Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd.28-29 1914-15

Wien [etc.] Selbstverlag des Orientalischen Instituts, Universität Wien [etc.] 1887-

http://hdl.handle.net/2027/coo.31924112770981

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Band 28

AKADEMISCHE DRUCK- u. VERLAGSANSTALT
GRAZ–AUSTRIA

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Band 28

AKADEMISCHE DRUCK- u. VERLAGSANSTALT
GRAZ / AUSTRIA
1978

Lizenzausgabe des Orientalischen Institutes
der Universität Wien

Unveränderter Nachdruck der bei Alfred Hölder
1914 in Wien erschienenen Ausgabe

Photomechanischer Nachdruck

Printed in Austria
ISBN 3-201-01058-8
86.78

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, H. JUNKER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XXVIII. BAND.

Inhalt des achtundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Von aufrichtiger Wehmut erfüllt, geben die Vorstände des Orientalischen Institutes der k. k. Universität Wien und Redakteure dieser Zeitschrift den Lesern die schmerzliche Kunde, daß es ihrem mehrjährigen Bibliothekar, Herrn

JULIUS VON OTT,

der sich auch um die Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes stets mit besonderer Hingebung bemüht hat, von der Vorsehung beschieden war, sein junges, hoffnungsvolles und arbeitsfreudiges Leben für unser teures Vaterland auf dem nördlichen Kriegsschauplatze zu lassen, wo er am 8. September 1914, von einer feindlichen Kugel in den Kopf getroffen, den Heldentod gestorben ist.

Das Orientalische Institut wird ihm ein freundliches, dankbares Andenken bewahren.

Reste einer neuen Rezension der Kindheitsgeschichte Jesu in den Ta'āmra 'Īyasūs.

Von

Dr. **Adolf Grohmann.**

Von der Kindheitsgeschichte Jesu, dem sogenannten Thomasevangelium, waren bis jetzt außer dem *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν*[1] der Manichäer, von dem nicht viel mehr als der Titel erhalten ist, folgende Rezensionen bekannt:

a) Eine längere griechische Darstellung, schon eine Umarbeitung des Originals in einer späteren Handschrift.

b) Eine kürzere griechische Erzählung in einer sehr jungen Sinaihandschrift, die altertümliche Züge enthält, aber stark gekürzt ist.

c) Eine syrische Übersetzung, die die älteste uns bekannte Form der Erzählung darstellt, in einer Handschrift aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.; auch diese ist nur die Abkürzung einer ausführlicheren Darstellung.

d) Eine der syrischen nahe verwandte lateinische Übersetzung in einem Wiener Palimpsest.

e) Eine freiere lateinische Bearbeitung im zweiten Teil des Kindheitsevangeliums, die dem Matthäus zugeschrieben wurde.

---

[1] Vgl. Apocrypha II Evangelien, herausg. v. Erich Klostermann, II. Auflage aus ‚Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen', S. 13. — Cyrill Hieros. Cat. IV 36:

ἔγραψαν καὶ Μανιχαῖοι κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, ὅπερ εὐωδίᾳ τῆς εὐαγγελικῆς ἐπωνυμίας ἐπικεχρωσμένον διαφθείρει τὰς ψυχὰς τῶν ἁπλουστέρων.

f) Ein arabisches Kindheitsevangelium, eine sehr getreu erzählte Überlieferung mit Ausschmückungen und Schilderungen in größerer Anschaulichkeit.[1]

In so mannigfacher Gestalt weit verbreitet und gerne gelesen, umfaßte dies apokryphe Evangelium gegen Ende des 5. Jahrhunderts 1300 Raumzeilen, während das Original, das in griechischer Sprache abgefaßt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein mag, vielleicht noch größeren Umfang hatte. Der Name des heiligen Thomas ist nur in einer griechischen Handschrift in der Überschrift genannt, das Werk den Kirchenvätern und in Handschriften unter dem Titel Paidika bekannt, der auch im Text des Werkes selbst vorkommt. Speziell die Zachäusgeschichte findet sich in der armenischen und persischen Christuslegende als Volkserzählung.[2]

Nun hat Herr SYLVAIN GRÉBAUT in der Revue de l'Orient Chrétien, IIème série, tom. VI (XVI), 1911, S. 255—65, ein ‚Aperçu sur les miracles de notre Seigneur' veröffentlicht, das eine Inhaltsangabe der äthiopischen Ta'āmra 'Īyasūs (nach den Mss. d'ABBADIE Nr. 168 und 226), die aus 42 Wundern Jesu bestehen, enthält.[3] Unter diesen Wundern befinden sich auch etliche aus der Kindheit Jesu, die eine

[1] Nach J. C. THILOS Ansicht (Codex Apocryphus novi Testamenti, tom. I, Lipsiae 1832, S. XXVI) stellt die arabische Fassung eine Übersetzung aus einer orientalischen (syrischen) oder griechischen Rezension dar. Am ehesten wird eine syrische Vorlage in Betracht kommen, die Buchstabennamen in der Zachäusgeschichte sind wenigstens syrisch (vgl. S. 14); man vergleiche: الف ܐܠܦ, بيت ܒܝܬ, جمل ܓܡܠ, دلد ܕܠܕ, تاو ܬܐܘ, auch ist die Reihenfolge dieselbe wie im Syrischen, da تاو als letzter Buchstabe genannt wird. Auch der Name Jerusalem اورشليم zeigt die syrische Form ܐܘܪܫܠܡ und der Name مرت مريم ist nichts anderes als die arabische Transkription des syrischen ܡܪܬ ܡܪܝܡ. Der Titel der arabischen Fassung lautet:

كتاب عجايب سيدنا وربنا ومخلصنا يسوع المسيح المدعو انجيل الطفولية

Die älteste Handschrift dieses arabischen Kindheitsevangeliums (Bibl. Mediceae Palat. cod. 32) stammt aus dem Jahre 1299 n. Chr.; sie enthält auch Bilder zu den einzelnen Wundern (vgl. J. C. THILO, l. c., S. XXXI).

[2] Diese Daten sind den neutestamentlichen Apokryphen von Lic. EDGAR HENNECKE, Tübingen und Leipzig 1904, S. 63 ff. entnommen.

[3] Die Edition der Texte bereitet Herr S. GRÉBAUT für die Patrologia orientalis vor.

ziemlich treue Übersetzung der längeren griechischen Fassung (a) der Kindheitsgeschichte Jesu zu sein scheinen, und zwar sind daselbst folgende Wunder enthalten:[1]

1. Jesus bildet Vögel aus Lehm, S. Grébaut, N° 13, ROC xvi, S. 263 (Thomasevang. Kap. 2).

2. Die Zachäusgeschichte, S. Grébaut, N° 14, ROC xvi, S. 264 (ähnlich arab. Kindheitsevang. Kap. 48).

3. Jesus erweckt den vom Dache gefallenen Knaben, S. Grébaut, N° 15, ROC xvi, S. 264 (Thomasevang. Kap. 9).

4. Jesus bringt Maria Wasser in seinem Mantel, S. Grébaut, N° 16, ROC xvi, S. 264 (Thomasevang. Kap. 11).

5. Jesus als Zimmermann, S. Grébaut, N° 16 (Thomasevang. Kap. 13).

6. Jesus und der Lehrer, der ihn schlägt und stirbt, S. Grébaut, N° 16 (Thomasevang. Kap. 14).

7. Jesus in der Schule, S. Grébaut, N° 16 (Thomasevang. Kap. 15).

8. Jesus heilt Jakobus vom Schlangenbiß, S. Grébaut, N° 16 (Thomasevang. Kap. 16).

9. Der 12jährige Jesus im Tempel zu Jerusalem, S. Grébaut, N° 16 (Thomasevang. Kap. 19).

10. Jesus sät 5 Gerstenkörner und erntet 500 Säcke, die er den Armen gibt (ähnlich Thomasevang. Kap. 12).

In der Aufeinanderfolge dieser Wunder ist also im großen und ganzen die Anordnung des griechischen Thomasevangeliums eingehalten; auch dort bildet die Geschichte mit den Sperlingen aus Lehm die erste, Jesus im Tempel die letzte Erzählung; dieser Rahmen ist übrigens auch den Wundern der arabischen Kindheitsgeschichte gegeben. Die 10. Geschichte ist vielleicht ein späterer Nachtrag, der am Ende der Sammlung der aus dem Thomasevangelium entnommenen

---

[1] *Thomasevang.* bezeichnet im folgenden die Ausgabe von J. C. Thilo, Evangelium Thomae Israelitae (längere griech. Fassung), S. 279—315; *arab. Kindheitsevang.* das Evangelium Infantiae Salvatoris ebd. S. 66—131. Eine deutsche Übersetzung der längeren griechischen Fassung gibt Edgar Hennecke, l. c., S. 67 ff.

Wunder angefügt wurde; die Erzählung fehlt übrigens im arabischen Kindheitsevangelium und ist wohl eine Umarbeitung des Kap. 12 des griechischen Thomasevangeliums. Dem Texte nach stehen die oben gegebenen Wunder der Ta'āmra 'Īyasūs der griechischen Fassung weit näher als der arabischen — mit Ausnahme der Zachäusgeschichte, die sich eher an die letztere anschließt. Es dürfte also dem Kompilator[1] eine wohl arabische Übersetzung der längeren griechischen Fassung des Thomasevangeliums, wie sie auch THILOS Text nach einer Bonner und einer Dresdener Hs. bietet, vorgelegen haben, die sich allerdings gelegentlich mehr an die arabische Fassung anschloß.

Warum der Kompilator gerade die oben genannten 10 Wunder aussuchte und die übrigen 8 Kapitel des Thomasevangeliums — die Zachäusgeschichte umfaßt nämlich 2 Kapitel — von der Aufnahme in die ‚Wunder Jesu' ausschloß, läßt sich schwer sagen. Denkbar ist immerhin, daß diese 10 Erzählungen deshalb, weil sie die bekanntesten und verbreitetsten der ganzen Sammlung darstellten, in die Ta'āmra 'Īyasūs Aufnahme fanden. Man könnte aber auch annehmen, daß keine Auswahl vorliegt, die erst der Kompilator veranstaltete, sondern bereits seine Vorlage — vielleicht aus dem gleichen Grunde — nur mehr 10 Erzählungen enthielt, die dann tale quale in die Sammlung der Ta'āmra 'Īyasūs eingefügt wurden.

Außer dieser äthiopischen Version der längeren griechischen Fassung des Thomasevangeliums scheint er nun noch eine äthiopische Rezension gegeben zu haben, die zwar im Thema der arabischen Fassung folgt, in der Gestaltung des Themas aber völlig eigene Wege geht; Reste dieser äthiopischen Fassung dürften zwei Erzählungen darstellen, die sich in der Wiener Handschrift Cod. Vind. Aeth. 12 (XVII. Jahrh.), Fol. 118^{v}a bis 119^{r}a und 120^{v}a bis 121^{r}a finden,[2]

[1] Wahrscheinlich schon dem arabischen Kompilator — denn die äth. Ta'āmra 'Iyasūs sind aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Arabischen übersetzt, vgl. S. GRÉBAUT, ROC. XVI, S. 255 und Note 2.

[2] Vgl. N. RHODOKANAKIS, Die äth. Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien, *Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss. in Wien*, Phil.-hist. Kl., Band CLI, Abh. 4, S. 36 f.

deren erste eine Umarbeitung der Zachäusgeschichte darstellt, während die zweite das Wunder mit den Sperlingen variiert. Die Handschrift ist leider sehr unsorgfältig geschrieben, besonders Auslassungen von Worten und Buchstaben sind dem Schreiber öfters unterlaufen. Solche Auslassungen sind von mir im Text in spitzer Klammer ⟨ ⟩ ergänzt, in eckige Klammer aber das gesetzt, was aus dem Text zu tilgen ist. Die runde Klammer in der Übersetzung ist für Zusätze verwendet, die der deutsche Sprachgebrauch erforderte.

I. Jesus bildet Vögel aus Lehm.

Text.

1. *ተአምሪሁ፡ ለእግዚእነ፡ ወመድኃኒ⟨ነ⟩፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ዘ ገብረ፡ አመ፡ ነሥኡ፡[1] ⟨በረከቱ፡ ወሣህሉ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡⟩ [ገብሩ፡] ዓመቱ፡ ወለተ፡ እስራኤል፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን። 2. ወከዕበ፡ በካልዕ፡ ዕለት፡ እንዘ፡ ይትለሐይ፡ ገብረ፡ ጽቡረ፡ በማይ። ወገብረ፡ እም ኔሁ፡ ብዙኃ፡ ከመ፡ አርአያ፡ አዕዋፍ፡ ንዑሳን፡ ወአቢያንሂ፡ ወነ ፍሖን፡ ለኵሎን፡ ወሰረረ፡[2] በሥጋ፡ ወነፍስ። 3. ወሶበ፡ ርእዩ፡ ደቂቅ፡ ወሕፃናት፡ እለ፡ ምስሌሁ፡ ገብሩ፡ ከማሁ፡ ጽቡረ፡ ወመም ስሎ፡[3] ወነፍሖ፡ ኵሎሙ፡ እምነግህ፡ *እስከ፡ ሰርክ፡ ወሐበጠ፡ ጕርዔሆሙ፡ እምብዝኃ፡ ንፍሐት፡ 4. ወእምዝ፡ ሐሩ፡ ኀበ፡ ደቂቅ፡ ወይቤልዎ፡ ኦሊቅነ፡ ንሕነሰ፡ ⟨ኀሠ⟩ሥነ፡[4] አንቀልቀሎቶሙ፡ ወአ ንሰሐስሆቶሙ፡ ወኢ⟨ን⟩ገብሮሙ፡[5] እስመ፡ ብዙኃ፡ ጸመውነ፡ እስከ፡ የሐብጥ፡ ጕርዔነ፡ አንተ፡ ንፋሕ፡ ለነ፡ ወተጸመሞሙ። 5. ወእም ዝ፡ ሐሩ፡ እሙንቱ፡ ⟨ወ⟩ደቂቅኒ፡[6] ከመ፡ ይንፍሖ፡ 6. ወ፩ሕፃን፡ ነ በረ፡ ⟨ኀበ፡⟩ እገሪሁ፡ ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ በከየ፡ ወገ

*Fol. 120ᵛ a

*Fol. 120ᵛ b

---

[1] ነሥኡ፡] vielleicht ist zu lesen ንእሰ፡ (?), im Ms. nachher leerer Raum von 9 Buchstaben.

[2] Ms. ወሣረረ፡. [3] Ms. ወወምስሎ፡.

[4] ኀሠሥነ፡] Ms. nur ስነ፡; die Stelle scheint verderbt zu sein, vielleicht stand ኀሠሥነ፡ oder etwa ⟨አስተንፈ⟩ስነ፡ (?).

[5] Ms. ወኢገብሮሙ፡, was jedenfalls verderbt ist. Vielleicht ወኢንገብሮሙ፡ (?). [6] Ms. ደቂቅነ፡ besser ist wohl ⟨ወ⟩ደቂቅኒ፡.

ዓረ፡ ይቤሎ፡ ለእግዚእነ፡ ኣብሀኒ፡ እግዚኦ፡ እሉ፡ መሬት፡ ይከው-
ና፡[1] አዕዋፍ፡ በነፈሖትየ፡ ወእከውነከ፡ እስከ፡ ዕለተ፡ ሞትየ፡ 7. ወ
*Fol. 121ʳ a ይቤሎ፡ እግዚእነ፡ ሑርኬ፡ ንፍሖሙ፡ እንዘ፡ ትብል፡ ተ*ንሥኡ፡ ወስ
ረሩ፡ ይቤለከሙ፡ ወልደ፡ እግዚአብሔ⟨ር⟩፡ 8. ወሶበ፡ ይቤሎሙ፡[2] ዘ
ንተ፡ ተንሥኡ፡ ወሰረሩ፡ ኵሎሙ፡ 9. ወደገሙ፡ ነፈሆተ፡ ውእ⟨ቶሙ⟩፡[3]
ሕፃና⟨ት⟩፡ ጽቡረ፡ ገቢሮ፡ ወአበይዎ⟨ሙ፡⟩ ሰሪረ፡ 10. ወካዕበ፡ መጽአ፡
ኀበ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ውእቱ፡ ሕፃን፡ እንዘ፡ ይበኪ፡ ምስለ፡
አብያጺሁ፡ ወተሀብአሙ፡ ወኢረከብዎ፡ 11. ሖሩ፡ ወነበሩ፡ በአበዊሆሙ፡[4]
⟨ለ⟩ለአስማቲሆሙ፡ ወስነ፡ ዐቢየ፡ ግርማ፡ ዝነገር፡ 12. በረከቱ፡ ወሣህሉ፡
የሀሉ፡ ምስለ፡ ዓመቱ፡ ወለተ፡ እስራኤል፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።

I. Jesus bildet Vögel aus Lehm.

Übersetzung.

1. Wunder unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, das er wirkte, als man nahm[5] . . . . ⟨sein Segen und seine Güte sei mit⟩ seiner Magd Walatta 'Esrā'ēl in alle Ewigkeit. Amen. 2. Und an einem andern Tage wieder bereitete er Lehm mit Wasser und formte daraus vieles gleich Abbildern kleiner und auch großer Vögel und hauchte sie an und sie flogen mit Leib und Seele (begabt). 3. Und als die Knaben und Kinder, die mit ihm waren, (es) sahen, formten sie ebenso Lehm und ähnliches und hauchten alle von der Frühe bis zum Abend und ihre Kehlen schwollen vom vielen Hauchen an. 4. Und darauf gingen sie zum Kinde und sagten zu ihm: ‚O unser Meister, wir ⟨strengten uns an?⟩,[6] daß sie sich rührten und bewegten, doch ⟨wir⟩ brachten sie nicht dazu (?); denn gar sehr plagten wir uns, bis unsere Kehle anschwoll; hauche du für uns;' er

[1] Eigentlich sollte der Subj. ይኩና፡ stehen.

[2] Ms. verderbt ይቤለክሙ፡. [3] Ms. ውእቱ፡.

[4] Ms. ለአበዊሆሙ፡.

[5] Vielleicht: ‚als er klein war' (?).

[6] Wörtlich: ‚verlangten ihr Sich-bewegen' oder sollte ‚wir hauchten ihr Sich-bewegen ein' zu lesen sein?

aber hörte sie nicht. 5. Und darauf gingen sie ⟨und⟩ auch das Kind, um zu hauchen. 6. Ein Kind aber setzte sich ⟨zu⟩ den Füßen unseres Herrn Jesus Christus, weinte und schrie, indem es zu unserem Herrn sagte: ‚Gib mir Macht, oh Herr, daß die aus dem Staube (gemachten) durch mein Anhauchen Vögel werden und ich werde bis zum Tage meines Todes dir gehören.‘ 7. Und unser Herr sagte zu ihm: ‚Geh also, hauche sie an, indem du sagst: Erhebet euch und flieget, sagt euch der Sohn Gottes.‘ 8. Und als er dies zu ihnen sagte, erhoben sie sich und flogen alle davon. 9. Und diese Knaben wiederholten das Anblasen, indem sie Lehm formten und sie verweigerten ihn⟨en⟩ das Fliegen. 10. Und abermals kam dieser Knabe zu unserm Herrn Jesus Christus samt seinen Genossen, indem er weinte, er aber verbarg sich vor ihnen und sie fanden ihn nicht. 11. Sie gingen und blieben bei ihren Eltern (wie) sie (alle) hießen und von großer Schönheit ist diese herrliche Sache. 12. Sein Segen und seine Güte sei mit seiner Magd Walatta ʾEsrāʾēl in alle Ewigkeit. Amen.

II. Jesus und der Lehrer.

Text.

*1. ተአምሪሁ፡ ለእግዚእነ፡ ወመድኀኒነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ዘገብረ፡ አቢየ፡ ወመንክረ፡ ወመድምመ፡ ⟨ጸሎቱ፡ ወበረከቱ፡⟩ የሀሉ፡ ምስለ፡ ዓመቱ፡ ወለተ፡ እስራኤል፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን። 2. ወሰበ፡ ልሕቀ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወሀብዎ፡ ለመምህር፡ ከመ፡ ይትመሐር፡ መጽሐፈ፡ ወይቤሎ፡ መምህሩ፡ በል፡ አልፋ፨ 3. ወይቤሎ፡ እግዚእነ፡ ምንት፡ ውእቱ፡ ቤጣ፡ 4. ወደንገፀ፡ መምህሩ፡ ወተሐዘበ፡ ከመ፡ ፍጹም፡ ውእቱ፡ ወኃደገ፡ ምሂሮቶ፡ 5. ነሥአ፡ እግዚእነ፡ ቀለመ፡ ቀይሐ፡ ወጸሊመ፡ ወቶስሐ፡ ሎቱ፨ 6. ወሰበ፡ ርእየ፡ መምህሩ፡ ይቤ፡ ዝንቱ፡ ወልድ፡ ውልዉል፡ አማሰነ፡ ሊተ፡ ቀለምየ፡ ወሰቤሃ፡ ጸፍአ፡ 7. *ወይቤሎ፡ እግዚእነ፡ ለምንት፡ ትዘብጠኒ፨ ወእምትዘብጠኒሰ፡ ዘይቀርብ፡ ሀሉ፡ 8. ወዘንተ፡ ብሂሎ፡ ነሥአ፡ ቀለመ፡ ቀድሐን፡ ወፈለጠን፡ ዘዘዚአሆን፡ ለቀይሕኒ፡ ወለጸሊምኒ፡ ወከና፡ ከ

*Fol. 11

*Fol. 11

መ፡ ቀደሚሆን፡ ወይቤሎ፡ ለመምህሩ፡ ንሣእ፡ ንዋየከ። 9. ወሶበ፡ ነጸረ፡ ዘንተ፡ አንከረ፡ ወደንገፀ። ወይቤሎ፡ ለእግዚእነ፡ አምላክኑ፡[1] አንተ፡ ወሚመ፡ ሰብእ፡ ለእመ፡ ኃሠሥከኒ፡ ትረክበኒ፡ በፄሆን፡ ወለ እመ፡ ⟨አ⟩ጠየቀኒ፡ ተአምረ። 10. ወእምድኅረ፡ ይቤሎ፡ ለእግዚእነ፡ ዘንተ፡ ሖረ፡ ኀበ፡ እግዝእትነ፡ እሙ፡ ማርያም፡ ወይቤላ፡ መኑ፡ ውእ ቱ፡ ውእቱ፡ ወልድኪ፡ ዝኑ፡ እን*ጋ፡ ዘእረከቦ፡ ውስተ፡ መጻሕፍት፡ ዘእጽሕፎ፡ ዘተነበዩ፡ ነቢያት፡ በእንቲአሁ፡ እንዘ፡ ይብሉ፡ ናሁ፡ ድን ግል፡ ትጸንስ፡ ወትወልድ፡ ወልደ፡ ወትሰምዮ፡ ስሞ፡ አማኑኤል፡ ዘ በትርጓሜሁ፡ እግዚአብሔር፡ ምስሌነ ፨ 11. ጸሎቱ፡ ወበረከቱ፡ የሀ ሉ፡ ምስለ፡ ዓመቱ፡ ወለተ፡ እስራኤል፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን።

Fol. 119 r a

II. Jesus und der Lehrer.

Übersetzung.

1. Wunder unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus, das er als Großes und als Zeichen und als Erstaunliches wirkte. ⟨seine Fürbitte und sein Segen⟩ sei mit seiner Magd Walatta ʾEsrāʾēl in alle Ewigkeit. Amen. 2. Und als unser Herr Jesus Christus herangewachsen war, (über)gab man ihn einem Lehrer, damit er schreiben lerne und sein Lehrer sagte zu ihm: ‚Sag das ʾAlfā.‘ 3. Und es sagte ihm unser Herr: ‚Was ist das Bētā?‘ 4. Und sein Lehrer war erstaunt und mißtrauisch darüber, wie vollkommen er war und ließ ab ihn zu lehren. 5. Unser Herr ergriff die rote und schwarze Tinte und mischte sie. 6. Und als sein Lehrer (es) sah, sagte er: ‚Dieser Knabe ist wirr, er hat mir meine Tinte verdorben‘, und dann ohrfeigte er ihn. 7. Und unser Herr sagte zu ihm: ‚Warum schlägst du mich? Wenn du mich aber schlagen willst, gibt es einen, der nahe ist.‘[2] 8. Und mit diesen Worten nahm er die Tinte, indem er sie eingoß und die eine von der anderen trennte, die rote sowohl wie auch die schwarze und sie waren so wie vorher; und er sagte

---

[1] Ms. አምላክነ፡.

[2] Jesus meint seinen Vater Joseph, der als Vater allein das Recht ihn zu züchtigen hat.

zu seinem Lehrer: ,Nimm dein (Schreib)gerät.' 9. Und als er dies sah, verwunderte er sich und ward betroffen und sagte zu unserm Herrn: ,Bist du Gott oder Mensch? Entweder hast du mir eine Falle gelegt, indem du mich mit beiden trafst[1] oder du hast mir ein Wunder gezeigt.' 10. Und nachdem er dies zu unserem Herrn gesagt hatte, ging er zu unserer Herrin, seiner Mutter Maria, und sagte zu ihr: ,Wer ist dieser dein Knabe? Ist dieser denn wohl der, den ich in den Schriften, die ich ihm schreiben soll, finde, über den die Propheten mit den Worten weissagten:[2] Eine Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und sie wird seinen Namen 'Amānū'ēl (Emanuel) nennen, das ist verdolmetscht: Gott (ist) mit uns.' 11. Seine Fürbitte und sein Segen sei mit seiner Magd Walatta 'Esrā'ēl in alle Ewigkeit. Amen.

Beide Wunder Jesu sind dem Stoffe nach aus dem arabischen Kindheitsevangelium entnommen, weichen aber so stark vom Originale ab, daß eigentlich nur das Thema gemeinsam, die Bearbeitung des Themas aber vollständig verschieden ist. Die erste Geschichte, wie Jesus aus Lehm Vögel bildet und sie belebt, findet sich in zwei Fassungen im arabischen Evangelium der Kindheit Jesu im Kap. 36 und 46,[3] von denen erstere im griechischen Thomasevangelium nicht enthalten ist, während letztere eine wenn auch nicht ganz getreue Übersetzung des zweiten Kapitels des griechischen Thomasevangeliums[4] darstellt. Zum Vergleiche sei der Text des Kap. 36 des arabischen Evangeliums der Kindheit Jesu nach J. C. THILO hier abgedruckt:

ولما كمل الرب يسوع سبع سنين لميلاده كان ذات يوم مع الاطفال اترابه اعنى الذين هم من اقرانه وكانوا يلعبوا فى الطين فيعملوا اشباه مثل الحمير والبقر والطيور وغير ذلك وكان كل واحد منهم منتخر بصناعته

---

[1] Der Lehrer meint wohl: Jesus sei schon mit zwei Tinten zu ihm gekommen und habe dann im rechten Momente wie ein Taschenspieler die mitgebrachten Tinten an die Stelle der gemischten gesetzt.

[2] Jes. 7 14, vgl. Mt. 1 23, Lc. 1 31.

[3] Vgl. J. C. THILO, *l. c.*, S. 111 und 123.

[4] Vgl. J. C. THILO, *l. c.*, S. 280 f.

ومستحسن عمله. فقال الرب يسوع للصبيان ان التماثيل الذى صنعتهم فانى امرهم ان يمشوا فقالوا له الصبيان فانت ابن الخالق فاما الرب يسوع امرهم بالسير فى تلك الساعة ابتدوا تراقصوا ثم اذن لهم فعادوا وكان قد عمل على هية[1] الطيور والعصفير فامرهم بالطيران فيطيروا وبالوقوف فيقفوا على يديه وطعمهم فياكلوا وسقيهم فيشربوا فمضوا اوليك الصبيان واخبروا اباهم بذلك فقالوا لهم اباوهم اياكم اولادنا تعودوا تخالطوه فانه ساحر فاحذروا منه واجتنبوه ومن الان لا تعودوا تلاعبوه.

‚Und als der Herr Jesus Christus sieben Jahre bis zu (d. h. seit) seiner Geburt vollendet hatte, war er eines Tages mit den Kindern, seinen Kameraden, ich meine die, die zu seinen Altersgenossen gehörten, und sie spielten im Lehm und machten Figuren wie Esel und Rinder und Vögel und anderes. Und jeder einzelne von ihnen brüstete sich mit seiner Kunst und lobte seine Arbeit. Da sagte der Herr Jesus zu den Knaben: „Wahrlich, ich werde den Figuren, die ihr gemacht habt, befehlen, daß sie gehen.“ Da sagten die Knaben zu ihm: „So bist du der Sohn des Schöpfers?“ Der Herr aber befahl ihnen zu gehen ⟨und⟩ zu jener Stunde begannen sie zu springen; dann erlaubte er ihnen und sie kehrten zurück. Und er machte (etwas) nach der Form von Vögeln und Sperlingen und befahl ihnen zu fliegen und sie flogen, und stehen zu bleiben und sie blieben auf seiner Hand stehen. Und er fütterte sie und sie fraßen und er tränkte sie und sie tranken. Da gingen jene Knaben und erzählten dies ihren Vätern. Da sagten ihre Väter zu ihnen: „Hütet euch, unsere Kinder, wieder mit ihm zu verkehren, denn er ist ein Zauberer.“ Da hielten sie sich fern von ihm und sie mieden ihn von jetzt an, sie spielten nicht wieder mit ihm.‘

Aus der arabischen Erzählung erinnert die Stelle: ‚Und er machte etwas nach der Form von Vögeln und Sperlingen und befahl ihnen zu fliegen und sie flogen‘ an Satz II der äthiopischen Fassung. Die griechische Erzählung in ihrer längeren Fassung dieses Wunders Jesu ist inhaltlich gänzlich von der arabischen und äthiopischen verschieden und nur der Satz[2] *καὶ ποιήσας πηλὸν τρυφερὸν*

---

[1] L. هيئة.   [2] J. C. THILO, *l. c.*, S. 280.

ἔπλασεν ἐξ αὐτοῦ στρουθία ιβ'· und Ὁ δὲ Ἰησοῦς συγκροτήσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀνέκραξε τοῖς στρουθίοις, καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ὑπάγετε, Καὶ πετασθέντα τὰ στρουθία ὑπῆγον κράζοντα· erinnert noch an den Kern, aus dem beide Fassungen geformt sind. Dem griechischen Text steht auch der syrische nahe. — In der griechischen wie der syrischen Fassung und in dem ersterer nahestehenden Kap. 46 des arab. Kindheitsevangeliums ist aber das Motiv, die Vögel fliegen zu lassen, nicht die Lust am Spiel, sondern das Erscheinen Josephs, bei dem ein Jude über Jesus Beschwerde führt, weil er am Sabbat 12 Sperlinge aus Lehm geformt und so den Sabbat geschändet habe.

Der äthiopischen Rezension der Geschichte dürfte so eine Überarbeitung von Kap. 36 des arabischen Kindheitsevangeliums zugrunde liegen, in die noch ein neues, außerhalb aller bekannten Fassungen stehendes Stück eingearbeitet ist (Satz 6—11).

Ein Niederschlag dieser Erzählung findet sich auch zweimal im Ḳor'ān;[1] so heißt es Sure 3 49:[2]

اَنِّى قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ اَنِّى اَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ ٱللّٰهِ

‚Führwahr, ich habe euch schon ein Zeichen von eurem Herrn gebracht; ich schaffe euch aus Ton (etwas) wie die Gestalt eines Vogels; dann hauche ich es an, so wird es mit Erlaubnis Gottes zu einem Vogel.'

Und Sure 5 113:

إِذْ قَالَ ٱللّٰهُ يَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ اَيَّدْتُكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرٰيةَ وَٱلْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْئَةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِى

‚Damals sagte Allāh: ‚Oh Jesus, Sohn der Maria, gedenke meiner Gnade gegen dich und gegen deine Mutter, als ich dich

[1] Vgl. J. C. Thilo, *l. c.*, S. 148, Note 18.

[2] Ich zitiere den Text der Sure wie den des Kommentars des Baiḍāwī nach der im Jahre 1305 d. H. veranstalteten Lithographie des Korans samt Kommentar in der ottomanischen Druckerei in Konstantinopel.

durch den heiligen Geist stärkte, indem du in der Wiege und als reifer Mann zu den Menschen sprachst, und als ich dich die Schrift lehrte und die Weisheit und die Thora und das Evangelium, und als du aus Lehm (etwas) wie die Gestalt eines Vogels mit meiner Erlaubnis schufst und hauchtest es an und es wurde mit meiner Erlaubnis ein Vogel.‘

Da dies Wunder neben der Zachäusgeschichte zu den verbreitetsten Erzählungen aus der Kindheit Jesu gehörte, ist es nicht sonderlich auffallend, daß Muhammed davon Kenntnis erhielt, die ihm ebenso von christlicher Seite als von jüdischer, die solche Erzählungen zu polemischen Zwecken ausnützte,[1] vermittelt werden konnte. Es waren ja vorzugsweise Apokrypha, aus denen Muhammeds Vorstellungen vom Christentume stammten, Apokrypha, die in der christlich-orientalischen Welt trotz ihres außerkanonischen Charakters als Erbauungs- und Unterhaltungslektüre zugleich sehr verbreitet und beliebt waren und auch Muhammeds Umgebung nicht fremd geblieben sind Im Hierozoïkon BOCHARTS ist im Kapitel ‚de vespertilione‘ eine Formel erhalten, die der Araber, der vom Islam zum Christentume übertrat, vor seiner Aufnahme unter die Katechumenen herzusagen hatte, in der ausdrücklich alle aus außerkanonischen und apokryphen Schriften stammenden Anschauungen des Ḳor'āns vom Christentume verdammt werden, worunter auch die Erzählung von den Lehmvögeln enthalten ist. Es heißt dort:[2] *Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεθ φλυαρίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ Κύριος καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς τοῦ Μωσέως καὶ Ἀαρὼν ἐγεννήθη ἄνευ σπορᾶς ἐκ τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ πνεύματος καὶ ἔτι νήπιος ὢν πετεινὰ ἐκ πηλοῦ ἐπλαστούργει, καὶ ἐμφυσῶν ἐποίει αὐτὰ ζῶα.*

In der gelehrten arabischen Tradition scheint dann der durch obige Ḳor'ānverse gebotene Stoff — vielleicht unter Benützung apo-

[1] Zu diesen gehört auch die Geschichte mit den Sperlingen, die Jesus aus Lehm formt; sie findet sich im תולדות ישו bei Raymund Martini Pugionis fidei part. II c. 8; vgl. J. C. THILO, *l. c.*, S. XLII.

[2] Vgl. J. C. THILO, *l. c.*, S. 149.

krypher Kindheitserzählungen — noch Wandlungen erfahren zu haben. Ǵelāl ed-dīn bemerkt zu Sur. 3, Vers 49:

فخلق لهم الخفاش لانه اكمل الطير خلقا فيطير وهم ينظرون فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا

‚Er schuf ihnen eine Fledermaus, da sie in bezug auf ihre Natur der vollkommenste Vogel ist und sie flog, indem sie sie anblickten, als sie aber ihre Augen von ihr abwandten, fiel sie tot (zu Boden).' Im Kommentar Baiḍāwīs ist das Hauptgewicht auf sprachliche Erläuterungen gelegt, in die auch theologische Ausdeutungen eingestreut sind; zur Ḳor'ānstelle selbst ist durch ihn kein neues Material beigebracht.[1]

Die zweite Geschichte, Jesus und der Lehrer, enthält in Satz 1—4 den Hauptinhalt der Zachäusgeschichte, die wohl die meisten Veränderungen in den einzelnen Fassungen durchgemacht hat. Weder die Erzählung im Kap. 48 des arabischen Evangeliums der Kindheit Jesu,[2] noch die Fassung im Kap. 6 und 7 des griechischen Thomasevangeliums[3] stimmen mit der äthiopischen Fassung völlig überein, doch ist eher anzunehmen, daß ein Auszug aus ersterer das Substrat des äthiopischen Kompilators war als letzteres. Zum Vergleich sei nun Kap. 38 der arabischen Fassung hier nach Thilo gegeben.

[1] Zu Sure 3 49 bemerkt Baiḍāwī folgendes:

ورسولا الى بنى اسرائل انى قد جئتكم باية من ربكم منصوب بمضمر على ارادة القول تقديره ويقول ارسلت رسولا بانى قد جئتكم او بالعطف على الاحوال المتقدمة مضمنا معنى النطق فكأنه قال وناطقا بانى قد جئتكم وتخصيص بنى اسرائيل لخصوص بعثته اليهم او للرد على من زعم انه مبعوث الى غيرهم

انى اخلق لكم من الطير كهيئة الطير نصب بدل من انى قد جئتكم او جر بدل من اية او رفع على هى انى اخلق لكم والمعنى اقدر لكم واصور شيئا مثل صورة الطير وقرأ نافع انى بالكسر فانفخ فيه الضمير للكاف اى فى ذلك الشىء المماثل فيكون طيرا باذن الله فيصير حيا طائرا بامر الله نبه به على ان احياءه من الله تعالى لا منه وقرأ نافع هنا وفى المائدة طائرا بالالف والهمزة *

[2] Vgl. J. C. Thilo, *l. c.*, S. 122 f.

[3] Vgl. J. C. Thilo, *l. c.*, S. 288—94.

وكان ايضا فى اورشليم معلم للصغار سمى زكا فقال ليوسف ما لك ما تجيب يا يوسف ليسوع ليتعلم فقال له يوسف نعم ومضى وقال لمرت مريم فاخذوه ومضوا به الى المعلم ثم ان المعلم لما راه كتب له الف بيت وقال له قل الف فقال الف فقال له المعلم قل بيت. فقال له الرب يسوع قل لى شرح [الم] الالف وحينيذ اقول بيت فاراد المعلم ان يضربه فقال له الالف كذا وكذا والبيت كذا وكذا ومن الايات مستقيمات ومنهم ملتويات ومنهم مكوفات ومنهم منقطات ومنهم غير منقطات ولم تقدم هذا الحرف على الاخر وابتدا يشرح ويفسر اشيا لم يسمعها المعلم ولا قراها فى كتاب خينيذ قال الرب يسوع للمعلم اسمع لاقول لك وابتدا يقول الف بيت جمل دلد الى حد التاو قولا فصيحا فتعجب المعلم وقال انى اظن ان هذا الصبى اتلد قبل نوح والتفت الى يوسف وقال له انت قد جبت لى صبيا لاعلمه وهو معلم المعلمين وقال لمرت مريم ابنك هذا ليس هو محتاج الى العلم *

‚Und es war in Jerusalem auch ein Lehrer für die Kinder, der Zachäus (Zaḳā) hieß und er sagte zu Josef: „Was ist dir? Bringst du Jesum nicht, oh Josef, damit er lerne?“ Da sagte Josef zu ihm, ja; und er ging und sagte (es) zur Herrin Maria und so nahmen sie ihn und brachten ihn zum Lehrer. Als dann der Lehrer ihn sah, schrieb er ihm das Alphabet auf und sagte zu ihm: „Sag das Ālaf“ und er sagte das Ālaf und der Lehrer sagte zu ihm: „Sag das Bēṯ“; da sagte der Herr Jesus zu ihm: „Sag mir die Erklärung des Ālâf und dann werde ich dir das Bēṯ sagen.“ Da wollte ihn der Lehrer schlagen und da sagte er ihm: „Das Ālaf ist so und so und das Bēṯ so und so und von den Zeichen sind einige gerade und einige von ihnen gebogen und einige von ihnen umgekehrt und einige von ihnen punktiert und einige von ihnen unpunktiert und warum dieser Buchstabe dem anderen vorausgehe und er begann Dinge zu erklären und auseinanderzusetzen, die der Lehrer weder gehört, noch in einem Buche gelesen hatte. Dann sagte der Herr Jesus zum Lehrer: „Höre, damit ich dir sage und er begann zu sagen: Ālaf, Bēṯ, Gāmal, Dālaḏ bis zum Taụ in der richtigen Rede (Reihenfolge). Da wunderte sich der Lehrer und sagte: „Fürwahr, ich meine, daß dieser Junge vor Noah geboren wurde.“ Und er wandte sich zu

Josef und sagte zu ihm: „Du hast mir einen Knaben gebracht, damit ich ihn unterrichte, er aber ist der Lehrer der Lehrer“ und er sagte zur Herrin Maria: „Dieser, dein Sohn, bedarf des Lehrers nicht.“‘

Die äthiopische Fassung der Zachäusgeschichte zeigt im Aufbau eine gewisse Analogie mit der Erzählung von den Lehmvögeln. Hier wie dort ist der Stoff aus der Kindheitsgeschichte der bis jetzt bekannten Fassungen sozusagen auf ein Minimum zusammengedrängt und verdichtet an den Anfang gestellt (Satz 2, bzw. 1—4); die Hauptsache ist dem äthiopischen Kompilator sichtlich die Ausschmückung durch Nebenumstände, von denen die anderen Fassungen der Kindheitsgeschichte nichts zu berichten wissen: in der ersten Erzählung die Episode mit dem Knaben, der es Jesus gleichtun wollte und sich plagt die Vögeln zu beleben, was ihm allein von allen seinen Kameraden durch Jesus Hilfe gelingt; in der zweiten die Geschichte mit den Tinten des Lehrers. Zu dieser letzteren ist wenigstens ein Pendant im arabischen Evangelium der Kindheit Jesu (Kap. 37) vorhanden, die Färbergeschichte,[1] in der berichtet wird, wie Jesus mit seinen Kameraden zur Werkstatt eines Färbers kommt und die verschiedenen Gewänder, die in mannigfachen Farben gefärbt werden sollen, alle in einen Farbkessel wirft. Auf die Vorwürfe des entsetzten Färbers hin zieht Jesus die einzelnen Gewänder in den Farben aus dem Kessel heraus, die ihm der Färber angibt.

Aus dieser Verarbeitung neuer Motive in das alte Gerippe und der Verquickung verschiedener und ursprünglich getrennter Wunder wird man wohl schließen können, daß jene äthiopische Rezension, die durch die beiden vorliegenden Erzählungen der Ta'āmra 'Īyasūs leider nur in Bruchstücken erhalten ist, ziemlich spät veranstaltet worden sein wird, wahrscheinlich erst nach der arabischen Rezension, mit der sie noch am ehesten Berührungspunkte aufweist. Von welcher Art aber die Vorlage zu dieser Rezension war und welcher Wert ihr zukommt, darüber kann das letzte Wort erst gesprochen werden, bis eine vollständige Publikation der einzelnen Fassungen des Thomasevangeliums vorliegt.

[1] Vgl. J. C. Thilo, *l. c.*, S. 110 f.

Die Brautwahl nach dem Bhāradvājagṛhyasūtra.

Von

M. Winternitz.

In dem Bhāradvājagṛhyasūtra, das kürzlich in einer vortrefflichen Ausgabe von Dr. Salomons erschienen ist[1], beginnt der Abschnitt über die Hochzeit (I, 11) mit den Worten: *catvāri vivāhakaraṇāni vittaṃ rūpaṃ prajñā bāndhavam*[2] *iti* | *tāni cet sarvāṇi na śaknuyād vittam udasyet tato rūpam* | *prajñāyāṃ*[3] *ca tu bāndhave ca vivadante*[4] | *bāndhavam udasyed ity eka āhur aprajñena hi kaḥ saṃvāsaḥ* | *athaitad aparam* | *na khalv iyam arthebhya ūhyate*[5] *prajananārtho 'syāṃ pradhānaḥ* | *sa yo'laṃ saṃlakṣaṇāya syāt sa tām āvaheta yasyāṃ praśastā jāyeran* |

Seltsamerweise nimmt Dr. Salomons an dem Worte *prajñā* Anstoß (Introduction, p. XI) und möchte dafür *prajā* einsetzen. Auch die Worte *aprajñena hi kaḥ saṃvāsaḥ* scheinen ihr ‚modern' und sie möchte sie für interpoliert halten. Daß aber die Forderung von

---

[1] Bhāradvājagṛhyasūtram. The Domestic Ritual according to the School of Bhāradvāja edited by Henriette J. W. Salomons, Leyden 1913.

[2] Die Wörterbücher kennen *bāndhava* nur als masc. in der Bedeutung ‚der Verwandte'. Aber *bāndhavam* muß hier als neutr. ‚Besitz von (vielen oder guten) Verwandten' bedeuten Im Mānavagṛhyasūtra I, 7, 6 haben die MSS. auch *bāndhavam iti*, was Knauer in seiner Ausgabe, dem Kommentar folgend, mit Unrecht in *bāndhava iti* geändert hat. Vgl. Āp. Gṛhy. 3, 18: *bandhu° . . . sampannām . . . upayaccheta.* Ebenso Mān. Gṛhy. I, 7, 8.

[3] In der Ausgabe *prājñāyāṃ* Druckfehler.

[4] Auch Mānavagṛhyas. I, 7, 7 wird *vivadante* statt *vivahante* zu lesen sein.

[5] Vgl. *vyūhyate* Āp. Gṛhy. 3, 2 und mein ‚Altind. Hochzeitsrituell' (Denkschr. der Wiener Akademie 1892), S. 32, Anm. 2.

Verstand bei einem Mädchen nicht gar so ‚modern' ist, hätte Doktor Salomons aus Mānavagṛhyasūtra I, 7, 6 *(pañca vivāhakārakāṇi bhavanti vittaṃ rūpaṃ vidyā prajñā bāndhavam iti)* ersehen können, wo also nicht nur Verstand *(prajñā)*, sondern auch Wissen *(vidyā)* von der zu wählenden Braut verlangt wird. Und auch im Āśvalāyana-Gṛhyas. I, 5, 3 lesen wir: *buddhirūpaśīlalakṣaṇasampannām arogām upayaccheta*, wo Verstand sogar an erster Stelle unter den wünschenswerten Eigenschaften einer Braut genannt wird. An der Überlieferung der Stelle im Bhāradvājagṛhyasūtra ist nicht zu rütteln, und es ist auch gar nichts interpoliert. Die nicht uninteressante Stelle ist zu übersetzen:

‚Es gibt vier Faktoren, (die) bei der Hochzeit (als Erfordernisse der Braut in Betracht zu ziehen sind): Reichtum, Schönheit, Verstand und Verwandtschaft[1]. Wenn man alle diese (vier Faktoren) nicht (in einer Person vereint finden) kann, soll man auf den Reichtum verzichten, dann auf die Schönheit. In bezug auf Verstand und Verwandtschaft aber sind (die Gelehrten) nicht einig. Die einen sagen, daß man (lieber) auf die Verwandtschaft verzichten soll; denn was ist das für ein Zusammenleben mit einem unverständigen Menschen? (Andere aber sagen, daß man lieber auf den Verstand verzichten soll.) Nun gibt es aber noch folgende andere (Lehre): Wahrlich nicht für (irgendwelche andere) Zwecke wird diese (Braut) heimgeführt, sondern der Zweck der Fortpflanzung ist die Hauptsache bei ihr; da dieser (allein) zu ihrer Kennzeichnung genügt, soll er eine solche (als Braut) heimführen, von der (voraussichtlich) vorzügliche (Kinder) geboren werden dürften.'

Das letzte Sūtra setzt keineswegs, wie Dr. Salomons meint, eine Lesart *prajā* voraus, sondern es besagt nur, daß man sich nach dieser Lehre weder um Reichtum, noch um Schönheit, noch um Verstand, noch um Verwandtschaft kümmern soll, sondern nur um jene Merkmale, die eine gute Nachkommenschaft erwarten

[1] D. h. die Braut soll einen großen Verwandtenkreis haben und von guter Familie sein.

lassen. Diese Merkmale können von den Zeichendeutern *(lākṣaṇa, lākṣaṇika)* oder durch die in demselben Kapitel beschriebene Brautprobe erkannt werden. Denkbar wäre es ja zunächst auch, daß sich das ‚*etad aparam*‘ auf die Verwandtschaft beziehen und besagen solle, daß manche Gelehrte die Verwandtschaft für wichtiger halten als den Verstand, weil sie von dem Grundsatz ausgehen, daß die Nachkommenschaft bei der Heirat das wichtigste sei; wenn aber ein Mädchen eine zahlreiche Verwandtschaft hat, demnach aus einer mit Kindern gesegneten Familie stammt[1], so wird sie voraussichtlich auch viele Kinder haben. Ich glaube aber doch, daß die erstere Erklärung die richtige ist, weil *athaitad aparam* nicht gut mit *ity eka āhur* korrelativ sein kann, sondern im Sūtrastil mit *atha* in der Regel etwas neues eingeleitet wird.

Wenn man übrigens in dem ersten Sūtra mit Dr. Salomons lesen wollte: *vittaṃ rūpam prajā bāndhavam iti*, so könnte *prajā* doch nur ‚Kinder‘ und nicht ‚Aussicht auf Kinder‘ bedeuten. Der alte Sūtrakāra würde aber entsetzt sein, wenn man ihm zumutete, daß er unter den wünschenswerten Eigenschaften der Braut auch die aufzählte, daß sie schon Kinder habe. Hingegen unterliegt es keinem Zweifel, daß die alten Inder von der künftigen Lebensgefährtin auch verlangten, daß sie Verstand habe. Eher könnte man vielleicht sagen, daß die Inder der späteren Zeit, als die Kinderheirat und die mohammedanische Frauenabsperrung zur vorherrschenden Sitte wurden, diese Forderung nicht mehr für ‚modern‘ gehalten haben würden.

Daß aber die alten Inder Verstand bei Frauen gar sehr zu schätzen wußten, das zeigt auch so manche Geschichte von Frauenklugheit in der indischen Erzählungsliteratur, keine besser, als die reizende Erzählung von der Brautwahl des weisen Mahosadha im Mahā-Ummagga-Jātaka[2]. Mahosadha zieht aus, um sich eine Braut

[1] Daß die alten Inder rassehygienische Rücksichten bei der Verheiratung kannten, bezeugt ja z. B. Manu III, 6f., wonach man nicht nur mit erblichen Krankheiten behaftete Familien, sondern auch Familien vermeiden soll, in denen keine männlichen Kinder geboren werden. Vgl. auch Vātsyāyanas Kāmasūtra, p. 190f.

[2] Jātaka, ed. Fausböll, Nr. 546, vol. VI, p. 364.

zu suchen. Die schöne Amarā, die er sich erwählt, ist zwar ein Muster von Sanftmut, Wirtschaftlichkeit und Keuschheit, aber vor allem ist sie ein Ausbund von Klugheit; die Klugheitsprobe ist es zuerst, die sie glänzend besteht. Allerdings war sie auch ‚mit allen glückverheißenden Merkmalen ausgestattet' *(sabbalakkhaṇasampannā)*.

Es gab im alten Indien besondere ‚Zeichendeuter für Mädchen' (*kanyālākṣaṇikās,* Rāmāyaṇa VI, 48, 13), die aus den Körpermerkmalen der Braut herauslasen, ob sie in der Ehe Glück oder Unglück bringen werde[1]. Auch die Gṛhyasūtras legen auf diese glückverheißenden Merkmale Gewicht[2]. Bhāradvāja bezeichnet es zunächst als ein schlechtes Omen, wenn ein Mädchen zur Zeit der Werbung gerade schläft oder auf der Gasse herumstreift. Das besagt wohl das Sūtra: *na svapantīm upagṛhṇīta na carantīm* ‚er nehme sich nicht eine, die schläft, noch eine, die wandert.'[3] Dann schreibt er die auch aus anderen Gṛhyasūtras bekannte Brautprobe[4] vor, mit Hilfe deren man die günstigen Merkmale *(maṅgalyāni)* eines Mädchens erforschen kann. Die Sitte muß sehr verbreitet gewesen sein, da sie mit geringen Abweichungen in den Gṛhyasūtras der verschiedensten Schulen gelehrt wird. Bhāradvāja sagt: ‚Wenn er sie zum ersten Mal besucht, soll er die günstigen Vorzeichen erforschen. Er bringe vier Erdschollen herbei, eine Scholle vom Altar, eine Scholle mit Kuhdünger, eine Scholle von der Ackerfurche und eine Scholle von der Leichenstätte. Und er spreche zu ihr: ‚Nimm eine von diesen.' Wenn sie die Scholle vom Altar nimmt, so wisse er, daß sie einen Vedaleser und fleißigen Opferer gebären wird; wenn sie die Scholle mit Kuhdünger (berührt), so wisse er, daß sie einen mit Vieh gesegneten Sohn, wenn die Scholle von der Ackerfurche, daß sie einen im Landbau erfolgreichen Sohn gebären wird; wenn

[1] Den buddhistischen Mönchen war es untersagt, sich mit dieser Art von Prophezeiung abzugeben (Dīghanikāya I).

[2] Āp. Gṛhy. 3, 18; Āśv. 1, 5, 3; Śāṅkh. Gṛhy. 1, 5, 6—10; Gobhila II, 1, 2; Manu III, 4; Yājñ. I, 52; Kāmasūtra, p. 190.

[3] Vgl. Āp. Gṛhy. 3, 10.

[4] Siehe mein ‚Altindisches Hochzeitsrituell', S. 37 f. und RICH. SCHMIDT, Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902, S. 636 ff.

sie die Scholle von der Leichenstätte (berührt), so wisse er, daß sie als eine solche gilt, (die nur) Kinder für den Verbrennungsplatz (gebären wird)[1]. Die letztere soll er sich nicht nehmen.'

Daran schließen sich die folgenden Bemerkungen über die Merkmale *(lakṣaṇa)*, auf die man bei der Brautwahl achten soll: ,Nun gibt es aber viele Merkmale. Die Merkmalkundigen[2] führen jedoch (diesbezüglich auch) folgenden Vers an: „An der sein Herz Gefallen findet und zu der sein Auge sich hingezogen fühlt, von der wisse er, daß sie ihm gut Glück bringen wird; was soll ihm da die Kenntnis (der Merkmale)?" Sonderbarerweise nimmt die Herausgeberin des Bhāradvājagṛhyasūtra an dieser Stelle Anstoß und hält sie für eine Interpolation. ,Can this ironical passage', sagt sie (Introd. p. xi), ,be said to agree with the serious task of a religious sūtrakāra? In my opinion it must be a later addition from a light-hearted copyist.' Daß dies gewiß nicht der Fall ist, dafür bürgt schon der ganz ähnliche Ausspruch im Āpastambīyagṛhyasūtra (3, 20: *yasyām manaścakṣuṣor nibandhas tasyām ṛddhir netarad ādriyetety eke*), der auch in Vātsyāyanas Kāmasūtra (ed. Durgāpraasād, p. 194) wiederkehrt. Mit Bezug auf diese Stelle habe ich schon vor Jahren[3] an die sehr alte Gandharva-Ehe der Inder erinnert. Und die Liebeszauberlieder des Atharvaveda beweisen, daß auch schon im ältesten Indien die Prüfung der ,Merkmale' nicht ausschlaggebend war, wenn Jüngling und Jungfrau sich zusammenfanden. Es zeigt sich eben, daß auch die Sūtrakāras nicht gar solche Pedanten waren, wie man zuweilen glauben möchte.

---

[1] Der Text ist hier verderbt. Das Grantha-MS. hat *ādahanaśikṣṇī parikhyāteti*, der Kommentar: *ādahaśikṣṇīti parikhyātā*. Dr. Salomons liest: *ādahanaśikṣṇī parikhyāteti*. Ich vermute: *ādahanaśiśvī parikhyāteti*. Die Lesart des Nāgarī MS.: *ādahanaṃ pariṇīteti*, ,daß er einen Verbrennungsplatz heiraten wird', ist wohl nur eine Korrektur.

[2] Text unsicher. Vielleicht *lokajñā* ,die Weltkundigen'? Das Grantha-MS hat *lokṣṇā*.

[3] ,Das altindische Hochzeitsrituell', S. 39.

Nochmals zur Frage der Existenz des $\dot{g}$ im Ursemitischen.

Von

Rudolf Růžička.

In seinem Artikel *Über den Lautwert des hebräischen* ע in dieser *Zeitschrift* **27**, 65 sqq. nimmt Herr Prof. König Stellung zu meinen Bemerkungen in dieser *Zeitschrift* **26**, 102 ff., in welchen ich konstatierte, daß er in seinem Wb. S. 308 sq. 1) die Laute, um welche es sich hier handelt, nicht einwandfrei definiere und 2) die in meinem Artikel *Über die Existenz des* غ *im Hebräischen* in ZA **21**, 293 ff. enthaltenen Tatsachen nicht erwähne.

Bevor ich an die Analyse seines Artikels in d. Z. **27**, 65 sqq. schreite, halte ich für notwendig, folgendes hervorzuheben. Die erste Voraussetzung einer ernsten wissenschaftlichen Diskussion ist selbstverständlich, daß beide Teile über die Grundbegriffe des zur Diskussion stehenden Problemes vollkommen im klaren seien. Dies ist bei der vorliegenden Diskussion nicht der Fall. Herr Prof. König hält sich einzig und allein an die Angaben der altarabischen Orthoepisten über die Laute ع und غ und sind daher seine Definitionen von ع und غ ebenso korrekturbedürftig.

Um jedem Mißverständnisse zu steuern, setze ich zuerst die Definitionen beider Laute hieher.

ʿ

ʿ ist eine laryngale Continua, die auf folgende Weise artikuliert wird: Die Stimmbänder werden zuerst fest geschlossen; diese Schließung der Stimmbänder ist so fest,

daß die Kehle dadurch gleichsam zusammengeschnürt wird. Diese Zusammenschnürung der Kehle hat zur Folge, daß auch die falschen Stimmbänder sich einander stark nähern (vgl. unten die Abbildung Nr. 1). Diese Zusammenschnürung der Kehle ist objektiv durch die Experimentalphonetik mittels eines Registrierapparates festgestellt worden; vgl. ROUSSELOT, *Principes de phonétique experimentale,* Paris-Leipzig, 1901—1908, S. 871: ‚mais à la finale (fig. 562), après une consonne (fig. 563, n°s 1—3), le courant d'air, sans être interrompu, se trouve très affaibli et fait songer à une constriction très énergique de la glotte' (der Exspirationsstrom wird durch die Intensität, welche zur wiederholten Sprengung der festgeschlossenen Stimmbänder notwendig ist, natürlich abgeschwächt, welche Abschwächung auf dem Registrierapparat konstatiert wird; vgl. die Diagramme ROUSSELOTS S. 872—874, Fig. 561—563).

Nunmehr erfolgt durch einen der Energie der Schließung entsprechend intensiven Exspirationsstrom die Sprengung des Stimmbänderverschlusses und der Exspirationsstrom bricht mit einer großen Energie hervor. Vgl. ROUSSELOT, S. 871: ‚à l'initiale, le courant se montre fort dans le premier instant comme pour une explosive'. BRÜCKE, *Grundzüge der Physiologie* [2], S. 147: ‚Um nun dieses *Hamze* in *Ain* zu verwandeln, öffne man im Momente des Anlautes den Kehlkopf nicht sofort, sondern lasse sich die Luft anfangs gewaltsam hindurchdrängen, so daß sie dabei einen knarrenden Laut gibt, wie z. B. die Luft einen knarrenden Laut gibt, welche man zwischen den zusammengedrückten Lippen hervorpreßt.' SIEVERS, *Grundzüge der Phonetik* [5], § 354: ‚Dieser Laut beginnt, wenigstens im Anlaut, wohl zweifellos mit Kehlkopfschluß, aber dieser ist viel stärker forciert als beim ʾ und zwischen Explosion und Folgelaut schiebt sich daher ein Stück forcierter Preßstimme, so daß das ganze als stimmhafter Kehlpreßlaut bezeichnet werden kann.'

Die Stimmbänder schlagen jedoch gleich wieder zusammen, um sofort neuerdings vom Exspirationsstrom gesprengt zu werden. Dies wiederholt sich einige Male. Das

Resultat dieser kontinuierlichen Reihe von gewaltsamen Erschütterungen der Stimmbänder ist die laryngale Continua ʿ. Vgl. die unten bei der Besprechung des Kehlkopf-*r* angeführten Stellen aus BRÜCKE, *Grundzüge* [2], S. 14 etc.

Durch den Druck des Exspirationsstromes und durch die diesem Drucke entsprechende Zusammenschnürung des Kehlkopfes wird die Kehle ein wenig gehoben; infolgedessen schiebt sich auch die Zunge, die flach im Munde wie bei der Artikulation von *a* liegt und an der eigentlichen Artikulation von ʿ nicht beteiligt ist, nach vorne, so daß die Spitze die Zähne berührt, während bei der Artikulation von *a* dies nicht der Fall ist. Vgl. ROUSSELOT, S. 872 in der Anmerkung zur Fig. 561: ‚Le aïn est préparé par un léger mouvement d'élévation de la ligne,[1] signe d'une constriction qui porte le larynx en avant.' Id., S. 871: ‚Pour ʿ elle[2] se place horizontalement et forme un sillon au milieu; mais pour le aïn, dans le passage de *a* à ʿ*a*, elle se porte en avant de façon à se presser contre les dents qu'elle ne touchait pas pour *a* seul.'

Die durch die Zusammenschnürung der Kehle bedingte Annäherung der falschen Stimmbänder hat CZERMAK (*Zeitschrift für die österr. Gymnasien* **9**, 544 sq.) zu der irrigen Annahme veranlaßt, die Artikulation von ع finde in der fissura laryngis statt. Vgl. dagegen BRÜCKE, *Grundzüge* [2], S. 14 sq.: ‚Ich habe früher mit J. CZERMAK den Teilen, die den Kehlkopf schließen, einen wesentlichen Teil an der Lauterzeugung zugeschrieben, denn bei CZERMAK schloß sich beim *Ain* der Kehlkopfausgang so weit, daß er nur stoßweise durch die einzelnen Explosionen, welche das *Ain* zusammensetzen, geöffnet wurde. Später hat mich aber Dr. SEMELEDER, der sich längere Zeit mit der arabischen Sprache beschäftigt hatte und auch Professor HASSANS Schüler war, überzeugt, daß man noch ein *Ain* hervorbringen kann, wenn der Kehlkopf zwar nicht weit offen, aber doch

[1] Auf dem Diagramme.

[2] Die Zunge.

permanent offen ist, so daß in ihm selbst keine entsprechende Lauterzeugung mehr stattfinden kann.'

Wie gesagt, findet die Artikulation von ʿ ebenso wie diejenige der übrigen Laryngalen gleich der Artikulation der Vokale ausschließlich im Kehlkopfe statt; der Mundraum dient allen diesen Lauten bloß als Resonanzraum. Alle diese Laute erhalten verschiedene Färbung, je nachdem der Mundraum auf die Artikulation dieses oder jenes Vokals eingestellt ist. Nach diesem Tatbestande kann eine Laryngale nie ohne Begleitung eines Vokals ausgesprochen werden; so kann niemand ein *h*, oder ein *ḥ*, ein ʿ allein aussprechen, sondern immer nur in Begleitung eines durch die Resonanz des Mundraumes erzeugten Vokals: *ha*, *ḥa*, *ʿa*, *hi*, *ḥi*, *ʿi* etc. je nach der Einstellung des Mundraumes. Dadurch unterscheiden sich die Laryngalen scharf von den oralen Lauten, deren Artikulation im Mundraume zwischen einem Teile der Zunge und einem Teile des Mundraumes stattfindet. Vgl. BRÜCKE, *Grundzüge*[2], S. 148: ,Da das *Ain* als Kehlkopflaut gebildet wird, so hat es begreiflicherweise verschiedene Vokalresonanz je nach den Dimensionen und der Gestalt der Mundrachenhöhle, aber es läßt sich nicht unter allen Umständen gleich leicht bilden; am meisten neigt es zu *a*, *a*^{e}, *a*^{oe}, am wenigsten verträgt es sich mit hellem *u* und hellem *i*.' In diesem letzteren Falle wird ʿ mit dem unbestimmten Vokal *a*^{e} artikuliert und erst dann ertönt der betreffende Vokal: عُرْبَان *ʿa*^{e}*urbân*, سَبْعِين *sabʿa*^{e}*în*; vgl. *ibid.* und *SBWA phil.-hist. Cl.* XXXIV (1860), S. 333 sq. Über den vokalischen Charakter von ʿ vgl. noch in *SBWA* S. 334 sq.: ,Das ع ist tönend und zugleich eine *gutturalis vera*[1] (vgl. meine *Grundzüge*, p. 7); der Mundcanal ist vocalisch offen, es entsteht also, so lange die Gestalt des letzteren nicht für einen bestimmten Vocal eingerichtet ist, das ع mit der Resonanz des sogenannten unbestimmten Vocals. Diese geht aber, wie bekannt, je nachdem sich die Gestalt des Mundcanals verändert, durch die unvollkommen gebildeten Vo-

[1] = *laryngalis* nach der heutigen Terminologie, zum Unterschied von *gutturalis* = *velaris*.

cale mittels allmählicher Übergänge in die Resonanz der verschiedenen vollkommen gebildeten Vocale über.' Vgl. weiter über die Verbindung von ع mit *u*, *i* etc. ebenda 335 sq.

Eine dem semitischen ʿ entsprechende laryngale Continua ist den indogermanischen Sprachen nicht fremd. Hieher gehört das sogenannte *Stöd* im Dänischen, worüber vgl. Rousselot, S. 872 sqq., ferner die sogenannte Knarrstimme oder das Kehlkopf-*r*. Über den knarrenden Charakter des ع vgl. Brücke, *Grundzüge*², S. 14: ,Wenn man den erwähnten Laut[1] hervorbringt und dann mit dem Ton der Stimme in die Höhe geht, aber doch das Zittern beizubehalten sucht, so erzeugt man, unter dem Gefühle von leichtem Druck in der Kehle, einen harten, knarrenden Ton, fast wie das Knarren einer Thüre oder das Knarren eines Stiefels; dies ist das *Ain* der Araber. Dasselbe ist mit dem Blöcken der Kälber verglichen worden, und es liegt darin auch etwas Wahres, nur darf man sich unter dem *Ain* keinen thierischen, für den Occidentalen unerhörten Laut vorstellen. Ich habe das *Ain* oft genug im vocalischen Anlaute unserer deutschen Muttersprache gehört, theils von Personen, die in ihrer Aussprache affectiren, theils von solchen, die auf dem Katheder oder auf der Bühne durch Verhärtung des Timbre ihrer Stimme eine größere Tragweite zu geben suchen.' Das Kehlkopf-*r* beschreibt Brücke, *l. c.*, S. 12 sq. in folgender Weise: ,Wenn man einen immer tieferen und tieferen Ton zu singen sucht und dabei vermöge der wachsenden Abspannung seiner Stimmbänder zuletzt die untere Grenze seines Stimmumfanges überschreitet, so wird man bemerken, daß die Stimmbänder nicht mehr in der gehörigen Weise tönen, sondern in einzelnen vernehmbaren Stößen zittern und dadurch ein Geräusch hervorbringen, welches, wenn man es mit der Vocalfolge *oa oa oa* verbindet, dem Quaken der Frösche nicht unähnlich ist. Dieser Laut, den ich in meiner ersten Abhandlung Zitterlaut des Kehlkopfes benannt habe, gehört auch nicht den wahren Consonanten an, da er, wie das *h*, bereits im Kehlkopfe und nicht erst in der Mund- oder

[1] Das Kehlkopf-*r*.

Rachenhöhle gebildet wird; aber er kann einen der Consonanten, nämlich das *r*, vertreten, wie dies im Plattdeutschen, wenigstens in der Mundart von Neupommern und Rügen, in den Worten *ōrt* (Art), *wūrt* (Wort), *dūrt* (Dorothea) u. s. w. der Fall ist.'

,Der Laut wird, wie ich mich mittelst des Kehlkopfspiegels überzeugt habe, mit den wahren Stimmbändern gebildet, der Kehlkopfausgang kann dabei weit offen sein und die sogenannten oberen oder falschen Stimmbänder weit voneinander entfernt. Man kann dann das Zittern der wahren Stimmbänder leicht und deutlich beobachten. Dieses Kehlkopf-*R* der Niedersachsen ist zugleich das *soft R* der Engländer, wie es in *bird*, *beard*, *pier* und anderen Wörtern lautet. Die Angabe englischer Grammatiker und Orthoepisten, daß das *soft R* am Gaumensegel oder mittelst der Zungenwurzel hervorgebracht werde, muß ich nach meinen Erfahrungen als unrichtig bezeichnen.'[1]

Dazu vgl. JESPERSEN, *Lehrbuch der Phonetik*[2] 1913, S. 73, § 6. 14: ,Wenn die Schwingungen der Stimmbänder wiederholt dadurch unterbrochen werden, daß die Bänder zusammenstoßen, entsteht ein eigentümliches Knarren, in dem sich einzelne Stöße deutlich als ein Klappern unterscheiden lassen. Diese intermittierende Stimme wird nicht selten, besonders von trägen und beleibten Leuten, angewandt; auch von anderen in augenblicklicher Faulheit, aber besonders in gewissen ärgerlichen Stimmungen, jedoch in der Regel dann nur in einer aus einem einzelnen Wort wie *ja* oder *nein* bestehenden Antwort.' Vgl. ferner TECHMER, *Phonetik* 1880, S. 21: ,4) Knarrstimmenge, resp. Schluß mit langsamer sich wiederholenden Plosionen (strictura resp. clausurae citiores vocis clausuris tardioribus interruptae [Tab. II. 15]): Unterscheidet sich von 3) nach meinen laryngoskopischen Beobachtungen durch eine energischere laryngische wie hyperlaryngische Articulation und macht den Eindruck von musicalischen, durch Schwebungen unterbrochenen Klängen, welche dadurch knarrend werden.' *Ibid.*, S. 34, 2 d: ,Ueber-

[1] Man ersieht daraus, wie sich die einheimischen, nach subjektiven Eindrücken urteilenden Orthoepisten betreffs der Natur dieser im hinteren Teile der Sprechorgane gebildeten Laute leicht täuschen können.

trägt sich die im allgemeinen größere lebendige Kraft des Exspirationsstromes zunächst und zumeist auf die hemmenden Theile und versetzt sie in regelmäßige schnellere Schwingungen, so entstehen bruststimmartige Klänge, deren Höhe von der Zahl jener Schwingungen abhängt und die durch langsamer sich wiederholenden Schluß unterbrochen werden können (Knarrstimme).' Grützner, *Physiologie der Stimme und Sprache* 1879, S. 209: ‚Ueber die Bildung des Kehlkopf *R* herrschten verschiedene Ansichten; die laryngoskopische Beobachtung hat jedoch gelehrt, daß es durch langsames Erzittern der mehr oder weniger gespannten Stimmbänder entsteht. Dabei können dieselben zu gleicher Zeit in normaler Weise schwingen und an und für sich den gewöhnlichen Stimmton erzeugen, oder in größeren Pausen immer einmal weiter auseinander schwingen und stark zusammenschlagen, wodurch der Stimme das discontinuirliche knarrende Geräusch ertheilt wird.'

Über das Verhältnis von ʿ zum Kehlkopf-*r* vgl. noch Brücke, *Grundzüge*[2], S. 14: ‚Das *Ain* (ع) wird wie das Kehlkopf-*R* mit den wahren Stimmbändern hervorgebracht, aber während sie beim Kehlkopf-*R* mit einander genäherten Rändern und wenig gespannt von dem ausfließenden Luftstrom in schlotternde Bewegung gesetzt werden, sind sie hier aneinander gepreßt, jedoch nicht so, daß sie nicht die Luft stoßweise in kleinen Massen durchtreten ließen. Wenn man die Lippen gegeneinander preßt, so kann man durch Heraustreiben der Luft zwischen ihnen einen knarrenden Laut erzeugen. Man denke sich, die Stimmbänder spielten die Rolle, die hierbei die Lippen spielen: Dann hat man eine richtige Vorstellung von der Mechanik des *Ain*.'

ǵ

ǵ ist ebenso wie die entsprechende Tenuis ḫ eine velare Spirante, d. h. die Artikulation findet zwischen dem weichen Gaumen (velum) und dem hinteren Zungenrücken statt. Der Zungenrücken wird zum weichen Gaumen emporgehoben und bildet daselbst eine Enge, durch

welche der Exspirationsstrom passiert. Der dadurch erzeugte kontinuierliche Geräuschlaut ist *ḫ*, bzw., wenn der Artikulationsstrom durch entsprechende Einstellung der Stimmbänder tönend wird, *ġ*. Vgl. ROUSSELOT, S. 870 sq.: ‚Pour *ḫ*,[1] la langue s'affaisse vers la pointe et se soulève par le dos de façon à cacher entièrement le voile du palais; pour *ġ*, elle s'aplatit vers le milieu plus que pour *ḫ* et se gonfle vers le dos.' BRÜCKE, *Grundzüge*[2], S. 64 sq.: ‚Bei der Bildung des hintersten *χ* wird der mittlere Theil des Gaumensegels stark nach hinten und oben gegen die hintere Rachenwand hingeschoben, die hinteren Gaumenbögen nähern sich von beiden Seiten, aber so, daß zwischen ihnen noch ein Raum von etwa 1$^1/_2$ Linien Breite bleibt, die vorderen Gaumenbögen verlieren ihre Krümmung, so daß sie zwei gerade Schenkel bilden, die oben in der Mittellinie des Gaumensegels in einem fast rechten Winkel zusammenlaufen, der hintere Theil der Zunge hebt sich und legt sich an die vorderen Gaumenbögen, die Mandeln und das Zäpfchen, aber so, daß neben dem letzteren zu beiden Seiten etwas Luft hindurchströmen kann. So entsteht der tiefste und rauheste von allen *χ*-Lauten. Wir werden denselben später auch als Bestandtheil eines zusammengesetzten Consonanten kennen lernen.'

Je kleiner sich bei *ġ* die Enge zwischen dem Zungenrücken und dem weichen Gaumen gestaltet, desto mehr überwiegen die Geräusche; fällt dagegen die Enge weiter aus, so kommt der Ton mehr zur Geltung, so daß *ġ* sich dem uvularen *r* nähert, das sich von *ġ* dadurch unterscheidet, daß in der Mittellinie der Zunge eine Rinne gebildet wird, in der die Uvula frei schwingen kann, wie umgekehrt bei dem uvularen *r* die Rinnenbildung oft unterbleibt, so daß bei *r* die Geräusche so stark überwiegen, daß es mitunter vollständig in *ġ* übergeht; vgl. JESPERSEN, S. 65 sq. (§ **5**. 8) und S. 50 (§ **4**. 33).

Dieser Charakter von *ġ* und *ḫ* hat BRÜCKE veranlaßt, diese Laute als zusammengesetzte zu bezeichnen; vgl. *Grundzüge*[2], S. 144:

---

[1] Aus technischen Gründen ersetze ich die Transkription ROUSSELOTS durch die bei uns übliche.

‚Im خ, das gewöhnlich von den Abendländern *Kha* genannt wird, und dem [$\chi^3 \xi$] unserer Bezeichnung entspricht, ferner im غ, gewöhnlich *Ghain* genannt, das dem [$y^3 \varrho$] unserer Bezeichnung entspricht, scheint der Zitterlaut des Zäpfchens, das *r uvulare*, in verschiedenen Gegenden sehr verschieden stark hervorzutreten, namentlich scheint dies beim غ der Fall zu sein. Man findet es in asiatischen Ortsnamen mit *g* transscribirt, das ist die einfache Transscription für y^3, für das wir kein eigenes Schriftzeichen haben; andererseits haben es die Franzosen in dem Worte *Razzia* mit *r* transscribirt. Bei den Arabern, mit denen sie in Algier in Berührung kamen, war also der Zitterlaut so stark, daß sie in dem ganzen Consonanten ihr provençalisches *R* und nichts Anderes wiederfanden.' SBWA XXXIV (1860), S. 336 sq.: ‚Ich habe bereits in meinen Grundzügen (S. 97) erwähnt, daß das خ aus zwei gleichzeitigen Geräuschen zusammengesetzt ist: aus einem tonlosen Reibungsgeräusche, das ich als hinterstes χ bezeichnet habe, und aus einem *r uvulare*. Ich will nun hier noch die Art angeben, wie man sich diesen Consonanten, ohne ihn von einem Araber gehört zu haben, am sichersten einübt. Man bringe das deutsche *ch*, wie es in Wache lautet, vor dem Spiegel continuirlich hervor und suche dann die Zunge vom Gaumen zu entfernen, aber dabei immer noch ein *ch* oder doch einen möglichst ähnlichen Laut hervorzubringen. Hierdurch wird man genöthigt, die Articulationsstelle immer weiter nach hinten zu verlegen, und wenn dies bis dahin geschehen ist, daß man im Spiegel bei passender Beleuchtung das hinterste Ende des Gaumendaches, da wo an seinem Firste das Zäpfchen aufgehangen ist, sehen kann, so ist das Reibungsgeräusch des خ richtig. Da nun die Luft im zusammengehaltenen Strom unmittelbar an dem Zäpfchen vorüberstreichen muß, so ist es auch leicht, dies in Vibration zu setzen, ja fast leichter, als es in vollständiger Ruhe zu erhalten. Vor allem muß man aber zuerst das Reibungsgeräusch kräftig zu entwickeln suchen, denn dieses ist das eigentliche Hauptstück des Consonanten, und kann ihn viel eher ohne den Zitterlaut repräsentiren, als es der Zitterlaut, das bloße tonlose *r uvulare*, ohne Reibungsgeräusch vermag. Es ist deshalb

auch namentlich darauf zu achten, daß nicht, was bei Ungeübten wohl zuweilen geschieht, der Zitterlaut früher hörbar werde als das Reibungsgeräusch.'

,Da beide zeitlich zusammenfallen müssen, so bedingt die Doppelheit des Geräusches auch keine längere Dauer des Consonanten in seinen sprachlichen Verbindungen, sie ist in nichts von der unseres *ch* verschieden.'

,Wenn man zum خ die Stimme mittönen läßt, so wird daraus unmittelbar das غ. Auch in ihm ist das Reibungsgeräusch die Hauptsache, der Zitterlaut ist je nach dem Dialekt bald stärker, bald schwächer hörbar. In der ägyptischen Aussprache ist er schwach; dagegen muß er in Algier dem europäischen Ohre stärker auffallen, indem das *r* im neufranzösischen *razzia* bekanntlich aus غ entstanden ist.'

,Es gibt übrigens auch in der ägyptischen Aussprache Fälle, in denen sich der Zitterlaut dem Reibungsgeräusche gegenüber stärker geltend macht; so könnte man بَغْى, *injustitia*, nach deutscher Orthographie fast *barj* schreiben, wobei man im Auge zu halten hat, daß das *r* ein *r uvulare* sein muß. Also nach der in meinen Grundzügen angewandten Bezeichnung wäre zu schreiben *baϱy*[1].'

Über *ģ*, *ḫ* im Indogermanischen vgl. JESPERSEN, S. 49 sq.: ,Das Lautpaar [x, *ģ*[1]] wird am weichen Gaumen gebildet, analphabetisch $\gamma 2^i$ (oder 2^j). Im Deutschen haben wir die Laute [x] und [*ģ*], aber nur nach Hinterzungenvokalen; der erstere wird bezeichnet durch *ch*, z. B. in *ach*, *Macht*, *doch*, *Buch*, und durch *g* im Auslaut sowie vor stimmlosen Konsonanten, also in Worten wie *Tag*, *Jagd*, *Magd*, *sagte*; der letztere durch *g* im Inlaut, z. B. in *Tage*, *zogen*; nach runden Vokalen ist die Lippenrundung sehr ausgeprägt, z. B. in *Buch*, *Zug*, *zogen*. Ferner dänisches [*ģ*] in *bage* usw., [x] bisweilen in *bagt* usw.; [x] im Florentinischen für *c* zwischen Vokalen: *secolo*, *la casa*, hier oft mit so schwacher Mundartikulation, daß kaum mehr als ein [*h*] übrigbleibt. Im Spanischen findet sich [*ģ*] im Wechsel mit [*g*],

---

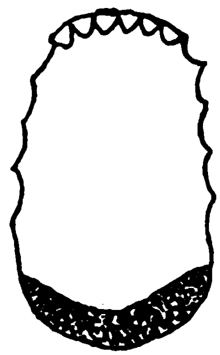
[1] Aus technischen Gründen setze ich *ģ* an Stelle der Transkription JESPERSENS.

z. B. in *gusto*; [x] entstanden aus [ʃ], das noch früher stimmhaftes [z] war, durch Weiterführung des in **4.** 2 (Schluß) besprochenen Verhältnisses in *jota, Juan* usw., im Holländischen [ǵ] in *gold, gegeven,* [x] in *schiep, echt.* Nicht selten sind diese Laute mit Zäpfchenschwingen verbunden (vgl. **5.** 8) und erhalten dadurch etwas *r*-Ar-

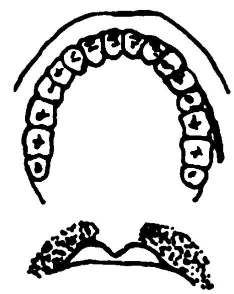
Vox interrupta clausuris tardioribus



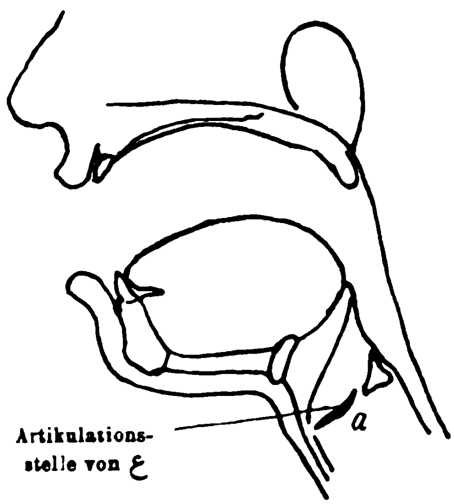
Nr. 1.



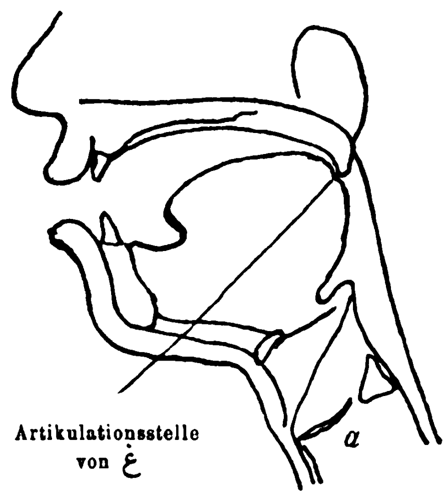
Nr. 2.



Nr. 3.



Nr. 5.



Nr. 4.

tiges. Aber auch ohne direktes Zäpfchenschwirren können diese Laute, mit Ausnahme der dänischen, an *r* erinnern, was möglicherweise nur darauf beruht, daß sie etwas weiter zurück liegen als diese ($\gamma 2^j$, dän. $\gamma 2^i$); es ist jedoch wahrscheinlicher, daß dies an der Form der Zunge gelegen ist, indem diese in der Mittellinie des Mundes etwas zusammengepreßt zu sein scheint und die Seitenränder dadurch sich nicht so dicht an die unteren Backenzähne anlegen als dies beim dänischen [x, ǵ] der Fall ist. Hierdurch entsteht also

hinten im Munde eine Entsprechung dessen, was ich oben **3**. 6 für die Zungenspitze als *βζ* beschrieben habe, und es wird deshalb analphabetisch mit demselben Symbol zu bezeichnen sein, also mit $\gamma\zeta^{i}$. So erklärt es sich, daß [*ǵ*] und *r*, während sie im Dänischen scharf auseinandergehalten werden können, im Deutschen fortwährend vermengt werden: *wagen* und *waren* werden ja (z. B. in Berlin) oft verwechselt.‘

Zum Schluß Abbildungen der Artikulationen von ʿ und *ġ* auf der vorhergehenden Seite:

Nr. 1. Die Schließung der Stimmbänder bei der Artikulation von ʿ von oben gesehen nach TECHMER **2**, Tafel II, Nr. 11; vgl. auch die Abbildung CZERMAKS zu seiner Abhandlung *Physiologische Untersuchungen mit Garcia's Kehlkopfspiegel* in SBWA XXIX (1858), math.-nat. Cl., S. 557 sqq., Taf. II, Nr. 9.

Nr. 2. Die Artikulation von *ġa* im arabischen Tlemcendialekt nach ROUSSELOT, S. 870, Fig. 559 (die dunkle Stelle auf dem in den Mund hineingelegten *palais artificiel* bezeichnet die Stelle, wo der Zungenrücken bei der Bildung der zur Artikulation von *ġ* notwendigen Enge mit dem weichen Gaumen in Berührung kommt).

Nr. 3. Die Artikulation von *ḥa* nach TECHMER **2**, Taf. IV, Nr. 1.

Nr. 4. Vertikaler Schnitt durch die Sprechorgane bei der Artikulation von ʿ (a: Stimmritze).

Nr. 5. Vertikaler Schnitt durch die Sprechorgane bei der Artikulation von *ġ* (a: Stimmritze).

Daß diese Resultate der modernen phonetischen Forschung beachtet werden müssen, scheint mir selbstverständlich zu sein und die Nichtbeachtung derselben halte ich für umso bedenklicher, als es sich um Laute handelt, die im hintersten Teile der Sprechorgane gebildet werden und daher die moderne Phonetik mit ihren vollkommeneren Behelfen jedenfalls weit besser imstande ist, die Artikulation dieser Laute richtig zu ermitteln als die altarabischen Orthoepisten, die bloß nach den subjektiven Eindrücken urteilen konnten. Aus diesem Umstande erklärt es sich, daß die Angaben der Orthoepisten über die Artikulation dieser Laute teilweise unrichtig sind

und nach den Resultaten der wissenschaftlichen Phonetik korrigiert werden müssen.

Ich will mich nun den Gründen, durch welche Herr Prof. König die Theorie vom ursemitischen ǵ stützt, zuwenden.

In allen meinen dieses Problem behandelnden Artikeln habe ich immer darauf verwiesen, daß die Theorie von einem ursemitischen ǵ ihre einzige Grundlage verliere, nachdem sich die Autorität der Transkription der LXX als hinfällig erwiesen habe und habe darauf aufmerksam gemacht, daß es notwendig wäre, andere Tatsachen anzuführen, auf welche sich diese Theorie stützen könnte, um dieselbe aufrechterhalten zu können. Nun führt Herr Prof. König in seinem Artikel eine Reihe von Gründen an, die ihm für die Existenz des ǵ im Ursemitischen zu zeugen scheinen. Herr Prof. König beansprucht wohl nicht selbst, seine Beweisführung als eine endgültige betrachtet zu sehen, er sagt ja im Anfange seines Artikels, daß es ihm zur Zeit unmöglich sei, sich mit der Frage ausführlich zu befassen. Seine Beweisführung ist wohl als eine Skizze zu betrachten, als eine Reihe von Mutmaßungen, bei denen die Tatsachen, auf welche sie sich stützen, erst nachzutragen sind. Daß es sich um bloße Mutmaßungen handelt, geht daraus klar hervor, daß überall, wo Herr Prof. König eine solche ausspricht (S. 66, Z. 6—17, S. 67, Z. 24—29, S. 68, Z. 1—11, 22—29, S. 69, Z. 27—32, S. 70, Z. 1—3, 9—18), er das Zeitwort ‚können‘ oder ‚brauchen‘ nicht entbehren kann (in 56 oben angeführten Zeilen kommen diese Zeitwörter zwölfmal vor). Die Behandlung dieser Mutmaßungen bereitet insoweit Schwierigkeiten, als sie durch gar keine Tatsachen unterstützt werden (im ganzen Artikel findet sich kein einziger Beleg). Auch sonst ist die Darstellung Herrn Prof. Königs nicht recht klar und übersichtlich, ja sie enthält, wie wir unten sehen werden, manche Widersprüche; die Unklarheit der Darstellung wird auch bedingt durch die Terminologie Herrn Prof. Königs, die sich mit derjenigen der wissenschaftlichen Phonetik nicht immer deckt. Das Grundübel ist allerdings die oben erwähnte und unten näher dargelegte Nichtbeachtung der Resultate der wissenschaftlichen Phonetik.

Nachstehend Bemerkungen zu den einzelnen Ausführungen Herrn Prof. KÖNIGS.

Auf der S. 65 seines Artikels sagt er: ‚Er spricht diese Ansicht aus, ehe er bewiesen hat, daß nicht auch die faktische Existenz des arab. *ġain* eine Stütze jener Theorie bilde.‘ Demgegenüber antworte ich folgendes. In allen meinen Artikeln, die das Problem der außerarabischen Existenz des *ġ* behandeln, habe ich klar und deutlich die Überzeugung ausgesprochen, daß das *ġ* sich ausschließlich im Arabischen sekundär aus ع entwickelt habe. Ich habe in meinen Artikeln: *Die Wurzel rʿ in den semitischen Sprachen* in ZA **25**, 114 sqq., *Zur Etymologie von* עדר — غدر, ibid. **27**, 309 sqq., *Zur Etymologie von* بلغ in WZKM **27**, 1 sqq., עָפָר — עֹפֶר in OLz **16**, 250 sqq., *Zur Etymologie von* غضب in ZA **28**, 280 sqq. eine Reihe von arabischen غ-Stämmen angeführt, bei denen sich diese sekundäre Entwickelung positiv feststellen läßt und werde dieselbe auch für andere غ-Stämme beweisen. Ich mache Herrn Prof. KÖNIG auf meine These von ع > غ, auf die in meinen Artikeln angeführten Tatsachen sowie auf die Notwendigkeit, denselben gegenüber Stellung zu nehmen, aufmerksam. Der nächstfolgende Satz seines Artikels: ‚Er leistet diesen Beweis auch hinterher nicht positiv, sondern berührt ihn nur in Form einer Frage‘, entspricht somit nicht den Tatsachen. Die ‚faktische Existenz des arab. *ġain*‘ bildet angesichts der allgemein nicht beachteten Tatsache, daß sich der sekundäre Übergang von ع > غ massenhaft nachweisen lasse, unter solchen Umständen keine Stütze für die Theorie vom ursemitischen *ġain*. Ein positiver, d. h. auf Tatsachen sich stützender Beweis für diese Theorie ist auch durch den Artikel Herrn Prof. KÖNIGS nicht erbracht worden. Ich wiederhole nochmals ausdrücklich, daß man sich mit der klar zutage liegenden Tatsache des Überganges von ع > غ im Arabischen, die sich mit der Theorie vom ursemitischen *ġ*, die den umgekehrten Übergang von *ġ* > ʿ voraussetzt, im direkten Widerspruche befindet, auseinandersetzen muß und die Nichtbeachtung derselben die ernste Behandlung des Problems unmöglich macht.

In meinem Artikel in d. Z. **26**, 99 habe ich das Auffallende der Tatsache hervorgehoben, daß ǵ in keiner semitischen Sprache mit Ausnahme des Arabischen graphisch ausgedrückt worden sei, obwohl das semitische Alphabet für weit feinere Lautnuancen besondere Zeichen geschaffen habe (*s*, *ṣ*; *k*, *ḳ*; *t*, *ṭ* etc.). Diese meine mir selbstverständlich erscheinende Einwendung bezeichnet Herr Prof. König in seinem Artikel S. 66 als absolut nicht ausschlaggebend. Der Grund dieser Ablehnung ist im folgenden Satze enthalten: ‚Denn zunächst lagen die von ihm beispielsweise angeführten Lautmodifikationen alle in derselben Linie und konnten daher durch ihren gemeinsamen emphatischen Charakter sich so stark als eine besondere Reihe geltend machen, daß für ihre Darstellung besondere Buchstaben gewählt wurden.‘ Diesem Satze Herrn Prof. Königs gegenüber eine Stellung einzunehmen ist mir aus dem Grunde unmöglich, weil mir derselbe vollkommen unverständlich ist. Es ist mir unklar, (1) was Herr Prof. König unter dem Liegen der Laute auf derselben Linie verstehe und auf welche phonetischen Tatsachen er diese seine Behauptung stütze, (2) auf welche phonetischen und lautgeschichtlichen Tatsachen er die Behauptung stütze, daß sich die Laute *ṣ*, *ḳ*, *ṭ* als eine besondere Reihe geltend machen, (3) was er unter dem gemeinsamen emphatischen Charakter dieser Laute verstehe und (4) wie alle diese, vorläufig allerdings höchst unbestimmten Umstände ein Argument für die Existenz des ǵ im Ursemitischen darstellen können. Der vollständige Mangel an sachlichen Belegen in dem Artikel Herrn Prof. Königs macht sich bei diesem Satze besonders fühlbar.

Wie aus dem Folgenden hervorgeht, ist das oben angeführte Argument Herrn Prof. Königs als eine nicht über jeden Zweifel erhabene Hypothese anzusehen. ‚Aber sollte dieser Umstand es auch nicht erklärlich machen können, daß für den besonderen Laut ǵ, falls er im Ursemitischen existierte, kein eigener Buchstabe geschaffen wurde, so könnte man noch an eine andere Erklärung dieser Tatsache denken.‘ Die nun folgende andere Erklärung Herrn Prof. Königs lautet: ‚Die besondere Lautnuance, die durch ǵ von vornherein

hätte bezeichnet werden können, konnte weniger distinkt und konstant, als z. B. die des emphatischen *ṣ* neben dem gewöhnlichen *s* sein.' Diese Hypothese Herrn Prof. Königs steht im Widerspruche mit den tatsächlichen Verhältnissen. Es ist bekannt, wie konstant das arabische *ḍ* ist und wie oft und leicht dagegen *s* und *ṣ* in allen semitischen Dialekten verwechselt werden, wie es bei diesen beinahe identischen Lauten ganz gut erklärlich ist. Über den Wechsel zwischen *s* und *ṣ* im Arabischen vgl. Sacy, *Gram. arabe*[1] 1, 21 sq.; für Dialekte vgl. z. B. Willmore, *The spoken Arabic of Egypt*, 13 sqq., 17, Stumme, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis* 203, Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte* 1, xix (,der überaus oft vorkommende Wechsel zwischen س und ص'), für das Äthiopische Dillmann-Bezold, *Gram. d. äth. Sprache* 57 etc., etc. Daß das Urteil Herrn Prof. Königs über *ḍ* als eine weniger distinkte und konstante Lautnuance nicht als ein definitives zu betrachten ist, geht daraus hervor, daß er auf der S. 69 dasselbe *ḍ* als einen stärkeren oder signifikanteren Laut bezeichnet. Ich möchte noch den Satz ,falls er im Ursemitischen existierte' hervorheben, da ich darin die Anerkennung der Annahme, daß die Existenz des *ḍ* im Ursemitischen doch nicht über alle Zweifel erhoben ist und somit eine für mich erfreuliche Annäherung der beiderseitigen Standpunkte erblicke.

Im nun folgenden Absatze ist die Definition der Laute *ʿain* und *ġain* enthalten. Wie oben gesagt, hält sich Herr Prof. König dabei einzig und allein an die arabischen Orthoepisten, an ihre Terminologie und an ihre Definitionen. Aus den oben dargelegten Gründen müssen deshalb die hier enthaltenen Ausführungen korrigiert werden. Es ist unrichtig, daß ع mit bloß einander genäherten Stimmbändern hervorgebracht werde. Die Stimmbänder werden, wie oben gesagt, im Gegenteil fest geschlossen, so daß sie vom Luftstrom gewaltsam gesprengt werden müssen und die Artikulation erfolgt dann in der oben dargelegten Weise. Aus diesem Grunde ist es auch vollkommen unrichtig, vom unfertigen Stimmritzenverschluß des ع (S. 67) zu sprechen. Die Laute *l*, *r*, *n*, *m* mit ʿ zu einer Kategorie zusammenschließen konnten nur die arabischen Orthoepisten,

die keine Ahnung von der vollkommen disparaten Natur des ع und der Laute *l*, *r*, *n*, *m* hatten. Eine Kategorie der mittleren, d. h. zwischen Verschluß- und Engelauten in der Mitte liegenden Laute, kennt die wissenschaftliche Phonetik nicht. Aus einem Verschlußlaut wird selbst bei der minimalen Lockerung des Verschlusses sogleich ein Engelaut. Die von Herrn Prof. KÖNIG im folgenden angezweifelte Definition WALLINS ist vollkommen richtig und stimmt mit den oben dargelegten Resultaten der phonetischen Forschung überein. Diesen Resultaten gegenüber kann aus den oben dargelegten Gründen der Umstand, daß die arabischen Orthoepisten غ zu den Zungenlauten nicht rechnen, nicht ausschlaggebend sein; hier liegt einfach ein Irrtum der Orthoepisten vor. Herr Prof. KÖNIG schreibt am Ende dieses Absatzes: ‚Aus eben demselben Grunde ist mir auch fraglich, ob غ mit R. (S. 103) als eine „velare" (am Gaumensegel gebildete) Spirans bezeichnet werden kann.' Ich habe aber doch nicht die Definition von غ als einer velaren Spirans zuerst aufgestellt und bin nicht der einzige, der غ als eine velare Spirans bezeichnet, wie man nach den Worten Herrn Prof. KÖNIGS urteilen könnte. Herr Prof. KÖNIG kann ja z. B. in BROCKELMANNS *Grundriß* 1, 44 lesen: ‚i. zwei am Gaumensegel gebildete Reibelaute (velare Spiranten), ein stimmhaftes ǵ und ein stimmloses ḫ.' Warum schreibt Herr Prof. KÖNIG ‚velare' in Anführungszeichen? Auf diese Weise wird doch der Eindruck erweckt, als ob dieser ernste und sachlich vollkommen berechtigte Termin falsch und unerhört wäre.

Im folgenden Absatze sagt Herr Prof. KÖNIG: ‚Ich habe immer geurteilt, daß das ع wesentlich einen Kehlkopfdruck bezeichne.' Dieser Satz ist auch vom Standpunkte der elementaren Gesetze der Akustik unrichtig. Durch bloßen Druck auf einen Körper kommt gar kein Laut zustande, davon kann sich doch jeder durch ein einfaches Experiment, indem man auf einen beliebigen Körper einen Druck ausübt, überzeugen. Jeder Laut wird durch Schwingungen eines Körpers hervorgebracht und so kommt ع durch die oben beschriebenen Schwingungen der Stimmbänder zustande. Wenn also ein Laut ein ‚bloßer Kehlkopfdruck' (S. 70) genannt wird, so wider-

spricht dieser Termin den elementaren Grundsätzen nicht nur der Phonetik, sondern auch der Akustik im allgemeinen.

Im Anschluß an diesen Satz unternimmt Herr Prof. KÖNIG in der Anmerkung[2] den Versuch, seine unrichtige von mir bemängelte Definition von ع als eines ‚näher am Kehlkopfe' gebildeten Lautes zu rechtfertigen, indem er sagt, er habe damit ‚in der Kehlkopfgegend' gemeint. Gegenüber diesem Versuch genügt es wohl zu konstatieren, daß, wenn ein Laut im Kehlkopfe gebildet wird, man von ihm nicht sagen könne, er werde näher am Kehlkopfe oder in der Kehlkopfgegend gebildet und daß die Gleichsetzung von in = näher an = in der Gegend von unlogisch sei.

Die nunmehr folgende Definition von غ ist eine äußerst vage und bringt gar nicht zum Ausdruck, welche Sprechorgane an der Artikulation von غ beteiligt sind. Zum Glück kennen wir die Artikulation von غ weit genauer, als man nach dieser Definition annehmen könnte. Ein غ wird gar nicht ‚hervorgepreßt', sondern ganz normalerweise artikuliert.

Wie aus der oben angeführten wissenschaftlichen Definition von غ hervorgeht, kann bei der velaren Spirans *ġ* entweder das Geräusch oder der Ton überwiegen, je nachdem sich der Zungenrücken mehr oder weniger dem Velum nähert; im letzteren Falle nähert sich *ġ* dem uvularen *r*. Solche kleinen Variationen eines und desselben Lautes, dessen Grundcharakter dadurch nicht tangiert wird, kommen überall vor. Wir wissen, wie verschieden *g* im Deutschen ausgesprochen wird: als Explosiva oder als Spirans (s. oben); bei der spirantischen Aussprache von *g* finden wir dieselben dem uvularen *r* ähnlichen Varianten wie beim arabischen غ vor; vgl. die oben zitierten Worte JESPERSENS l. c., S. 49 sq.: ‚So erklärt es sich, daß *ġ* und *r*, während sie im Dänischen scharf auseinandergehalten werden können, im Deutschen fortwährend vermengt werden: *wagen* und *waren* werden ja (z. B. in Berlin) oft verwechselt.' Nun nennt Herr Prof. KÖNIG einzig aus dem Grunde, daß bei غ auch solche Varianten vorkommen, غ einen unbestimmten und nicht recht faßbaren Laut und behauptet, daß die älteste Sprache nicht dazu fortzuschreiten brauchte,

daß sie zur Bezeichnung von *g* einen besonderen Buchstaben schuf. Folgerichtig müßte man also annehmen, daß auch die deutsche Sprache dazu nicht fortzuschreiten brauchte, daß sie zur Bezeichnung von *g* einen besonderen Buchstaben schuf und da bekanntlich bei jedem Laute in jeder Sprache immer die Aussprache sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Hinsicht zu einem gewissen Grade variiert, welche Tatsache ja die Grundlage allen Lautwandels ist, so müßte man in konsequenter Befolgung des von Herrn Prof. KÖNIG aufgestellten Prinzips annehmen, daß überhaupt jede Lautbezeichnung und also jedes Alphabet überflüssig sei. Daß übrigens das Urteil Herrn Prof. KÖNIGS von غ als einem unbestimmten und nicht recht faßbaren Laut nicht als definitiv anzusehen ist, geht daraus hervor, daß er S. 69 unten denselben Laut als einen stärkeren oder signifikanteren Laut bezeichnet (cf. schon oben).

Weiter sagt Herr Prof. KÖNIG: ‚Dann ist aber das arabische Alphabet, indem es diese Lautnuance gleich anderen Nebenlauten (cf. ث etc.) durch einen diakritischen Punkt zur graphischen Darstellung brachte, mit seinem غ doch ein Hinweis auf einen längst vorhandenen (ursemitischen) Laut.‘ Ich möchte zuerst bemerken, daß mir vom Standpunkte der von Herrn Prof. KÖNIG verteidigten Theorie von einem ursemitischen *ġ* aus inkonsequent zu sein scheint, von غ als einem Nebenlaut zu sprechen (weiter unten wird غ ausdrücklich als ein Nebenlaut zu ع genannt). Vom Standpunkte dieser Theorie aus muß doch غ als vom Anfang an selbständig neben ع existierend anerkannt werden; die غ-Stämme werden ja als selb ständig neben ع-Stämmen existierend von dieser Theorie von den ع-Stämmen auseinandergehalten, wobei allerdings die überaus zahlreichen Übergänge von ع in غ im Arabischen nicht beachtet werden. Sodann, wie kann man denn behaupten, daß das arabische Alphabet, indem es die Lautnuance *ġ* durch einen diakritischen Punkt zur graphischen Darstellung brachte, mit seinem غ ein Hinweis auf einen ursemitischen Laut sei? Wenn in einem Alphabet aus einem Buchstaben ein anderer sekundär differenziert wird, der sich vom ursprünglichen bloß durch ein diakritisches Zeichen unterscheidet, so

ist doch die natürlichste Annahme, daß diese Entstehung eines sekundären Buchstaben durch die Entstehung eines sekundären Lautes bedingt worden sei. Wenn man dann diese sekundäre Entstehung auch positiv beweisen kann, wie es hier der Fall ist, so ergibt sich der natürliche Standpunkt von selbst. Herr Prof. KÖNIG sagt: ‚Wie schwierig wäre doch auch die Annahme, daß alle die arabischen Worte mit eigenartiger Bedeutung, die ein *Ghain*[1] besitzen, erst in einer sekundären Ausbildung des Wortschatzes geschaffen worden wären!‘ Wie leicht man sich in dieser Beziehung täuschen kann, habe ich in dem Artikel עֹפֶר-עָפָר OLz **16**, 250 sqq. gezeigt, wo ich auch meinen Standpunkt gegenüber ähnlichen Einwendungen präzisiert habe.

Nun lesen wir weiter: ‚Für die außerarabische Existenz eines solchen Nebenlautes von *ʿain*, nämlich *ghain* und ähnlich, sprechen nun aber doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auch die Transskriptionen, die ע-haltige Wörter im Griechischen gefunden haben.‘ Über die Bezeichnung von غ als eines Nebenlautes zu ع habe ich oben gehandelt. Wie es sich mit der Transkription der LXX verhält, geht aus meinem Artikel in ZA klar hervor. Das biblische ע wird ganz promiscue durch γ transkribiert ohne jede Rücksichtnahme auf die Transkription der LXX, dasselbe Wort wird einmal mit, das andre Mal ohne γ transkribiert, ein ע, das dem arabischen غ entspricht, wird überaus oft ohne γ und umgekehrt ein dem arabischen ع entsprechendes ע durch γ transkribiert. Dieselben Verhältnisse finden wir, wie ich in BZ **11**, 342 sqq. gezeigt habe, bei der Transkription von ע im Assyrischen durch *ḫ*, wobei sich die assyrische Transkription mit der griechischen gar nicht deckt. Will man voraussetzen, daß es möglich gewesen wäre, daß ein *ġ*, ein mit dem deutschen *g* fast identischer Laut, nicht gehört und nicht wiedergegeben worden wäre, so muß man auch als möglich hinnehmen, daß deutsche Wörter wie *Gabe*, *geben*, *Gegend* durch *ʾabe ʾeben*, *ʾeʾend* transkribiert werden könnten. Ich habe in meinem Artikel auf Grund der Ausgabe TI-

[1] Von nun an transkribiert Herr Prof. KÖNIG غ durch *gh*, nachdem er es in der ersten Hälfte seines Artikels durch *ġ* transkribiert hat.

schendorffs gezeigt, welches Chaos in der Transkription von ע durch die LXX herrscht; wollte man andere Ausgaben daraufhin untersuchen, so würde sich dieses Chaos noch vermehren.

Ich möchte jedoch noch die Worte Herrn Prof. Königs ‚*ghain* und ähnlich‘ hervorheben, und zwar aus dem Grunde, weil mir in diesen Worten die Anerkennung zu liegen scheint, daß die griechische Transkription doch einen anderen Laut wiedergeben könne als einen mit dem arabischen غ identischen. Von hier aus zu meiner Annahme, daß das griechische γ und das assyrische ḫ nur das in ihrer ursprünglichen Stärke ausgesprochene ʿ wiedergebe, ist dann der Weg nicht mehr so weit. Wenn also im folgenden Herr Prof. König sagt: ‚Aber die Aussprache des hebräischen ע, das ursprünglich einem *ghain* entsprach, braucht sich nicht in allen Worten gleichmäßig erhalten zu haben‘, so darf ich wohl diesen Worten gegenüber einwenden, daß 1) man bei einer sprachwissenschaftlichen Diskussion gegenüber Tatsachen wieder nur Tatsachen, nicht aber solche allgemeinen Sätze anführen sollte und 2) nach Herrn Prof. König selbst es nicht ganz sicher sei, ob das griechische γ einen mit dem arabischen غ identischen Laut wiedergebe (s. noch u.). Ich möchte noch hervorheben, daß die in diesem Absatze enthaltenen Mitteilungen über die Resultate meiner Untersuchung in ZA **21**, 293 sqq. den Sachverhalt nicht ganz vollständig und richtig wiedergeben.

In meinem Artikel in d. Z. **26**, 96 sqq. habe ich Herrn Prof. König darauf aufmerksam gemacht, daß غ kein Kehllaut sei und deshalb von einem die Kehllaute betreffenden Prozesse keine Ausnahme bilden könne, wie er in seinem Wörterbuche S. 309 behauptet. Herr Prof. König wiederholt nun diesen unrichtigen Satz in seinem Artikel in d. Z. noch einmal wörtlich, wobei es gewiß niemandem klar sein kann, wie dieser Satz ein Argument für die Existenz des غ im Ursemitischen bilden könne, um so weniger, als es nach wie vor unklar bleibt, was eigentlich unter der ‚Veränderung der Potenz der Kehllaute‘ verstanden werden soll. Meine Behauptung, daß sich an den von Herrn Prof. König zitierten Stellen keine Belege für diesen Prozeß befinden, muß ich trotz des Einspruches Herrn Prof.

KÖNIGS aufrechhalten und ersuche den Leser, die betreffenden Stellen des *Lehrgebäudes* daraufhin nachzuprüfen.

Herr Prof. KÖNIG meint, ‚daß *ghain* zu den Kehllauten im weiteren Sinne gehört, die man in Kehlkopflaute (Laryngale) und etwa Schlundlaute (Faukale) zerlegen kann'. Dagegen halte ich für notwendig, folgendes einzuwenden: 1) Die Benennung Schlundlaute (Faukale) ist äußerst vag und unbestimmt, dagegen wird durch den wissenschaftlichen Termin Velare richtig der Ort der Artikulation bezeichnet und deshalb ist er der Benennung Faucale vorzuziehen. 2) Die velaren Laute *ġ* und *ẖ* gehören zu den oralen Lauten, unterscheiden sich, wie aus den obigen Definitionen von *ġ* und ʿ hervorgeht, scharf von den Laryngalen und aus diesem Grunde muß man sie um so eher auseinanderzuhalten suchen, als der auch von Herrn Prof. KÖNIG geteilte Irrtum von غ und خ als Nebenlauten zu ع und ح allgemein verbreitet ist. 3) Der Einteilung Herrn Prof. KÖNIGS: Kehllaute = Kehlkopflaute + Schlundlaute, wonach Kehllaute als übergeordnete Klasse und Kehlkopflaute und Schlundlaute als untergeordnete, in der Klasse Kehllaute enthaltene Gruppen zu betrachten sind, widerspricht die im Satze: ‚Weil dieser Prozeß der Veränderung der Kehlkopf- und Kehllaute also eine Tatsache ist, so kann er auch in bezug auf den Laut *ghain* eingetreten sein' auf derselben Seite unten enthaltene Einteilung, wo Kehlkopflaute als eine von den Kehllauten verschiedene Klasse von Lauten behandelt werden. Setzt man die Einteilung von S. 69 oben: Kehllaute = Kehlkopflaute + Schlundlaute in die Einteilung von S. 69 unten Kehlkopflaute + Kehllaute, so erhält man die Einteilung: Kehlkopflaute + (Kehlkopflaute + Schlundlaute).

Zu dem nun Folgenden: ‚Auch abgesehen davon . . . .' bis Ende des Absatzes bemerke ich, daß alles, was hier gesagt wird, hieher nicht gehört. Der Wechsel *ḳ* — *ḥ*, ʾ und der Wechsel zwischen ע und ק hat mit dem Verhältnis von ع — غ nichts zu tun; ebenso hat غ, da es, wie oben gesagt, kein Kehllaut ist, mit dem Reduzieren der Kehllaute, von dem Herr Prof. KÖNIG im folgenden spricht, nichts zu tun.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der nun folgende Satz: ,Weil dieser Prozeß der Veränderung der Kehlkopf- und Kehllaute also eine Tatsache ist, so kann er auch in bezug auf den Laut *ghain* eingetreten sein' auf unrichtiger Grundlage ruht und natürlich verhält es sich genau so mit dem folgenden Satze: ,Deshalb brauchen auch die Griechen bei einem solchen ע, das ursprünglich *gh* oder einem ähnlichen Laute entsprochen hat, zum Teil nicht mehr diesen stärkeren oder signifikanteren Laut gehört zu haben.' Von dem Widerspruche der Worte ,stärkeren oder signifikanteren Laut' mit anderen Äußerungen Herrn Prof. KÖNIGS in diesem Artikel habe ich oben gesprochen. Auch hier sehe ich in den Worten ,oder einem ähnlichen Laute' die Anerkennung der Möglichkeit seitens Herrn Prof. KÖNIGS, daß das griechische γ einen anderen Laut als das arabische غ wiedergebe. Die Worte ,zum Teil' sind allerdings unklar und müssen erst näher erklärt werden, um eine Stellungnahme zu ermöglichen.

Weiter sagt Herr Prof. KÖNIG: ,Umgedreht können sie auch bei manchem bloßen Kehlkopfdruck[1] (*ʿain*) einen *g*-artigen Laut gehört zu haben meinen und können daher ihren Gehöreindruck durch γ wiedergegeben haben.' Hier tritt Herr Prof. KÖNIG ausdrücklich meiner Ansicht bei. Wenn er durch die Worte ,bei manchem Kehlkopfdruck' diese Ansicht nur teilweise gelten läßt, so bleibt es noch zu erklären, warum sie nicht überall gelten könne. Diese Erklärung bietet der folgende Satz: ,Dies Urteil erscheint mir, da nun einmal *ʿain* und *ghain* im Arabischen nebeneinander existieren und viele Wörter mit verschiedenen Bedeutungen voneinander scheiden, natürlicher zu sein, als daß γ der griechischen Transkription auf bloßes Verhören zurückgeführt werde', nicht. Im vorhergehenden Satze läßt Herr Prof. KÖNIG dieses ,Verhören' wenigstens teilweise gelten, hier aber hält er es für unnatürlich. Herr Prof. KÖNIG versteht aber den Grundgedanken meiner Erklärung überhaupt nicht; es handelt sich um gar kein Verhören, sondern um das Unver-

[1] Über diesen Termin vgl. oben.

mögen, einen der griechischen Sprache vollkommen fremden Laut durch die Mittel des griechischen Alphabets genau wiederzugeben. Auch hier unterläßt es Herr Prof. KÖNIG, sich mit der Möglichkeit der sekundären Entwickelung von غ aus ع auseinanderzusetzen. Im übrigen verweise ich wieder auf meinen oben zitierten Artikel in OLz **16**, 250 sqq. Herr Prof. KÖNIG schreibt weiter: ‚Das Zitieren von Sätzen PAULS (Rů., S. 104) kann kein anderes Urteil begründen. Die Richtigkeit seiner Beobachtungen wird von mir zwar nicht bestritten, aber sie brauchen nicht in allen Fällen zu gelten, und der Fall mit dem γ in jenen griechischen Transkriptionen hebräischer Wörter muß auch schon wegen des teilweisen Parallelgehens des arabischen *ghain* als ein eigenartiger gelten.‘ Wenn das hebräische ע durch die LXX promiscue mit und ohne γ transkribiert wird, so ist selbstverständlich nichts natürlicher, als daß in einer Reihe von Fällen die Transkription mit γ zufällig dem arabischen غ entspricht; im Gegenteil, gäbe es dieses teilweise Parallelgehen nicht, dann müßte dieser Fall als ein eigenartiger gelten. Hiemit fällt das im oben zitierten Satze enthaltene Urteil in sich zusammen.

Zum Schluß sagt Herr Prof. KÖNIG: ‚Auch müssen doch die Griechen der LXX in manchen hebräischen Wörtern einen dem γ ähnlichen Laut gehört haben und dazu würde ihnen nicht so wahrscheinlich ein Anlaß gegeben worden sein, wenn in dem Hebräischen ihrer Zeit mit ע gar niemals ein dem γ ähnlicher Laut bezeichnet worden wäre.‘ Hier behauptet Herr Prof. KÖNIG Wort für Wort genau dasselbe wie ich. Gewiß ist es ein dem griechischen γ akustisch ähnlicher Laut gewesen, den die LXX durch ihr γ wiedergegeben haben, nur ist es aber kein arabisches غ gewesen, sondern ein stark artikuliertes laryngales ʿ. Diese Annahme liegt um so näher, als wir die Transkription von ʿ durch *g* auch sonst nachweisen können; vgl. meinen Artikel in ZA **21**, 293 sqq.

Ich will nun meine These noch einmal klar formulieren. Sie lautet:

1. Ein *ġ* hat es weder im Ursemitischen, noch in einzelnen semitischen Sprachen mit Ausnahme des Arabischen gegeben.

2. Das arabische غ hat sich sekundär im Sonderleben der arabischen Sprache entwickelt.

Diese These stütze ich auf folgende Tatsachen:

1. $\dot{g}$ ist von allen semitischen Sprachen graphisch bloß im Arabischen ausgedrückt worden.

2. Die Transkription der LXX durch γ, die einzige Grundlage für die Theorie vom außerarabischen $\dot{g}$, kommt, ebenso wie die assyrische Transkription durch $\underset{\smile}{h}$, für die Entscheidung der Frage der außerarabischen Existenz von $\dot{g}$ gar nicht in Betracht.

3. Der sekundäre Übergang von ع in غ läßt sich im Arabischen massenweise nachweisen.

Ich habe im vorliegenden Artikel an mehreren Orten Gelegenheit gehabt, die für mich erfreuliche Annäherung meines Standpunktes mit demjenigen Herrn Prof. Königs konstatieren zu können. Indem ich Herrn Prof. König bitte, die in meinem Artikel enthaltenen Tatsachen in freundliche Erwägung zu ziehen, darf ich wohl die Hoffnung aussprechen, daß die vollständige Einigung der beiderseitigen Standpunkte nicht lange auf sich warten lassen wird.

Iranische Parerga.

Von

Heinrich F. J. Junker.

1. Dialektwörter im PahlavīFrahang.

Im *Frahang i pahlavīk*[1] kommt im 11. Kapitel das Heterogramm [Pahlavi] vor, das — mit Ausnahme einer Hds., die [Pahlavi] hat, das aber durch [Pahlavi] päzandiert ist, — durch [Pahlavi] *brātar* ‚Bruder' erklärt wird. [Pahlavi] in U_5 könnte schließlich auch *brātar* meinen mit [Pahlavi] in *r*-Bedeutung, wie in [Pahlavi] *miϑr*, [Pahlavi] *ōhrmazd*, [Pahlavi] *apārīk* u. a. Im Frahang steht: [Pahlavi] . [Pahlavi] . [Pahlavi] . [Pahlavi], wo man [Pahlavi] als Heterogramm von [Pahlavi], und [Pahlavi] als solches von [Pahlavi] nehmen kann, aber auch [Pahlavi] allein als Heterogramm annehmen darf, sodaß dann [Pahlavi] und [Pahlavi] Pseudoheterogramme wären, die — mit [Pahlavi] — ihre Ausdeutung in [Pahlavi] fänden. Für letztere Annahme kann man geltend machen 1) daß die Hdss. Heterogramm und Eteogramm nicht durch Einschließen in Interpunktionszeichen gruppenweise abtrennen, wie dies in der Ausgabe durchgeführt worden ist; 2) daß die Hds. O[2], die nach Art der neupersischen Wörterbücher die Eteogramme durch einen darüber gesetzten Querstrich in roter Tinte auszeichnet, auf gleiche Weise zu erkennen gibt, daß sie [Pahlavi] für das Eteogramm und alles auf [Pahlavi] Folgende als Heterogramm ansieht. Dagegen läßt sich einwenden 1) daß über [Pahlavi] ein roter Querstrich vergessen sein könnte, wenngleich, wie der Augenschein lehrt, dies sonst in der Hds. nirgend der Fall ist; 2) daß die alphabetisch geordneten, jüngeren Frahange [Pahlavi] als Heterogramm

[1] HFJJunker The Frahang i Pahlavīk. 1912, S. 54.

[2] s. Fp. 10, oben.

ansehen. So zeigt das von CSALEMANN in Anschluß an seinen Text des Fp. veröffentlichte Frahang die Formen . — also grade in der Aufeinanderfolge, wie im Fp. — die beide durch برادر erklärt werden und als Randschrift weiter das sonst nicht vorkömmliche , d. i. , mit der Erläuterung برادران. In der Unvalla-Hds. Nr. 7, s. Fp. 11, wird ebenfalls sowohl, als durch برادر übersetzt. Das beweist zum mindesten, daß den Pārsengelehrten wenigstens der jüngeren Zeit als Heterogramm galt. Daß sich im Fp. findet, darf wohl überdies als Hinweis angesehen werden, daß man die Schreibung in Pahlavīschrift kannte, aber auch in älterer Zeit durch das deutlichere oder برادر erklärte. Daß anderseits *brāt* meint, geht daraus hervor, daß sich daneben (so DkM. *537*. 14; cf. WZKM. *20*. 238 ff., wo statt steht) findet. In PT. *1*. 28. 11 kommt *hambrātarān* vor: *u pa čatrang u nēvartaxšēr u haštpāδ kartan hač hambrātarān frāčtar hom* ‚und beim Schachspiel und Nēvartaxšēr und Haštpāδ bin ich von den Genossen der trefflichste.' Jedenfalls heißt *hambrātar* ‚Genosse', nicht etwa ‚(Mit-)Bruder', denn einen solchen besaß der Rētak nicht, vgl. § 6: *bē man ēnīh an pus nē būt.* Im Hinblick auf die angeführte Stelle wird man wohl auch V. *4*. 44 *hambrāt* und nicht *hamhax* zu lesen haben, und es wird , s. EWWEST GlInd. 32, *hambrātakān* sein. Demgegenüber kann ich dem Umstand nicht große Bedeutung beimessen, daß V. *4*. 44 *brāϑra vā haxaya vā* durch wiedergegeben wird. Warum, wenn **hax(ak)* zu lesen wäre, dann nicht ? Und wozu *ham-*?

Ist aber das Heterogramm zu , so ist auffällig, daß letzteres durch wiedergegeben wird. Es muß mit eine besondere Bewandtnis haben. In der Tat wissen die PahlavīWörterbücher und die PahlavīTexte, soweit ich sie kenne, von einem an Stelle von nichts. Nur zwei Ausnahmen kommen vor: 1) Die eine macht das *Vičīrkart i dīnīk*[1], das 1848 in Bombay erschien. Dieser Pahlavī-Spätling ist apokryph. Ich finde darin folgende Stelle auf S. 26:

[1] HFJJUNKER SHeidelbergAW. 1912, 15. Abh., S. 26.

[Pahlavi] *u Porušasp u ⁺Ārāst har dō brātar būt hēnd.* Mit [Pahlavi] ist *Ārāstya-*[1] gemeint. [Pahlavi] kann nichts anders sein als [Pahlavi] und ist, wenn nicht Schreibfehler des Kompilators, eine bloße Schreibvariante in der Fp.-Hds., die ihm vorlag. 2) Die zweite Ausnahme macht ein Text (Pü. zum *Xᵛaršēt Nyāyišn*), der im Cod. Monac. Zend. 49 steht, und [Pahlavi] neben anderen seltenen Heterogrammen aufweist[2]. ‚Der Übersetzer oder der Schreiber hat sich offenbar auf seine Kenntnis des Frahang was zu gute getan.'

Man hat schon darauf hingewiesen, daß [Pahlavi] schwerlich ein semitisches Wort ist wie der Durchschnitt der Heterogramme. Vielmehr handelt es sich um ein Pseudoheterogramm, ein seiner Undeutlichkeit wegen zu den Fremdschreibungen gestelltes iranisches Wort, zu dem man einen Anklang in afγ. *vrōr* fand.[3] Eine Identität besteht jedoch, so wie die beiden Wörter vorliegen, nicht. Man wird aber durch den Vergleich auf das Gebiet des Dialektischen gewiesen.

Afγ. *vrōr* ‚Bruder', woneben *mōr* ‚Mutter', geht auf ein urafγ. **wrår* zurück. Daneben stehen die Pāmirdialekte mit den Formen: š. *wⁱråd*, sq. *wrōd*, yd. *wråi*[4], m. *wⁱrå'yⁱ*[5], w. *wrüt*[6], sg. *wurd.* Um ihr Verhältnis zu einander zu kennzeichnen, kann man ein urpāmir. **wråδ* konstruieren. Die Wåxīform *wrůt* ist wegen ihres *-t* schwierig. Es kann vielleicht altes *-t-* vorliegen. Ein paralleles Beispiel wäre *δit* ‚Rauch', s. GEIGER GIrPh. *1* b. 299.

Das ebenda angeführte Beispiel *mörtk* ‚tot' gehört unter § 28, 2. PDw. *napůs* scheint **napůt* zu meinen. Man kann in Übereinstimmung mit GEIGER GIrPh. *1* b. 300, Anm. 2, annehmen, daß np. *navāsa* die Umbildung von **napůt* zu *napůs*

---

[1] CHBARTHOLOMAE AirWb. 335.

[2] Die Kenntnis dieser Tatsache verdanke ich der Liebenswürdigkeit Prof. BARTHOLOMAES, der mir die Aushängebogen seines im Druck befindlichen Katalogs der Monacenses zugänglich machte. S. BARTHOLOMAES Katalog S. 20, Z. 30.

[3] Vgl. Fp. 103 a.

[4] So wohl GIrPh. *1* b. 297 zu lesen; eventuell zu *wråi* gekürzt.

[5] So nach meinen Aufzeichnungen mit einem Mungī in Samarqand 1913.

[6] Es dürfte wohl *wrůt* meinen, mit einem nach *ü* hin klingenden *u*, wie im Yaγnåbī und Mungī.

veranlaßt habe, und zwar konnte der Vorgang só gewesen sein. Für PDš. **nabāc* und PDsq. **nabûc*, welches die lautgesetzlichen Formen wären, die altem ir. **napāϑr-* entsprächen, trat, unter Einfluß des hochpersischen Wortes, PDš. *nabās* und PDsq. *nabûs*, die ihrerseits auf den Nachbardialekt PDw. **napût* eingewirkt hätten. Eine direkte Einwirkung von np. *navāsa* auf **napût* ist mir nicht glaubhaft.

Das Wåxī wiese dann den iranischen, nicht einen gemeinpamirischen Lautstand in diesem Punkte auf. Im Osset. haben wir *ärwadä* und *ärwad* aus älterem **wrad*, wo *-a-* der lautgesetzliche Vertreter von iran. *-ā-* ist; im Balūčī *brāt (brāϑ)* und *brās*, letzteres aus **brāϑr-*. Das Soγd. hat den Plural *w^{i}rātart*, wozu yaγn. *w^{i}råt* stimmt. In den Kaspischen Dialekten begegnen: tāt *b^{i}r^{u}år*[1], tāl. *bū*, samn. *b^{e}rår*, māz. *b^{i}rår*, gīl. *brår*, die sich auf ein urkasp. **brår* vereinigen lassen. Die zentralen Dialekte haben: kāš. *b^{e}rǫ̊*, *b^{e}råi*, gabrī *b^{e}rår*, sīv. *b^{a}rå*.

Das überlieferte Schriftbild paßt nun offenbar nicht auf die Ostdialekte, ebensowenig auf das Ossetische. Dagegen ist es keine Frage, daß man den dunklen Klang in dem alten *ā*-Vokal der zweiten Silbe, der, wie seine weite Verbreitung beweist, schon früh eingetreten zu sein scheint, in PahlavīSchrift kaum anders wiedergeben konnte, als durch phl. [illegible]. So haben wir im np. *yā* ‚oder', das weithin *yå* gesprochen wird, und altes *aδāv* wiedergibt, eine in PahlavīSchrift [illegible] geschriebene Parallele.

Man sollte die Schreibung [illegible] oder [illegible] haben. Es ist nicht ersichtlich, wie man es plausibel machen will, daß aus einer der beiden Schreibungen [illegible] sich graphisch entwickelt haben soll.

Man wird also in [illegible] die Wiedergabe einer der Formen Gabrī *b^{e}rår* oder Kasp. *brår*, *b^{i}rår*, *b^{e}rår* zu sehen haben. Welche, kann nicht zweifelhaft sein. Es schließt sich an Gabrī *b^{e}rår* an, an eine Form der Sprache der persischen Glaubensgenossen der indischen

[1] Das inlautende *-u-* faß ich als Gleitlaut infolge des gutturalen Charakters der zweiten Silbe auf. Etymologischen Wert scheint es keinen zu haben.

Pārsen. Denn innerhalb des Parsismus wird man zunächst die Erklärung des Wortes zu suchen haben; erst wenn das nicht gelingt, ist man berechtigt, diese Grenze zu überschreiten.

Immerhin kann die Argumentation, die uns veranlaßt, in [Pahlavi] einen Gabrīismus zu sehen, nur Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht geringe, für sich in Anspruch nehmen. Erst wenn es möglich wäre, weitere GabrīFormen im Frahang nachzuweisen, könnte man von Sicherheit reden. Und das ist in der Tat möglich. Die Hds. U_4 begnügt sich nicht, ein [Pahlavi] . [Pahlavi] zu geben, sondern fügt [Pahlavi] . [Pahlavi] zu, das mit *abītar*. *padar* pāzandiert wird. [Pahlavi] kommt in den Texten (AVn., Pü. zum V.) neben [Pahlavi] vor. Die *padar* gelesene Ausdeutung macht zunächst jedenfalls nicht den Eindruck der Besonderheit. [Pahlavi] scheint eine an np. پدر angelehnte junge Zutat zu sein. Dagegen spricht aber schon das Vorkommen von [Pahlavi] in den Texten. Gewiß jung ist — das ist zuzugeben — die Lesung *padar* und die dadurch bedingte Maskierung [Pahlavi]. Ohne solche hätten wir: [Pahlavi] . [Pahlavi]. Wie nun neben [Pahlavi] ein [Pahlavi], d. i. [Pahlavi], neben [Pahlavi] *x*

Es sei darauf hingewiesen, daß auch die Möglichkeit vorhanden ist, außer einer Zerlegung in [Pahlavi] *p*-]*itar*, auch eine solche in [Pahlavi] *pi*-]*tar* vorzunehmen, wodurch man zu der Annahme seine Zuflucht nehmen müßte, -[Pahlavi]- sei graphisch — was gut möglich ist — zu -[Pahlavi]- geworden.

Meint [Pahlavi] *pitar*, so erwartete man als Eteogramm die Schreibung [Pahlavi]. Das an dessen Stelle vorkommende [Pahlavi] könnte nur als *piδar* zu fassen sein und wäre dann eine junge Schreibung; das widerspricht aber dem Vorkommen von [Pahlavi] und der Tatsache, daß auch *brātar* [Pahlavi] in altertümlicher Form überliefert ist.

Es bleibt dann nur übrig, [Pahlavi] als Dialektwort anzusehen. Die kaspischen Dialekte bieten KDmāz. *pir*, *per* gīl., tāt *pier*, tāl. *peu*.

Das Gabrī hat *per*, d. h. ein aus *pitar* durch Schwund von *-t-* und Öffnung des *-i-* unter Einfluß des *-ar* hervorgegangenes Wort. Man hat also [Pahlavi] : *pir* oder *per* zu lesen, und darin ein älteres GabrīWort zu erblicken.

Diese Ansicht wird durch den Umstand gestützt, daß die gleiche, schon erwähnte Hds. zu [Pahlavi] . [Pahlavi] die Erweiterung [Pahlavi] . [Pahlavi] hat, das sie — s. Fp. 98 b — *amītar . mādar* liest. Hier ist es ganz offensichtlich, daß die Pāzandierung jung und — persisch beeinflußt ist. Denn *mādar* kann aus [Pahlavi] nie herausgelesen werden. Anderseits ist *amītar* eigentümlich genug. Neben *pit* haben wir *p*]*itar*, neben *māt* ein *mā*]*tar*. Entweder steht also [Pahlavi] für [Pahlavi] neben [Pahlavi] *māt*, oder ist der Ausgang [Pahlavi]- von [Pahlavi] entlehnt. Für die erstere Annahme fehlt jede Begründung. Ist aber die zweite richtig, so muß [Pahlavi] später als [Pahlavi], dem es nachgebildet ist, entstanden sein, und dann spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß [Pahlavi] auch zu [Pahlavi] in Beziehung steht.

Aus *pitar* entwickelte sich über die Zwischenstufen **piar* (vgl. tāt, gīl. *pier*), **pir* (*per*); aus *mātar* mußte werden **måar* (vgl. gīl. *måer*) und *mår*. Diese (Gabrī)Form verzeichnet Houtum-Schindler ZDMG. *36*. 65 in der Tat. Sie wäre Phl. [Pahlavi], aber nicht [Pahlavi]. Neben *mār* kommt aber auch Gabrī *mer* als Bezeichnung für ‚Mutter' vor. Und offenbar meint dieses *mer* die PahlavīSchreibung [Pahlavi]. Natürlich ist *mer* (*mir*) keine lautgesetzlich aus *mātar* entwickelte Form. Es entstand vielmehr in der häufigen Verbindung *pitar u mātar* ‚Vater und Mutter', Gabrī *per u mår*, wo *mår* sich an *per* anglich. Die Form ist demnach als Reimwort[1] anzusehen und zunächst nur in der Verbindung *per u mer*, älter wohl *pir u mir*, mit offenem *-i-*, heimisch.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, erscheint das Verhältnis von [Pahlavi] zu [Pahlavi] in besonderem Lichte. Auch hier wirkt der Reim verknüpfend. Das kann nicht befremden, auch wenn man im übrigen auf dem Standpunkt steht, daß die semitischen Elemente im Pahlavī einem Stil oder einer Mode ihren Ursprung verdanken. *mer*, neben *per*, ist innerdialektischen Ursprungs, also jedenfalls jünger als der

[1] Worauf mich Herr Prof. Bartholomae aufmerksam machte.

Stock parsischer Wörter. Daß die Gabr aber in der zweiten Periode[1] der Geschichte des Frahangs auch die Heterogramme, obzwar traditionell, lasen und aussprachen, daran ist kein Zweifel. Es würde ja auch gradezu virtuosenhafter Einübung bedurft haben, die Formen der Heterogramme rein als graphische Gebilde, d. h. ohne den Zeichen einen mutmaßlichen (traditionellen) Lautwert beizulegen, im Gedächtnis zu behalten. Die traditionelle Lesung — ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ ist hier nicht die Frage — von [Pahlavi] war *abītar* und mit dieser verband man, wie *mer* mit dem ihm entsprechenden *per*, [Pahlavi], d. i. *amītar*. Nur so erklärt sich das hier unorganische [Pahlavi]-.

Nicht von wesentlichem Belang erachte ich es, daß die Worte [Pahlavi] *per* und [Pahlavi] *mer* nur in U_4 überliefert sind. U_{4a} und U_{4b} stellen[2] einen gesonderten Frahangtyp dar, den man mit Rücksicht auf die oben besprochenen Bezeichnungen für ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ als die Gabrītradition ansprechen könnte, jedenfalls also einen iranischen Handschriftentypus, im Gegensatz zu der Gruppe der Unvallahandschriften, des Oxfoder Kodex u. a., die den indischen Typus darstellen. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß andere, noch unbekannte GabrīHandschriften ebenfalls die betreffenden Worte enthalten, während ich das von der älteren iranischen FrahangTradition (M und S) nicht erwarten kann. Das Aufkommen von [Pahlavi], das mit dem von *mer* im Gabrī in Zusammenhang steht, ist also n a c h der Festlegung der älteren iranischen FrahangTradition anzusetzen. Man sieht daraus, daß noch in verhältnismäßig junger Zeit den Inhalt des Frahang gestaltende Kräfte in Wirksamkeit waren.

2. np. *sāda* ‚schlicht, einfach‘.

Das Wort ist bis jetzt unerklärt. Eine ältere iran. Vorform kann ich nicht nachweisen, doch muß die frühmittelpersische Form **sāṭak* gelautet haben. Sie liegt im arm. LW. *satak* ‚semplice‘ vor. Was die Grundbedeutung des iran. **sāta-* war, ist schwer zu sagen, da der Begriff des Einfachen, Schlichten sich aus verschiedenen Assoziationsgruppen entwickelt haben kann. Sicher scheint nur, daß

[1] s. HFJJUNKER Fp. 17. [2] s. Fp. 47.

die begriffsbestimmenden Merkmale negativer Art waren. Die ‚Eins‘ ist, wie das ‚Einfache‘, nie das Primäre, sondern das Entwickelte. Die im Armenischen bezeugte Ausdrucksweise սատակ սպիտակ *satak spitak* ‚tutto bianco‘, d. i. ‚radikal weiß‘, zeigt eine Bedeutungsnüance, die das Moment des Gewaltsamen, Heftigen an sich trägt, und in gleicher Richtung liegen Ableitungen und Weiterbildungen von arm. (iran.) *satak*, wie սատակեմ *satak-em* ‚zertrümmern, vernichten, einreißen‘, սատակիչ *satak-ič, -kčaç* ‚uccissore, sterminatore‘, wozu die Abstraktbildung սատակումն *satak-umn*; ferner *satak-č-a-kan* ‚mortale, mortifero‘. Der Begriff des Einfachen, Schlichten scheint also aus dem des Vernichtet-, Nichtmehrvorhandenseins seinen Ursprung genommen zu haben. Damit ist die Möglichkeit gegeben, an ai. *chyáti* ‚er schneidet ab‘, *chātaḥ*, neben *chitáḥ* ‚abgeschnitten‘, anzuknüpfen und **sātak* auf idg. *sk̂ē-to-* zurückzuführen. Alsdann kann man aus dem Iran. den bal. Inf. *sāyag* ‚scheren, rasieren‘ heranziehen, wozu das PPP. (im sbal.) *sā-tak* lautet. Auf europäischem Gebiete wird gr. *σχάω* ‚ritze‘ hinzugestellt, s. Walde EtWb.[2] 687. — Die Etymologie von gaw. *sā-* ‚wehren‘, wird als unklar angesehen, s. Bartholomae AirWb. 1569, Reichelt Elementarbuch 497. Man wird aber wohl mit AirWb. 1001 das einmal belegte ////*sānəm*, das Bartholomae zu *frasānəm* ergänzt, und das gewiß ‚Zertrümmerung, Vernichtung‘ bedeutet, hierher ziehen müssen. *sā-* bedeutet, zumal Y. *48*. 7, augenscheinlich mehr als bloß ‚abwehren‘. Es muß ‚überwinden, überwältigen‘ meinen, oder auch ‚nicht aufkommen lassen‘ und diese Bedeutungsansätze erleichtern wesentlich, daß man aw. *sā-* mit ai. *chā-* in Verbindung bringen kann, was allerdings auch bei Annahme einer Bedeutung ‚wehren, abwehren‘ durchaus möglich ist. Die Bedeutung der iran. Worte ist jedenfalls nicht so ursprünglich als die der indischen, aber immerhin — vgl. *(fra)sānəm* und *sātak* — ursprünglich genug, um an einer Zusammengehörigkeit nicht zu zweifeln. Auch ai. *chāyá* ‚Schatten‘, gr. *σκιά*, alb. *hē* wird man dann hierzu stellen dürfen, so daß man np. *sā-da* und np. *sāy-a* ‚Schatten‘, bal. *sāig, sāi* zusammenbringen kann.

Gießen, Januar 1914.

Einige vorderasiatische Beteuerungsformeln und dazu gehörige Gebräuche.

Von

Edmund Küttler.

Zu den häufigst gebrauchten Redensarten des Georgiers, zumal des sehr gesprächigen Imerethiers, gehört die Wendung *‚šeni č'iri me'*, ‚dein Unheil mir'. Das will sagen, der Redende wünscht das Unglück der angeredeten Person auf sich zu nehmen. Meist ohne Gewicht, wie so viele mißbrauchte Formeln, wird unsere Redensart von manchen Leuten fast nach jedem zweiten Satze vorgebracht; ich hörte sie aber auch noch als richtige Beteuerung im Munde eines Gelder eintreibenden Organs (in einem Dorfe des Kutaiser Gouvernements), der bei Rechnungsablegung jedem einzelnen Posten sein *‚šeni č'iri me'* beizufügen pflegte, was dann etwa so klang wie ‚so wahr mir Gott helfe'.

Ähnliche Redewendungen sind überall im Kaukasus zu hören, so bei den Ossethen: *dä rįn baxäräm* = möchte ich deine Krankheit essen!,[1] bei den azärbäidžanischen Türken als قاداك آلم = möchte ich deine Krankheit (über)nehmen!,[2] auch in den tatischen Texten Millers findet sich mitten im Iranischen dieselbe tatarische Wendung vor. *Soḥibxuna güfti ḱi*: *‚Gaduvalym!'* Miller übersetzt das: ‚Der Hausherr sagte (darauf): Bitte schön (*požalujsta*)!'[1]

---

[1] Miller, Vs., *Tatskije etjudy* (24. Band der Trudy po vostokověděniju des Lazarewskischen Instituts in Moskau), Seite 11, Anm. 9 zum Texte auf Seite 10.

[2] Z. B. im tatar. Lustspiele *L'avare*, comédie de Mîrzâ Fèth 'Alî Âkhôndzâdè, texte azéri publié et traduit par Lucien Bouvat [Extr. JA. 1904], S. 29f. [= 287f.].

Dieselbe Formel bestätigt mir Herr COULHANDJEAN osmanisch-türkisch aus Yozgat (Kleinasien): *Gadań aləm* قاداك آلم, westarmenisch aus Konstantinopel: *tsawət arrnem.* Letzteres ist auch ostarmenisch, doch kommt da öfter die Redensart: *qez matay* vor: möge ich dein Opfer sein = ich bitte dich, flehe dich an, sei so gütig.[1]

Es ist klar, daß auch das bekannte persische قربانت شوم *qurbânät šâwäm* = möge ich dein Opfer sein (viel häufiger als die Formel دردت بجانم *dârdät bejânäm* = dein Schmerz auf meine Seele!) hieher gehört.[2] Dasselbe westarmenische aus Konstantinopel: *jes qez maday əllem* = ich soll für dich ein Opfer sein, *hogujt maday* = (ich möge) für deine Seele ein Opfer (sein), aus Yozgat türkisch: *yüzüń qurban, ǰanüń qurban, gözüń qurban* = (ich möge) Opfer (sein) für dein Antlitz, deine Seele, dein Auge!, *sańa qurban* = Opfer für dich! Ähnlich im Neuarabischen (Herr DOMET aus Haifa): *änä bäfdîk bi-dâmmī, bi-rûḥī* = ich möchte dich loskaufen (erlösen) mit meinem Blute, mit meinem Geiste!, während wir in 1001 Nacht der Formel فداك = dein Lösgeld (möge ich sein)! unendlich häufig begegnen.

Mit diesen Angaben ist das Gebiet dieser oder ähnlicher Redewendungen wohl kaum schon völlig umschrieben, vielleicht aber annähernd. Am dichtesten stecken sie ohne Zweifel im Kaukasus und in Persien, Kleinasien und Syrien dürften sie durch Strahlung von dort empfangen haben. In Persien, wo sie häufiger ertönen als anderswo, ist auch ihre reale Parallele, das entsühnende Opfer noch heute im Schwange. YATE, ein englischer Reisender, beschreibt seinen Empfang in einer Ortschaft Sistans folgendermaßen: ‚Hier in Turbat-i-Haidari war es zum erstenmal, daß mir bei meinem Eintritt in die Stadt der Brauch entgegentrat, vor meinem Antlitze die Kehle eines Schafes zu durchschneiden, ein Brauch, der, wie ich später fand, fast allgemein in der Gegend verbreitet war. Es wird angenommen, daß

---

[1] Z. B. DIRR, *Praktisches Lehrbuch der ostarmen. Sprache* (HARTLEBENS Spr. Bibl.), S. 170. (Mit Angabe von Varianten.)

[2] Z. B. im pers. Lustspiele *The Vazír of Lankurán*, herausgegeben und übersetzt von HAGGARD-LE STRANGE, Seite 106.

dieses Opfer Glück bringe, und es scheint, daß diese Zeremonie bei der Ankunft jedes besonderen Besuchers vollzogen wird. Das Schaf wird auf der Straße auf den Rücken geworfen und seine Kehle wird rechts vor dem Besucher durchschnitten, zu dessen Ehre es geopfert wird, und man läßt das Blut vor ihn hinfließen, so daß er es auf seinem Wege hinein überschreitet.'[1] Ferner in Daragez: ‚Alle Dörfer waren ausgezogen, um uns ankommen zu sehen, und ich fand die Empfangsbräuche hier sehr ähnlich denen in Sistan. Ganz an der Spitze kam ein Mann mit einem Teller voll Trauben; dann ein zweiter Mann, der auf einem Teller wohlriechenden Samen verbrannte, den er vor uns auf den Boden niederlegte; der einzige Unterschied bestand hier nur darin, daß in Sistan dies von einem alten Weibe getan wurde. Was der Ursprung dieser Gebräuche ist, bin ich nie imstande gewesen festzustellen, aber es heißt, daß sie das böse Auge bannen. Schließlich, beim Eintritte in das Dorf wurde einem Schafe die Kehle durchschnitten und das Blut gerade vor uns hinfließen gelassen, indem der blutende Kopf quer über den Weg gezogen wurde, genau vor den Nasen unserer Pferde.'[2] Ein Bild einer solchen Zeremonie hat uns übrigens auch der meisterhafte Griffel des im Erfassen des Persertums unübertroffenen Morier hinterlassen, den Einzug des Schah in die Residenzstadt.[3] Da wird aber nicht ein Schaf, sondern ein Stier geopfert.

Mögen diese Empfangszeremonien heute zum größten Teile bloße Ehrenbezeugungen geworden sein, man wird doch kaum zweifeln können, daß sie ursprünglich das am Fremdling haftende Übel entfernen sollten, bevor er die Ansiedlung betreten konnte. Auch das Räuchern ist ja eine bekannte exorzistische Handlung. Die Lücke zwischen unsern eingangs erwähnten Formeln und diesem Sühneopfer wird weniger groß erscheinen, wenn man die extreme Höflichkeit des Persers in Rechnung stellt. MORIER berichtet in seiner

---

[1] YATE, *Khurasan and Sistan*, Edinb. und London, 1900, Seite 55.

[2] YATE, Seite 162f.

[3] MORIER, J., *A second Journey through Persia, Armenia and Asia Minor*, London 1818, Doppeltafel zwischen Seite 386 und 387.

zweiten Reise: ,Als wir in Morchekhord ankamen, wurde der Botschafter vom Sohne des Thaubet, einem jungen Manne von ungefähr 25 Jahren empfangen. Als der König im vergangenen Jahre durch dasselbe Dorf kam, auf seinem Wege nach Isfahan, setzte der alte Thaubet ein Schauspiel von Kriecherei in Szene, das selbst die Perser anwiderte. Er entkleidete seinen Sohn bis zu den Lenden, band ihm die Hände hinter dem Rücken zusammen, und hob ein großes Messer, als ob er im Begriffe wäre ihm die Kehle abzuschneiden, gerade im Augenblicke, wo der König vorüberzog, und gleichzeitig bot er seinen Sohn als ein Opfer an, mit Worten, die man sonst nur an eine Gottheit richtet. „Wenn ich der König gewesen wäre", sagte einer unserer persischen Gefährten, „so hätte ich ausgerufen *bekuš*, *bekuš*, töte, töte!"'[1]

Bei der Schilderung der Hochzeitsbräuche unter den Parsen führt MODI zur Erläuterung des Brauches, dem jungen Paare mit roter Farbe (*kunkuṅ*) ein Mal an die Stirne zu setzen, folgende interessante Bemerkung an: ,Einige sagen, daß dieser rote Farbstoff das Symbol oder die Vertretung von Blut sei und daß seine Verwendung der Überrest des Brauches sei, bei solchen Gelegenheiten Blut zu verwenden. Man sagt, daß man früher bei festlichen Gelegenheiten wie Hochzeiten Tiere zu opfern pflegte, um das Übel vom Leben des verheirateten Paares abzuhalten. Das Blut von so geopferten Tieren wurde auf die Stirn des Hochzeitspaares aufgetragen. Man glaubt, daß die Auftragung des roten Farbstoffes ein Überrest und Vertreter dieses Brauches ist. Ich habe von einem Dewân eines eingeborenen Staates erzählen gehört, daß er unlängst bei der Krönung seines Fürsten sich leicht in den Daumen schnitt und mit dem aus der Wunde tröpfelnden Blut das übliche Mal an der Stirne seines Fürsten machte.'[2] Auch das Zerbrechen von Eiern auf der Schwelle, über die der Gast schreiten muß, glaube man, soll alles Übel fortschaffen, indem das Ei eine lebendige Opfergabe vertrete.[3]

---

[1] MORIER, Seite 160.

[2] MODI, *Marriage Customs among the Parsees*, Bombay 1900, Seite 14.

[3] MODI, Seite 20.

Nun ist es auch am Platze, der ‚Kuh‘ zu gedenken, die in Alt-Indien bei der feierlichen Aufnahme eines Gastes nicht fehlen durfte.[1] Die Gṛhyasūtren weichen zwar, wie immer in Einzelheiten, namentlich in der Anwendung der Sprüche voneinander ab, die Hauptsache steht fest: Nacheinander werden dem Gaste folgende Ehrengaben überreicht: ein oder zwei Kissen, Wasser für die Füße, Arghya-Wasser (für die Hände), Wasser zum Ausspülen des Mundes, die süße Madhuparka-Speise, zum Schlusse wird ihm das Opfer einer Kuh angeboten. Der Gast kann das Tier nach Belieben schlachten lassen oder freigeben (nur in zwei Fällen muß das Opfer dargebracht werden, beim Empfange eines zum Opfer geladenen Priesters und bei der Kuh in der entsprechenden Episode des Hochzeitsrituals).[2] Aus den Sprüchen, die sowohl in einem als auch im anderen Falle gemurmelt ($\sqrt{}$*jap*) werden, ist deutlich zu sehen, daß die Tötung des Tieres zur Entsühnung des Gastes stattfand. ‚Der Gast wünscht durch das Opfer des Tieres seine Sünde und die des Hausherren abzulösen. Zusammen mit dem Tiere wird auch die Sünde umgebracht.‘[3] So spricht er z. B. bei Pāraskara im Falle der Annahme: ‚Ich töte meine Sünde und die Sünde dieses.‘ Wenn er sie nicht getötet haben will, so spricht er: ‚Meine Sünde und die Sünde dieses ist getötet. O, laßt sie frei! Sie soll Gras fressen!‘[4] Die ‚Kuh‘ kann auch durch eine Ziege o. a. vertreten werden. Der Empfang eines Ehrengastes soll nie ohne Fleisch sein. Ich glaube indessen nicht wie KUDRJAVSKIJ, daß dieses Fleischbedürfnis der Hauptanstoß der Zeremonie gewesen ist, die Kuh ist ja eine Opfergabe.[5] Im Falle ihrer Freilassung bereitet man ein Mahl aus anderem Fleisch und

---

[1] HILLEBRANDT, A., *Ritual-Litteratur* (Grundr. d. indo-ar. Phil. u. Altertumsk. III. 2), § 53 und vor allem die Abhandlung KUDRJAVSKIJS, Prijem početnago gostja po drevne-indijskim pravilam domašnjago rituala (Der Empfang eines Ehrengastes nach den altindischen Regeln des häuslichen Rituals), St. Petersburg, Žurnal Ministerstva Narodn. Prosvěščenija. Mai 1896. Ich zitiere nach dem Separatabdruck.

[2] KUDRJAVSKIJ, Seite 27.

[3] KUDRJAVSKIJS Meinung, Seite 27.

[4] Z. B. bei KUDRJAVSKIJ, Seite 35.

[5] KUDRJAVSKIJ, S. 29 und 30.

sagt zu dem Gast *bhūtam!* (H. 1, 13, 14), worauf dieser ‚*subhūtam*‘ usw. erwidert und die Brahmanen speisen läßt. Er selbst läßt sich eine andere Speise bringen und gibt den Rest einem Freunde.[1]

Neben der Redensart *qurbânät šâwäm* gebraucht der Perser meist in einem Athem noch eine zweite: دور سرت بگردم *dóur-e-sârät bígärdäm!* = möge ich dein Haupt umkreisen, eine auf Schritt und Tritt vorkommende Formel untertänigster Ergebenheit. Auch ins Tatarische ist diese Wendung eingedrungen.[2] Es ist leicht zu zeigen, daß dieses Umkreisen des Hauptes nur eine Abart der Entsühnungszeremonie vorstellt und daß demnach die eingangs erwähnten Formeln und die soeben genannte eigentlich vollkommen identisch sind, indem beide die Bereitwilligkeit ausdrücken, das Unglück und die Schuld des Angeredeten auf sich zu nehmen. Die richtige Erklärung[3] des ‚möge ich dein Haupt umkreisen!‘ findet sich bei Haggard-Le Strange in den Anmerkungen zum *Vazír of Lankurán*: ‚möge ich dein Haupt umkreisen!‘ Gleichbedeutend mit ‚möge ich dein Opfer werden!, Die Perser haben den Aberglauben, daß, wenn irgend jemand um das Haupt eines anderen herumgeht, er dadurch das Unglück dieser Person auf sich nimmt, und so stellvertretend die Strafe davontragen wird, die jenen erwartet, der so umwandelt wurde. Das Gefühl dafür ist so herrschend, daß Mütter ihr Bestes tun, um zu verhindern, daß ihre Kinder um irgend jemand herumwandeln. Sollte ein Kind unerwarteterweise so getan haben, dann wird es schleunigst dazu angehalten, in umgekehrter Richtung wieder herumzugehen, indem dadurch nach ihrer Meinung der Zauber rückgängig gemacht wird.[4] Auch hier wird man sich unwillkürlich einer indischen Ehrenbe-

---

[1] Hillebrandt, § 53.

[2] Z. B. im azärb. Lustspiel *L'ours et le voleur*, herausgegeben und übersetzt von Barbier de Meynard im Recueil de textes et de traductions, publié par les prof. de l'école des langues orientales vivantes à l'occasion du viii[e] congr. Band i, Seite 182: آباشکادونم übersetzt auf Seite 183: A votre service.

[3] Barbier de Meynards Erklärung (s. o.): C'est une formule d'origine persane qui exprime le respect, la vénération, comme en éprouvent les pélerins qui tournent autour du temple sacré de la Mekke, trifft nicht den Kern der Sache.

[4] Haggard-Le Strange, *The Vazír of Lankurán*, Seite 96.

zeugung, des *pradakṣiṇa* oder rechtshin Umwandelns erinnern, das in Indien freilich sehr stark den Charakter einer Zauberhandlung verloren hat und nur mehr eine Ehrung vorstellt, während die urverwandte keltische Zeremonie des *deiseil* (*deasil*) noch rein magisch ist. Goblet d'Alviella hat eine große Menge solcher Umkreisungszauber bei europäischen und exotischen Völkern zusammengestellt,[1] natürlich ist aber die Schar dieser Gebräuche unübersehbar und Ergänzungen noch in endloser Reihe möglich.[2]

---

[1] *Encyclopaedia of Religion and Ethics* III, Seite 657—9 (Artikel Circumambulations).

[2] Ich möchte hier nur eine sehr interessante anmerken, die jüdische Kapparot-Zeremonie. Unmittelbar vor dem Versöhnungsfeste, vor dem Gange in den Tempel wird in den jüdischen Häusern für jedes Familienmitglied ein Hahn (bzw. eine Henne für weibliche Mitglieder) geopfert, nachdem man ihn dreimal um das Haupt des zu Entsühnenden geschwungen hat. Bei diesem Umkreisen wird eine Formel gebetet, deren Übersetzung ich aus Singers *Jewish Encyclopaedia* VII, Seite 435/6 hieher setze: This be my substitute, my vicarious offering, my atonement. This cock [hen] shall meet death, but I shall find a long and pleasant life of peace.

Emendationen zum Jaiminīya-brāhmana.

Von

W. Caland.

Schon längere Zeit, etwa seit 1905, sehen wir mit gespannter Erwartung der von Oertel versprochenen Ausgabe mit Übersetzung des Jaiminīya-brāhmaṇa entgegen. Bis jetzt waren nur Auszüge daraus bekannt geworden, hauptsächlich von Oertel selber in dem ,Journal of the American Oriental Society' mitgeteilt. Jetzt, da dieser Gelehrte seinen zuletzt erschienenen Auszügen einen Index beigefügt hat, durch welchen diese Mitteilungen gewissermaßen abgeschlossen zu sein scheinen, dürfte vielleicht die Hoffnung nicht unbegründet sein, daß die Veröffentlichung dieses hochwichtigen Textes in Angriff genommen wird. In seinen Auszügen hat natürlich Oertel das Beste gegeben, was er vermocht hat; es ist daher zu erwarten, daß in seiner vollständigen Arbeit die schon gedruckten Stücke ebenso oder beinahe ebenso erscheinen werden, wie Oertel sie nun schon einmal herausgegeben hat. Um nun einiges beizutragen zur Richtigstellung dieses Textes, biete ich im folgenden eine Reihe von Emendationen zu den veröffentlichten Stücken des Jaiminīya-brāhmaṇa. Man hat hierbei im Auge zu behalten, daß der Text dieses Brāhmaṇa zur größten Hälfte nur auf einer einzigen Handschrift (in Grantha, Sammlung Burnell) besteht; es ist daher unerläßlich, daß der Herausgeber und Kritiker mit dem Emendationsmesser hie und da tüchtig zu schneiden hat.

Ein paar Bemerkungen allgemeiner Art will ich meinen Emendationen voranschicken. Erstens ist es wünschenswert, daß der

künftige Herausgeber-Bearbeiter die handschriftlichen Lesarten genauer als dies bisher getan ist, mitteilt. Zweitens: wie bequem sie auch für den Leser sein möge, die von Oertel vorgenommene Satztrennung des durchlaufend überlieferten Textes hat ihre Bedenken, da hiedurch öfters dem kritischen Leser die handschriftliche Überlieferung vorenthalten wird. Ein Beispiel möge dies klarstellen. Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa i. 9. 3 lautet in Oertels Ausgabe: *etena vai saṃsave parasye 'ndraṃ vṛñjīta. etena ha vai tad bako dālbhya ājakeśinām indraṃ vavarja. om ity etenai 'vā " nināya.* Die Lesart *vavarja* ist aber nicht die überlieferte; die Hss. haben *vavraja.* Da es nun wenig einleuchtend ist, daß entweder in Nāgarī oder in Granthaschrift *vavraja* aus *vavarja* entstanden ist, hat man, auch unter Vergleichung des vorhergehenden *vṛñjīta,* das Medium beizubehalten und statt Oertels *vavarja* zu lesen: *vavṛje.* Vermutlich haben auch die Hss., da ein mit Vokal anfangendes Wort folgt, *vavṛja* (was in Grantha kaum von *vavraja* zu unterscheiden ist). Hätte Oertel nun mit seinem *vavarja* recht, so müßte das Original, wo es keinerlei Satztrennung gibt, *vavarjom ity* usw. geboten haben. Vermutlich ist das aber nicht der Fall und haben die Hss. *vavṛja* (oder *vavraja*) *om,* was dann meine Emendation bestätigen würde. Die von Oertel auf eigene Hand vorgenommene Satztrennung ist also hier Ursache, daß dem Leser ein Faktor zur Beurteilung des Textes vorenthalten wird.

Im folgenden behalte ich die Reihenfolge der Bücher und Kapitel des Brāhmaṇa bei; die Fundstellen ergeben sich leicht aus dem Oertelschen Index, welcher in den Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. xv (July 1909), S. 202, zu finden ist. Dazu kommen noch die Auszüge im JAOS. von Hopkins: xxvi. 58—60, 63—65.

Jaim.-br. i. 17. 5: *tasmād yo gārhapatye juhuyād atra taṃ karotīty evainaṃ manyeran,* l. *akṛtaṃ,* vgl. die Varr.

i. 19. 1 (S. 329, Z. 1): *tad vā idaṃ manaḥ pūrvam tatpaścā vāg anveti,* l. *yat paścā* usw. ,In dieser Weise, fürwahr, folgt die Stimme dem vorangehenden Geiste' (*yat* als Part. praes. neutr.).

Daß so zu lesen ist, geht aus dem unmittelbar folgenden: *tasmād vatsaṃ pūrvaṃ yantaṃ paścā mātānveti* deutlich hervor.

ib. (S. 329, Z. 4): *prāṇenaiva vākyaṃ manaś cābhihite,* l. *vāk ca* statt *vākyaṃ.*

I. 19. 5 (S. 330, Z. 3): *yad agnīn adhāyāthāpapravasati* l. *ādhāyā°.*

I. 42 (S. 235, Z. 7): *sā yā lohitakulyā sa tāṃ kṛṣṇo nagnaḥ puruṣo musalī jugopa,* l. *lohitakulyāsa tāṃ;* und vgl. I. 44: *sā yā lohitakulyābhūt.*

I. 46. 3 und 4 sind eher so zu trennen: *nānā sthālyor agnī opya hareyuḥ | anvāhāryapacanād ulmukam ādadīran* usw.

I. 46. 5. s. f.: *tad asyāgnīn viharanti; tad* ist nicht ‚thus‘, sondern ‚hier‘.

I. 47. 1. In *asyāṃ diśi* hat das Pronom deiktische Kraft: der Ausdruck ist gleichwertig mit *dakṣiṇāprācyāṃ diśi.*

I. 47. 6: *pracchādyāntrāṇi pratyavadāyainam āharanti,* l. *prakṣālyāntrāṇi pratyavadhāyainam ā°,* vgl. die Varr.

I. 49. 2: *trir apasalaṃ paryānāyya kūṭe hanyāt,* l. *trir apasalī* (so tatsächlich eine Hs., obschon nicht von OERTEL angegeben) *paryāṇāyya* (so eine Hs.!) *kūṭena* (*kūṭona* eine Hs.) *hanyāt.*

I. 50. 4. In *taṃ ha manojavasaḥ pitaraś ca pitāmahāś ca pratyāgacchanti* ist *manojavasaḥ* nicht Genit. = *yamasya* (so OERTEL), sondern Nom. Pl.

I. 51. 4. Da die Hss. alle *sannejiyeta* lesen, ist OERTELS Konjektur *samīyeta* sehr fraglich; vielleicht liegt eine Form von *ejate* vor: *sann ej°* oder *samej°.*

I. 52. 1: *tad u haike chādim(?) uṣṭim(?) eva nivapanto yanti;* so viel ist sicher, daß *muṣṭi* in dem Worte steckt: *chādimuṣṭim:* ‚Eine Handvoll . . . ‘, was *chādi* ist, sehe ich nicht.

I. 55. 1 flgg. ist überall *nirūhya* statt *niruhya* zu schreiben.

I. 56. 2 (S. 338, Z. 5): *prajāpatir me bhūyasy abhūt,* l. *prajātir.*

I. 59 anf. *sa tad u hovāca, sa* ist zu tilgen; eine Hs. liest *stadu;* dieses *s* ist Rest einer durchlaufenden Tradition des Textes, ohne

Adhyāyatrennung (der vorhergehende Abschnitt schließt ab mit *vadantaḥ*).

I. 61. 4 ist offenbar von Oertel mißverstanden, er nimmt auf: *saṃvidānau vā imau prāṇāpānāv annam atteti*, statt *atteti* haben aber die Hss. *atta iti* und *anta iti*. Ersteres ist richtig, *atta(ḥ)* ist Dual 3. ps. von *ad*, ‚essen'.

I. 61. 5: *tam u haike gārhapatya evam avadhitvopasamādadhati*, zu lesen ist: *gārhapatya eva mathihopa°*, vgl. die Varr.

I. 61. 7. . . *(a)thā no vardhayā gira iti vāsa udavasāya juhvad vāsen navāvasāne* etc. Zu lesen ist . . . *iti vā. sa udavasāya juhvad vasen. navā°*. Aus *vā* geht hervor, daß der letzte Pada des Spruches nach der Überlieferung des Ṛk- oder des Yajurveda sein kann.

I. 65. 1. An der handschriftlichen Überlieferung *varaṃ abhi* war nichts zu ändern, vgl. Verf. Jaiminīya Saṃhitā, Einleitung S. 32; so liest auch ib. § 4 die Hs. A richtig *haviṣmaṃ āvi* statt des von Oertel gedruckten *haviṣmān āvi°*.

I. 67. 2 ist mit Hinblick auf Pañc.-br. VI. 1. 3 der Plural zu lesen: *na kadā cana dvādaśam atiharanti*.

I. 74 (S. 326, Z. 21) *na tebhya evaitan namas karoti*, l. *sa* statt *na*.

I. 74 (s. f.): *sa devam evaitena yajñaṃ kurute*, l. *sadevam*.

I. 75 (s. f.): *vidaṃ vā ayam idaṃ cakāreti*, l. *vidāṃ* (d. i. *vidāṃ cakāra*).

I. 80: *svarbhānur vā āsura ādityaṃ tamasy avidhyat*, l. *tamasāvidhyat*.

I. 80 (S. 191, Z. 10): *yāvad eva kiyaś ca*, l. *kiyac ca*.

I. 126: l. *jeṣyantīti* mit A statt *jyeṣyanti* (JAOS. XXVIII. 83, 4).

I. 126 (s. f.): *sa hovācarṣe nu vai nāv ime 'surā agmann iti*, l.: *ṛṣe 'nu vai* (d. h. *anvagman*). Oertels Bemerkung auf S. 86 wird dadurch hinfällig.

I. 161: *tāṃ hendro jihṛkṣan na śaśāka grahītum*, l. *jighṛkṣan*.

ib.: *tāṃ haityovāca*, alle Hss. richtig *tāṃ hetyovāca*; bekanntlich ist *hetya* der regelmäßige Sandhi aus *ha-etya*.

I. 184: *traitaṃ nāthakāmaḥ kurvīta. āptyān sātaṃ nayato 'raṇye pipāsāvindat. te 'dhanvan. kūpam avindan.* Ich schlage vor: *āptyān sātena* (so die Hss.!) *yato 'raṇye pipāsāvindat. te dhanvan* (loc. sing.) *kūpam avindan.* Lesart und Bedeutung weit von ‚uncertain'!

I. 185. OERTEL hat eine Lacuna, welche offenbar so auszufüllen ist: *sa etat sāmāpaśyat. tenāstuta.* Das unbekannte und unbelegbare *śyakta sāman*(!) ist dadurch erledigt.

I. 185 (s. f.): *avānnādyam runddhe 'nnādyaśreṣṭhas svānāṃ bhavati ya evaṃ veda* (‚he obtains food, he excells his own [people] in food who knows thus'), l. *avānnādyaṃ runddhe 'nnādaḥ śreṣṭhaḥ svānāṃ bh. y. e. v.*

I. 186 (init.): *aindriyaṃ vā etat sāma. aindratṛcaḥ. aindrasāma,* l. . . . *aindrīr ṛca aindraṃ sāma.*

I. 208. 1 (s. f.): *tān paryāyeṇāghnan,* l. mit drei Hss.: *tān paryāyam* (Absolutiv!) *aghnan.*

I. 209. 2: *ta etad rathantaraṃ sandhim apaśyaṃs,* l. *rāthantaram.*

I. 209. 3: *ā sūryasyoditer,* l. *ā sūryasyodetur,* vgl. die Varr.

I. 209. 4: *vajreṇaiva tat paśūn parigṛhṇanty anaparopāya. nāsya vittam aparopyate ya evaṃ veda,* l. mit den Hss. *aparāvāpāya* und *paropyate* (Subst. und Passiv zu *parāvapati*). Die zwei Bemerkungen auf S. 171 sind zwecklos.

I. 210. 3 und 213. 6: *aśvī aśvyām* (Hss. *aśyaṃśyām* und *aśvyaśvām*), l. wahrscheinlich *āśvaśvyam* (‚Rossenschnelligkeit').

I. 210. 7 und 213. 7: *tasmān nānādevatyās stuvanti,* l. *nānādevatyāsu* (sc. *ṛkṣu*).

I. 211. 1 wird *prāviṃśan* wohl Druckfehler statt *prāviśan* sein.

I. 211. 2: statt des handschriftlichen *ratnair anu, ratter anu* und *rakair anu* ist (eher als OERTELS *ratnair nu*) *rātrer anu* zu vermuten.

I. 212. 1: *ahorātrābhyāṃ vai devā asurān nirhṛtya,* besser scheint *nirhatya* zu sein.

I. 212. 2 (s. f.): *atho enān tad ahna iva samutkalpayanti,* l. natürlich *enām* (sc. *rātrim*), sonst müßte es ja doch *enāṃs* sein.

i. 228 (s. f.): *tad aiḷam acchāvākasya sāma bhavati*, wird übersetzt: ,it is a vigor-containing invitation-sāma' statt: ,this is the chant, containing (as nidhana) the word iḷā, destined for the acchāvāka-priest'.

i. 357. 2: *tato yāḥ prajās sṛkṣye* (l. *srakṣye*) *tām etad eva pratiṣṭhāsyanti*, übersetzt von Oertel: ,so that the creatures which I shall create, will firmly stand upon it'. Über *tām* bemerkt er: ,I cannot parallel the accusative in this construction'. Offenbar ist die Überlieferung unrichtig: statt *tāṃ* haben wir *tā(ḥ)* zu lesen.

i. 358. 1: *sa vai prajāpatir yajñaṃ sṛṣṭyordhva udakrāmat* ist wohl ein Versehen statt *sṛṣṭvo*°.

i. 358. 3: *te devā anena trayeṇa vedena yajamānā apa pāpmānam apāghnata* (die Hss. aber *apaghnata*), l. *pāpmānam aghnata.*

ib.: *te 'bruvan yan nu vayam anena trayeṇa vedena yajamānā apa pāpmānam avadhiṣmā 'bhi pra svargaṃ lokam ajñāsiṣma.* Oertels Konjektur (die Hss. haben statt *avadhiṣmā 'bhi: vadhiṣṭhīmahi, vadhiṣmamahi* usw.) ist mißlungen. Der Aor. des Mediums ist erfordert; l. *avadhiṣmahi.*

ib.: *yan nu no 'dyāyaṃ yajño bhreṣann iyāt* (und fast ebenso § 5) ist in *bhreṣaṃ nīyāt* zu ändern: Optat. zu *nyeti.* Tatsächlich lesen die Hss. so (*bhreṣannīyāt*, Grantha!); dasselbe gilt für Jaim. up. brāhm. iii. 17. 1, während ib. iii. 16. 5 statt *bhreṣann eti* zu lesen ist *bhreṣaṃ nyeti.* Den Beweis, wenn einer nötig ist, liefert iii. 16. 7, wo *bhreṣaṃ na nyeti* (zweimal). Übrigens scheint mir die Übersetzung von Jaim.-br. i. 358 sehr schwach zu sein, da die Sätze öfters unrichtig getrennt sind.

i. 358. 4: *idaṃ vā ahaṃ tad va udayaccham* liest Oertel statt *sam* (Var. *vam*) *udayaccham*; *samudayaccham* scheint mir vorzuziehen zu sein. Ein enklitisches *vaḥ* wenigstens ist an diesem Platze im Satz unmöglich. Warum Oertel statt des auch ihm selber nicht recht deutlichen *prāyaccham* nicht einfach das Partizip *prayacchann* (so wenigstens eine Hs.) aufgenommen hat, ist mir unbegreiflich.

ii. 76 (init.): *janako . . . īje. taṃ tad u ha . . . brāhmaṇā abhisamājagmuḥ, taṃ* ist zu tilgen.

ib.: *sa ha sahasraṃ gavām avarundhann uvāca,* die Hss. weisen aber eher auf *avarundhāna.*

ib.: *sa . . . uvāca brāhmaṇā etā vo yo brahmiṣṭhas sa udajatām iti,* da die Hss. aber auf *udacatām* weisen, wäre dies vielleicht beizubehalten; zu vergleichen ist Baudh. śrs. x. 25: 24. 8: *yathāgavaṃ vyudacanti* und xv. 8: 212. 15, 17; xviii. 29: 377. 10.

ii. 80 (S. 35, Z. 2 v. u.) wird von OERTEL geschrieben: *tasmād u ha samāmantrya [nā] 'parādhnuyān ne 'mān upavadānī 'ti*; eine Hs. liest: *samāmantryam uparādhnuyān netinmopavadāni,* eine andere: *samāmantryamāparadhnuyān ne menmopadvadānīti,* zu lesen ist vermutlich *nen mopavadād iti.*

ii. 80 (S. 36, Z. 8): *kim iva svit subrahmaṇya ṛg iva svī 3 t sāmevā uto ha yajur ivā iti.* Besser mit den Hss.: *sāmevā (3) utāho* (= *uta aha u*) *yajur ivā (3) iti.*

ii. 80 (S. 36, Z. 14): *atho yat prāṇat tad udayanam asad iti.* Lies: *atho yat prāyaṇaṃ tad udayanam asad iti,* vgl. Jaim. śrs. 16 s. f. (S. 20, Z. 11, ed. Gaastra).

ii. 80 (S. 36, Z. 15): *eṣā ha vai dhenuḥ pañcavatsā pañcapadā yad vāk. idam āhuḥ pāṅktāḥ paśava iti. etad dha tat tāṃ ha vā eke yathādevatam āhvayanti* ist eher so zu lesen: *eṣā . . . pañcapadā. yad dha vā* (vgl. die Varr.) *idam āhuḥ: pāṅktāḥ paśava ity, etad dha tat. tāṃ ha vā* usw. Überhaupt ist die Übersetzung auch dieses ganzen Stückes etwas schwach.

ii. 134 (S. 121, Z. 16, 19), zweimal liegt falsche Satztrennung vor; die Stelle: *namucer āsurasya śiraḥ prācchaitsīd iti. etebhyo devakilbiṣebhyas sa hāraṇya* usw. ist zu trennen: . . . *prācchaitsīd ity etebhyo devakilbiṣebhyaḥ. sa hāraṇya* usw. und (Z. 19): *atho hāsyāgnir eva sakhitama ivāsa. deveṣu sa u hāgnim uvāca* wäre zu trennen: . . . *ivāsa deveṣu. sa u* usw.

ii. 134 (S. 121, Z. 25) weisen die Hss. mit *ātmana evāddhyeta* und *evāddheta* nicht auf *ātmanaivārdhyata,* sondern auf *ātmana evādhyaita.*

ii. 153. 1 ist statt *triśīrṣṇā* doch wohl *triśīrṣā* und statt *annādānam*: *annādanam* zu lesen, vgl. 154. 4.

II. 155. 6: *sahasreṣumātram ūrdhvam udārdat tato ha smā nā 'vacchvāṃ ksitis.* 7. *trayīṃ vidyām* etc.; Übersetzung: ‚a thousand arrows' range he surged up [the words which follow are not intelligible]. Of the threefold knowledge' etc. Wir können aber der ursprünglichen Lesart näher kommen. Statt des von Oertel aufgenommenen *udārdat* haben die Hss. *idaditi, udaditi* (nicht *udatiti*), also ein Präsens; daraus folgt, daß der Satz ein *ha sma* enthalten muß, welches tatsächlich im Anfang wiederzufinden ist: *sa ha smeṣumātram ūrdhvam udardati* (oder vielleicht noch besser *udeti*). Was den zweiten Satz anbelangt, auch hier haben wir ein *ha sma,* im Schlußworte muß daher auch hier ein Präsens stecken. Nun haben die Hss. *tato ha sma* (Var. *smā*) *nāvaṃ* (A vielleicht *nāvāṃ*) *chchvāṃkṣitistrayīm;* es ist einleuchtend, daß der Schluß gelesen werden muß: °*ti. sa trayīm vidyām* etc. Für den Rest ist zu vermuten: *tato ha sma nāvāñ chvāñkṣati* (d. i. *na avāñ śvāñkṣati*). Ein Zeitwort *śvāñkṣati* ist bis jetzt nicht belegt (wohl *śvañkṣati*), aber ich finde es noch einmal in dem Jaim.-br., nl. II. 397: *tasya yac chvāñkṣitānīva stotrāṇi bhavanti.* Nachträglich sei bemerkt, daß statt *ūrdhvam* vielmehr *ūrdhva* (nom. masc. sing.) zu erwarten ist.

II. 156. 3 (und vergl. S. 190). Ist *bhiṣajya,* welches Oertel als Substantiv (‚cure') deutet, nicht eher Adj. ‚heilbar'?

II. 156. 7: *tam evaṃ devā abhito niṣedur,* aber zwei Hss. lesen *tam evaṃ santaṃ devā* usw.

II. 156. 9: *taṃ ha jīveti hocus. sa jijīva*; l. mit den Hss. *taṃ ha jīvety ūcuḥ. sa ha jijīva.*

II. 240. Das handschriftliche *sarvaṃ it taṃ anu* ist beizubehalten, vgl. oben zu I. 65. 1.

II. 438. 5 (s. f.) lautet nach Oertels Vermutung: *so 'yaṃ babhūva yo 'yaṃ vasantā bhūtikaḥ prajāyate*; nach Oertel soll die Hs. bieten: *bhūmikapaçrjāyate*; diese Angabe jedoch ist unrichtig, sie bietet deutlich lesbar: *bhūmikapaṭhur jāyate.* Dieses ist, obschon der Pflanzenname unbelegbar ist, jedenfalls der Oertelschen Lesung vorzuziehen, auch deshalb, weil hier kein *prajāyate* paßt.

II. 439. 6: *sā hā 'nācişy upasasāha. jarāyv apāṃ tad viveda. tad dha cakhāda.* Übersetzung: ‚She . . . [the next word is not clear to me, the reading is evidently faulty] prevailed. The outer membrane of the waters — that she found. That she split open'. Text und Bedeutung sind, OERTEL gegenüber, mit absoluter Sicherheit festzustellen; eine erste Bedingung des Herausgebers aber ist, daß wenigstens die handschriftliche Tradition, besonders an fraglichen Stellen, ganz korrekt mitgeteilt wird; nun hat die Hs. nicht *hānācişy*, sondern *hānāśişy*. Mit leichter Änderung lese man: *sā hānāśuşy uvāsa. sā ha jarāyv apāstaṃ* (*apaṃstaṃ* die Hs., was von unserem *apāstam* kaum zu unterscheiden ist, in Grantha-Schrift wenigstens) *viveda.* Der Sinn ist also: ‚Sie (nl. Saramā) verblieb die Nacht ohne gegessen zu haben (im Gegensatz zu Suparṇa, der sich an den Leckerbissen der Paṇis gütlich getan hat); da fand sie einen weggeworfenen Mutterkuchen. Den fraß sie.'

II. 440. 3. Die Hs. liest nicht *tenābhyaplavanta* sondern *te 'nenābhyaplavanta.* Weshalb OERTEL die Überlieferung ändert, ist mir unbegreiflich.

III. 64: *sa hendro 'surair aśvibhiś coḍha uvāca kva nu dadhyaṅ bhavatīti.* OERTEL selber erwähnt in einer Fußnote die Unmöglichkeit des Plurals *aśvibhiḥ,* während außerdem die Erwähnung der Aśvins in diesem Zusammenhang befremdend sei. Die Hs. liest aber etwas ganz anderes; deutlich steht da: *surair abibhiś cāḍha.* Hält man *bi* für Dittographie, so wäre etwa *'surair abhibāḍha* denkbar. Ferner ist an der handschr. Überlieferung: *kva nu sa dadhyaṅṅ abhavad iti* nichts zu ändern.

ib. Daß OERTELS Änderung *saraḥ. tad* (statt des überlieferten *saraskantad*) verfehlt ist, lehrt eine Parallelstelle in unserem Brāhmaṇa (II. 300). Weiter unten ist im Satz *tad etad anuvidyājahrus tasmai prāyacchan* wahrscheinlich, wie dies so oft der Fall ist, ein akṣara ausgefallen. Lese: . . . *"jahrus. tad asmai prā°.*

ib. Am Schluß dieses Stückes liest OERTEL: *indro dadhīco asthabhir vṛtrāṇy apratişkuto jaghāna navatīr* (SV. II. 263 = RV. I. 84. 13, omitting the last word *nava*). *navatīr vijayate* usw. Die Hs.

bietet aber *jaghāna navatīr navati vijayate* usw., und wenn wir statt *navati* ganz einfach *naveti* lesen und hinter diesem Wort den Satz abschließen, kommt alles in der schönsten Ordnung.

III. 94: *tau hāsayantau* . . . , übersetzt: ‚these two, speeding (their horses)'. Oertel scheint demnach *hāsayantau* als Caus. zu *hasate* ‚wettlaufen' zu nehmen. Bestimmt unrichtig, da ein *ha* in dem Wort stecken muß; die Hs. liest aber *hāsāvayantau*, d. i. *ha āsāvayantau*, wir haben es also vielleicht mit dem Caus. von *āsauti* zu tun.

III. 95: *yaṃ sāyam odanam adyaṃ dadhuḥ*, übersetzt: ‚what much they placed on their fire in the evening for their food'; da aber die Hs. liest: *odanam adyadadhuḥ*, ist vielmehr *odanam adhyadadhuḥ* zu lesen.

III. 95. Es ist zu befürchten, daß der Verfolg der wichtigen Geschichte des Vṛśa von Oertel völlig mißverstanden worden ist. Oertels Text lautet: *tad apaśyat. piśācī vā iyaṃ tryaruṇasya jāyā "sa.* [*sa*] *enat kaśipunā "chādayitvā 'sya sta iti tad abhyavyāharat.* Er übersetzt: ‚He did behold it. Now this wife of Tryaruṇa was a Piśācī. He (Vṛśa), having covered [*agner haras*, the now quickened fire] over with a mat, addressed it with the words *asya sta* (?)'. Der Vorgang wird begreiflich, wenn wir die Sätze ein wenig anders trennen und eine leichte Emendation anbringen: *tad apaśyat: piśācī vā iyaṃ tryaruṇasya jāyā, sainat* (so die Hs.) *kaśipunā chādayitvādhyāsta iti. tad abhyavyāharat*, d. h.: ‚Da sah er: „diese Gattin des Tryaruṇa ist eine Piśācī; sie, es (nl. das Feuer) mit einer Matte bedeckt habend, sitzt darauf." Da sprach er (über dem Feuer, dem *agner haras* nl.) die folgenden Vedaverse aus.' Die Folge dieser Besprechung ist (nach Oertels Text): *ity evaināṃ idam agner hara ūrdhvam udadravat sarvān prādahat*, d. h. nach Oertel: ‚(straight upon the recitation of RV. v. 2. 1, 2, 9 and 10) this consuming fire was running unto her, up [and] out [from unter the mat, and] was burning all [the bystanders]'. Wir müssen aber lesen: *ity evaināṃ idam agner hara ūrdhvam uddravat* (*udravat*, die Hs.) *sarvāṃ prādahat*: ‚auf diese Worte verbrannte die Feuersglut, nach oben sich erhebend, sie (die auf der Matte sitzende Piśācī) ganz und gar'. So endlich wird die ganze Geschichte begreiflich.

III. 120 (JAOS. XXVI. 58 flgg.): *pitaram ahāsiṣur iti naḥ vakṣyantīti*, wie HOPKINS schreibt statt der handschriftlichen Überlieferung: *neḥ pakṣanti*, ist selbstverständlich unmöglich: der Sandhi weist auf ein mit *p* anfangendes Zeitwort; näher liegt *naḥ pekṣyanti* (Fut. zu *pinaṣṭi*), das *e*-Zeichen kann vom Abschreiber an falscher Stelle eingefügt sein.

III. 121: *taṃ kumārā gopālā mṛdā śakṛtpiṇḍair āsapāṇḍubhir adihan*; die Vergleichung von Śat. Br. IV. 5. 1. 9 macht es wahrscheinlich, daß *āsapāṃsubhir* zu lesen ist.

ib.: *tam adya kumārā . . . āsapāṃsubhir* (so wieder zu lesen) *adikṣus*. HOPKINS bemerkt, daß seine Abschrift der Grantha-Handschrift *adikṣus* enthält, in den Varr. jedoch gibt er *adkikṣus* (so!); die Hs. hat aber ganz deutlich entweder *adhikṣus* oder *adhikṣaṃs*; letzteres ist vorzuziehen: *sa*- Aorist zu *dihati*.

III. 122 (S. 58, Z. 23): *enam ādrutyābravīt* ist unmöglich; wie aus dem Original hervorgeht (*iti nam ādru*°) muß etwas ausgefallen sein, lese etwa: *iti. sa hainam ādru*°.

ib. (S. 58, Z. 25): statt *tāṃ neti hovāca* ist nicht, wie HOPKINS vorschlägt, *tan neti hovāca*, sondern *taṃ neti h*° zu lesen: ‚Sie antwortete ihm: „nein"'.

ib. (S. 58, Z. 27): *tām ma ihopanidhāyā* (so die Hs.) *sāyam eva . . . yātād iti*, auch hier ist vor *sāyam* wahrscheinlich *tha* ausgefallen: *ihopanidhāyātha sāyam* usw.

ib. (S. 58, Z. 31). Die Hs. liest *sā . . . grāmam anusariṣyantanūttasthau*, was eher auf *anusariṣyanty anūttasthau* als auf HOPKINS' °*ṣyanty uttasthau* deutet.

III. 123 (init.): *sa ha tad eva nirvidyopaviveśa hā*; *'śvinau* usw.; da die Hs. °*viveśā* hat, ist ohne Zweifel auch hier Ausfall eines akṣara anzunehmen: °*viveśātha hāśvinau* (= *upaviveśa*; *atha ha aśvinau*).

III. 123 (S. 59, Z. 5): *tau vai tām etyocatuḥ*, so HOPKINS, die Hs. liest aber so, daß unzweifelhaft richtiger wäre *tau haitām etyocatuḥ* (hinter *hai* ist nur *ta* ausgefallen).

ib. (S. 59, Z. 8): l. *atha haitau* statt *atha ha tau*.

III. 124 s. f. Statt *tau hovācatuḥ* und III. 125 init. *taṃ hovācatur* ist natürlich *tau hocatuḥ* und *taṃ hocatur* herzustellen.

III. 125 (S. 159, Z. 6 v. u.): *taṃ heyaṃ jñātvā vām hāpabibhedāyaṃ mama patir iti.* Über die korrekte Lesart bin ich im Zweifel, die Hopkinsche taugt aber jedenfalls nicht, da *vām* nicht zu Anfang des Satzes stehen kann. Die Hs. hat: *jñātvāvāhā vabibhedeyaṃ* usw. Die einfachste Lösung scheint mir, daß wir die zwei akṣaras *vāhā* ausscheiden und *bibhide* lesen: *taṃ heyaṃ jñātvāvabibhide 'yaṃ mama patir iti:* ‚als sie ihn erkannte, schied sie (sich) ihn aus, (sagend): „dieser ist mein Gatte"'.

III. 127 init., vgl. JAOS. XXVI, S. 413; ich bemerke, daß die Hs. wirklich *pra hābhyām avocad iti* bietet.

III. 128 (S. 60, Z. 3 v. u.), statt *annādaśreṣṭhaḥ* auch hier *annādaḥ śreṣṭhaḥ* zu restituieren.

III. 159 (JAOS. XXVI, S. 64). Unmöglich ist Hopkins' Text: *tam indraś camasaṃ vā agṛhṇāt,* die Hs. hat freilich *camasaṃ vāgṛhṇat,* was eher auf *camasam apāgṛhṇāt* weist.

III. 159 (s. f.). Das überlieferte *taṃ camasam . . . yaṃ vayaṃ prayacchatīti* ist nicht mit Hopkins in *yaṃ vā 'yaṃ pra°* (was soll das *vā* hier!), sondern in *yaṃ v ayaṃ* (= *yam u ayaṃ*) zu ändern.

III. 160 (S. 64, Z. 10 v. u.), lese: *mardiṣyata ity atha ṛṣayo* usw. und *sa uttṛndann ivā°* usw.

III. 160 (mitten) ist statt *yadi vā etān krodha iṣyati* zu lesen: *krodhayiṣyati.*

III. 160 (S. 64, Z. 6 v. u.): *jātāsma iti* ist nicht in *jātās sma iti* zu ändern; es liegt ein periphr. Futur vor.

III. 160 (S. 65, Z. 1). Hopkins: *tata eṣa* (die Hs. aber *eṣā*) *sendraḥ sadevo yajño 'bhavat,* l. *tata eṣāṃ* usw.

ib. (S. 65, Z. 3). Statt Hopkins' *nā 'syo sa indro yajñād apakrāmati* (die Hs.: *nāsyesendro*) ist zu lesen, mit Tilgung des *se*: *nāsyendro.*

ib. (S. 65, Z. 4): *vidanvata* ist gesichert und Hopkins' Fußnote 4 auf S. 66 ist unbegründet, da der stetige Ausdruck im Jaim.-br. *ha khalu vai* ist.

ib. (S. 65, Z. 5), l. statt *avasṛjanti*: *apisṛjanti* (vgl. die Var.).

ib. (S. 65, Z. 6), statt *mithunenājāyate* (die Hs. bietet *mithunena jāyate*, nicht wie H. liest!), restituiere: *pra mithunena jāyate*.

III. 161: *mahā* vor *mada* (die Hs. liest *mahamada*) ist zu tilgen als bloße Dittographie.

III. 161 (S. 65, Z. 8) hat Hopkins nicht bemerkt, daß die Hs. eigentlich liest: *atha ha mahamada āsure na bibhayāṃ cakāra*, was auch auf *āsuro na b. c.* weisen könnte. Die letzten Worte dieses von Hopkins herausgegebenen und übersetzten Stückes müssen mehrere Korruptelen enthalten, die ich nicht zu verbessern im Stande bin; soviel indeß scheint mir sicher, daß statt *surām āharāma varuṇasyāndho; 'dhi tasyāṃ na vā ''sīt katamaś canā 'rtaḥ*, zu lesen ist: *surām āharāma varuṇasyāndhaso 'dhi*; *tasyāṃ naivāsīt katamaś canārtaḥ*, d. i. *cana ārtaḥ* (Part. zu *ārcchati*).

III. 167 (S. 42, Z. 7): *vapanto ha sma purastād ito yanto ha sma paścād anuyanti*. Oertel bezeichnet diesen Passus als ‚obscure'. Wir können aber durch Heranziehung von Śat. Br. I. 6. 1. 2, dessen Sinn ermitteln. Es ist die Rede von zwei zauberkundigen Asuras. Vorderhand liegt die Verbesserung von *vapanto* in *vapantau*; dann erhalten wir den Sinn: ‚säend pflegten sie (die beiden) voranzugehen, (und das unmittelbar darauf durch die Zauberkraft der beiden Asuras schon aufgewachsene Korn) mähend pflegten sie (die anderen) hinterher zu kommen'. Wahrscheinlich ist nämlich *yanto* aus *lunanto* verdorben.

III. 167 (S. 43, Z. 7): *te khāṇḍavāt prāyan mā pra gāma patho vayam mā yajñād indra somino mā 'ntas sthur no arātayo* (l. *arātayaḥ*) | *yac cedam ime yac ca sattram āsmahe tasmād u ha vayam mā pragāme 'ti te* ‖ *subandhu nāvatantum atā subandhatīrthenai 'va hṛṇinīṃ prāñchantīrtv* ‖ *āgacchan asamātiṃ rāthaprauṣṭham*. Oertel, bemerkend, ‚the passage within ‖ 's is very badly corrupt', übersetzt: ‚They went forth from the Khāṇḍava(-forest): „May we not go forth from the path, not, o Indra, from the sacrifice of the soma-presser[1];

[1] *somino* könnte auch Nom. Plur. sein!

may not foes stand in our way (RV. x. 57. 1); and what these here, what *sattra* we perform, from that may we not go forth (?)". [Text corrupt] . . . came unto Asamāti Rāthaprauṣṭha.' Erstens aber muß Oertels Änderung des handschriftlichen *imo* in *ime* beseitigt werden und zweitens muß statt *tasmād u ha vayam*, so liest Oertel statt des überlieferten *tasmād uhayasmān*, ohne Zweifel *tasmād ubhayasmān* hergestellt werden. Jetzt wird der Sinn der nach dem Ṛgvedaverse folgenden Worte klar, sie brauchen keine nähere Erklärung. Das Folgende ist aber nicht ganz zu deuten, wahrscheinlich stecken Eigennamen darin: *te Subandhunāvatantumatā Subandhutīrthenaiva Hṛṇinīṃ prāñcas tīrtvāgacchan* usw.

Zum Schluß teile ich ein paar Emendationen zu dem ebenfalls von Oertel, im Journal of the American Oriental Society, vol. xvi, herausgegebenen Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa mit, dessen erster Teil (i—iv. 17), beiläufig bemerkt, den Namen *gāyatrasyopaniṣad* trägt (vgl. iv. 15. 3 und iv. 17. 2).

Ohne Anlaß ändert Oertel das i. 5. 7 überlieferte *ucchrāyaṃ pratyasya* in *ucchrāyaṃ pratiyasya*; *pratyasya* ist Absolutiv zu *pratyasyati* ‚aufwerfen'.

In i. 16. 5: *atha yad amṛte devatāsu prātassavanaṃ gāyati tena svargaṃ lokam eti* ist statt *amṛte* zu lesen: *anṛce* (*anṛte* die Hss.) wie der Zusammenhang dartut.

In i. 18. 2: *te devā* (l. *devāḥ*) *prajāpatim upetyābruvan kasmād u no 'sṛṣṭhāḥ* ist das überlieferte *kasmā* beizubehalten.

Es liegt vorderhand in *atha yās sapta saṃsthā yā evaitās saptāhorātrāḥ prācīr vaṣaṭkurvanti* (i. 21. 4) zu emendieren *sapta hotrāḥ*; tatsächlich lesen zwei Hss. *sapta*, nicht *saptā*.

Wahrscheinlich ist i. 35. 8: *tad yathā ha vai niṣkas samantaṃ grīvā abhiparyakta evam anantaṃ sāma*, zu verbessern: *abhiparyasta*: ‚umgeworfen'.

In i. 37. 5: *atho uccā khalv āhur* ist *uccā* zweifellos Interpolation.

In i. 46. 1 lese man *prajāpatir vāvedam agra āsīt* statt *prajāpatir vā veda agra āsīt*. Oertel: ‚Prajāpati in the beginning was the Veda', aber was sollte hier ein *vā*?

Nichts zu ändern ist in I. 53. 3 an der Überlieferung, wenn man nur richtig trennt: *idamāyatanaṃ manaś ca prāṇaś cedamāyatanā vāk cāpānaś ca.* Schreibt man mit OERTEL *idam āyatanam* an den beiden Stellen, so bekommt man reinen Unsinn.

Dagegen ist *madhuputra* in I. 55. 1: *tasmād āhur madhuputra iti*: ‚therefore they say: „honey-son" (!)' eher *madhu putra* zu trennen.

Aus der Stellung des *vai* im Satze I. 56. 11: *tā abravīt punīdhvaṃ na pūtā vai stheti* geht hervor, daß *punīdhvam apūtā vai stheti* zu verbessern ist.

Statt *sopānād* in III. 8. 7: *sa ha sopānād evāntarvedy avasthāyovāca* (: ‚he, descending from the steps within the sacred enclosure, said', wer hat aber jemals von Treppen im Opferterrain gelesen?) ist *sopānad* zu lesen, ‚mit seinen Sandalen'.

Schwer verdorben ist die folgende Stelle: *tad ekkriyāvṛtiyudāsaṃgāyaty o ity udāsa. ā iti āvṛdyāt. vāg iti tad brahma* (III. 39. 2). Dennoch kann auch dieses, freilich nicht ohne die Überlieferung zu verbessern, berichtigt werden. Lese: *tad etat tryāvṛt tryudāsaṃ gāyaty, o ity udāsa, ā ity āvṛd, yad vāg iti tad brahma,* vgl. Pañc. br. VII. 1. 1, *tyāvṛd geyam.*

Falsch ist OERTELS Änderung in IV. 6. 4: *nakhān nikṛtyājyenābhyajya,* richtig ist die Überlieferung: *nakhān nikṛtyājyābhyajya,* d. h. *nikṛtya, ājya* (Absol. zu *ā-añj, anakti*), *abhyajya.*

Wie OERTEL dazu kommt, in IV. 11. 3 den richtigen Imperativ *eta* (*eta saṃprabravāmahai*) in den ungewöhnlichen, dem Brahmaṇastil abgehenden Instrumental *etā* (‚therefore') zu ändern, leuchtet mir nicht ein.

Was schließlich die Übersetzung angeht, ist sie in mancher Stelle recht schwach und könnte leicht verbessert werden. Dennoch sind wir OERTEL dankbar für alles, was er uns bis jetzt aus dem Jaiminīya Brāhmaṇa geboten hat. Möge er bald das ganze so gewissenhaft und korrekt als möglich geben. Eine freilich nicht gar leichte Aufgabe, zu deren Erfüllung Mut, Ausdauer und gründliche Kenntnis auch des vedischen Rituals Erfordernisse sind.

Nachtrag.

I. 125. Es ist mir endlich gelungen, das von Oertel als unheilbar verdorben bezeichnete *sa ḥeṣṭur āsa* zu emendieren. Man lese: *sa herṣyur āsa*: ‚Er war eifersüchtig'; *īrṣyu* kommt auch III. 197 vor.

ib. liest Oertel: *tad dhaiva saṃpadamānā 'vājagāma*, was er übersetzt: ‚agreeing to it she undertook it'. Mit Änderung von *pa* in *va* (Grantha!) lese ich: *tad dhaiva saṃvadamānāv ājagāma*: ‚als die beiden diese Unterhaltung führten, kam er (Indra) herbei'.

I. 185 ist statt *tad etad annādyasyāvaruddhi sāma* zu lesen: *°varuddhis sāma*, und desgleichen III. 94 *etad bheṣajaṃ prāyaścittis sāma*, statt des von Oertel gebotenen .. *prāyaścitti sāma*.

I. 186 *tān abravīt kiṃkāmo vā ekaḥ* . . .; die Var. lect. *vaḥ* statt *vā* deutet auf *va* (d. h. *vaḥ*); also nicht: ‚What does the first wish', sondern: ‚What does one of you wish'.

I. 220. Wie kann *anādriyamāṇā* in dem Satze *anādriyamāṇaivaitam abravīt* bedeuten: ‚not being heeded'? Die Hs. liest freilich *anādriyamāṇa evaitam*. Weder diese Lesart noch die Änderung Oertels scheint mir verteidigbar; wir müssen vielmehr *anādriyamāṇam evaitam abravīt* lesen: ‚Als er nicht darauf achtete, sagte sie zu ihm.'

I. 288 druckt Oertel: *sendro hāsya sadevo yajño bhavaty, abhi sendro yajñam āvartate, nāsendro yajñād apakrāmati ya evaṃ veda*. Er übersetzt: ‚Attended by Indra, attended by the gods, becomes the sacrifice of him, who knows this; attended by Indra unto the sacrifice he approaches, not unattended by Indra from the sacrifice he departs, who knows this.' Ohne Zweifel sind der 2. und 3. Satz zu lesen: *abhy asyendro* (vgl. die Var. lect.) *yajñam āvartate, nāsyendro yajñād apakrāmati*. Der Sinn ist vollkommen deutlich.

II. 390. *sa eṣa ṛddhiprāṅ* (Hs. -°*prāg*) *ubhitaḥ pragāthaḥ* soll bedeuten: ‚This same pragātha faces prosperity on both sides.' Das kann unmöglich richtig sein. Es muß ein Partizip in °*ubhitaḥ* stecken, wie aufs deutlichste aus I. 191 hervorgeht: *ṛddhi* (*uṣi* die

Hs.) *prāgubhite vā ete sāmanī.* Der Sinn des Wortes entgeht mir einstweilen.

III. 94. Statt *tau hāsāvayantau* (vgl. oben) ist doch vielmehr einfach *hādhāvayantau* herzustellen.

Jaim. up. br. III. 39. 3 ändert OERTEL das handschriftlich überlieferte *taṃ ha cchāyānaprajahau* ziemlich gewaltsam in *taṃ ha cāyamānaḥ prajahau,* was bedeuten soll: ‚Fearing him he started away.' Lese mit der einen Hs.: *taṃ ha chāyā na prajahau*: ‚der Schatten verließ ihn nicht'. Ähnlich heißt es JBr. III. 221: *taṃ chāyā na jahau* (Hs. *nā jahā°*).

IV. 6. 4: *atha haiṣāṃ sa bhāga āvavrāja* (derselbe Satz auch JBr. I. 22): ‚Now he came to their place.' Daß dies unmöglich richtig sein kann, geht aus JBr. I. 271 hervor: *tau hāruṇer ācāryasya sabhāga ājagmatuḥ.* Wir haben *sabhāga* als ein Wort zu lesen und in JBr. I. 271 entweder *sabhāgā* oder *sabhāgāv* herzustellen (Dual). Vergleiche Śat. Br. III. 3. 4. 14: *apy asya rājānaḥ sabhāgā āgacchanti.*

Utrecht, Juni 1913.

Anzeigen.

MRS. RHYS DAVIDS, M. A., *Psalms of the Early Buddhists II. — Psalms of the Brethren.* London. Published for the Pali Text Society by HENRY FROWDE 1913. Pp. LII, 446. 8°.

Nur mit den schönsten Liedern des Ṛgveda und den feinsten Blüten weltlicher Lyrik in den Strophen von Amaru, Bhartṛhari und Hāla lassen sich die Thera- und Therīgāthā der Buddhisten vergleichen. Den besten lyrischen Dichtern aller Zeiten stellen sich die Mönche und Nonnen, denen wir diese Lieder verdanken, ebenbürtig an die Seite. Und es ist ein wahres Glück, daß die Kompilatoren des Tipiṭaka uns diese beiden herrlichen Anthologien nicht vorenthalten haben. Aber diese Dichtungen mit philologischer und poetischer Treue zugleich in eine fremde Sprache zu übersetzen, ist keine leichte Aufgabe. Schon im Jahre 1899 hat es K. E. NEUMANN mit viel Glück versucht, diese Aufgabe zu lösen. Aber es war eben doch nur ein erster Versuch. Darum konnten wir die vor vier Jahren erschienene englische Übersetzung der Therīgāthā von MRS. RHYS DAVIDS als einen bedeutenden Fortschritt in der Erklärung dieser Dichtungen mit Freuden begrüßen.[1] Mit doppelter Freude begrüßen wir nun den zweiten Band dieses buddhistischen Liederbuches, der die Mönchslieder, die ‚Psalms of the Brethren‘, enthält. Alles, was an dem ersten Band gerühmt werden konnte, gilt von dem vorliegenden zweiten Bande nicht minder. Drei Dinge erwähnt die Über-

[1] WZKM. 24, 1910, S. 112ff.

setzerin mit Dank, die es ihr ermöglichten, in den oft dunklen Sinn der Verse einzudringen: die Pāli-Kollektanea und Pālikenntnisse ihres Gemahls, die NEUMANNsche Übersetzung und Dhammapālas Kommentar. Sie hätte wohl noch ein viertes erwähnen sollen: das liebevolle Verständis, mit dem sie sich in die Gefühls- und Gedankenwelt der buddhistischen Dichter-Mönche versenkt hat. Von diesem Mitfühlen und Nachfühlen zeugt jede Zeile der Übersetzung, zeugt auch die mit Wärme geschriebene Einleitung.

Wie in dem ersten Band, so gibt uns die Übersetzerin auch hier reichliche Auszüge aus dem Kommentar des Dhammapāla. Wir sind ihr auch dafür dankbar. Denn der Kommentator hat uns manche interessante Erzählungen und Überlieferungen erhalten, die für uns von Wichtigkeit sind, auch wenn sie zur Erklärung des Textes wenig oder nichts beitragen. Ich erwähne nur z. B. die Legende von Sīvali, der sieben Tage nach seiner Geburt schon Mönch wurde (Nr. LX), von Kumāra-Kassapa, der im Kloster zur Welt kam, da seine Mutter Nonne wurde, ohne zu wissen, daß sie guter Hoffnung sei (Nr. CLXI), von Bākula, der, während er als Kind in der Yamunā badete, von einem Fisch verschlungen ward (Nr. CLXXII), von dem siebenjährigen Pariahsohn Sopāka, der Mönch wurde (Nr. CCXXVII), von Mahā-Kassapa und der schönen Nonne Bhaddā (Nr. CCLXI) u. a. Interessant ist die Erwähnung eines Spitals oder vielleicht nur eines Krankensaals (gilānasālā) im Kloster von Sāvatthi (p. 78), merkwürdig die Nachricht, daß König Bimbisāra einem verbündeten Fürsten eine Buddhabiographie auf einer gemalten Holztafel und einen auf einer Goldplatte geschriebenen heiligen Text als Geschenke sandte (p. 90), und bemerkenswert sind direkte Zitate aus dem Kommentar zum Aṅgutturanikāya (p. 148 note 3) und aus dem Dhammapadakommentar (p. 180). Für die Entwicklung des Buddhismus zur Zeit des Dhammapāla sind die Legenden nicht ohne Interesse. Die Wundertaten der Heiligen vermöge ihrer Iddhi spielen z. B. in diesen Legenden eine große Rolle. Nicht nur der Buddha selbst verrichtet gerne Wunder, sondern auch die Heiligen fliegen fortwährend durch die Luft. Damit ein frommer Thera nicht naß

werde, regnet der Gott nicht, und einem anderen Mönch steht ein Deva stets zu Diensten. Von historischem Interesse ist es, daß nach Dhammapāla der jüngere Bruder des Königs Asoka, Tissa, durch einen griechischen Thera Mahā-Dhammarakkhita zum Waldleben angeregt worden sein soll. Auch auf den allgemein indischen Volksglauben fällt manches Streiflicht, wenn wir z. B. von Brahmanen hören, die aus dem Totenschädel das Schicksal des Verstorbenen im Jenseits herauslesen und sich nur blamieren, wenn es sich um einen ins völlige Nirvāṇa eingegangenen Mönch handelt. Und wenn auch die zu den Versen 459 ff. erzählte Legende eine überflüssige Kommentatorenerfindung sein dürfte, so bleibt sie doch kulturgeschichtlich interessant, indem sie zeigt, daß es vorkommen konnte, daß eine Mutter ihren Sohn, um ihn dem Mönchsleben abwendig zu machen, von einer Hetäre bestricken ließ, um ihn mit ihr zu verheiraten.

Hingegen kann ich weder den Überlieferungen in bezug auf die Verfasser der Gedichte, noch auch den Erzählungen Dhammapālas, insofern sie zur Erklärung der Verse beitragen sollen, so viel Vertrauen entgegenbringen wie Mrs. Rhys Davids. Es ist ja gewiß richtig, daß Dhammapāla, wie er uns selbst ausdrücklich sagt, aus älteren Aṭṭhakathās geschöpft hat. Aber daß die in diesen Kommentaren enthaltene Überlieferung bis in die Zeit der Entstehung der Lieder selbst zurückreicht, ist höchst unwahrscheinlich. Denn die Mehrzahl der Lieder ist ohne jede ergänzende Erzählung vollkommen verständlich. Es sind lyrische Ergüsse, Stimmungsbilder oder aber Balladen von der Art, wie sie in der altbuddhistischen Literatur auch sonst nicht selten sind.[1]

---

[1] S. meine Geschichte der indischen Litteratur, Bd. II, S. 31 Anm. 1, 36, 43 ff., 72, 75, 85 ff., 98 f., 114, 118, 169, 190, 199, 201. Solche ‚geistliche Balladen' kommen auch in der alten Jaina-Literatur vor. Es hat auch Rāma-Balladen und Kṛṣṇa-Balladen in der altindischen Literatur gegeben sowie auch Heldenlieder in Balladenform, die dem eigentlichen Epos vorangingen. Es ist daher nicht ganz richtig, wenn K. F. Geldner (die indische Balladendichtung in der Festschrift der Universität Marburg für die Philologenversammlung 1913, S. 93 f.) sagt, der indischen Literatur sei der Begriff der Ballade bisher fremd gewesen, und wenn er meint, daß die Ballade außerhalb der Lyrik des Ṛgveda nicht vorkomme. Ich habe

Wenn nun der Kommentator zu jedem Gedicht eine Erzählung gibt, so ist es klar, daß er die meisten dieser Erzählungen nur erfunden oder aus anderen Quellen herübergenommen und für seine Zwecke verwendet hat, bloß weil er sich verpflichtet fühlt, zu jedem Vers oder jeder Gruppe von Versen etwas über Zeit, Ort und Gelegenheit ihrer Entstehung zu sagen. Es ist kein Wunder, daß bei diesem Verfahren die Erzählung sehr oft nur dazu beiträgt, den poetischen Gehalt eines Gedichtes abzuschwächen (z. B. gleich in Nr. i). Oft ist die Erzählung auch nur von der Art, daß sie jeder Leser selbst aus dem Vers oder den Versen herauslesen könnte (wie z. B. Nr. v). Manchmal stimmt die Erzählung auch nicht recht zu den Versen. In dem Gedicht 169—170 erzählt ein Dichter, wie er — offenbar, nachdem er den Entschluß gefaßt hat, Mönch zu werden — den Barbier kommen und sich die Haare schneiden ließ, sich dann im Spiegel beschaute, und wie ihm beim Anblick des kahlen Kopfes die Erleuchtung kam und damit das Bewußtsein, daß es für ihn keine Wiedergeburt mehr gebe. Die von Dhammapāla in Erinnerung an das Makhādeva-Jātaka erzählte Legende von Vītasoka, der beim Haarschneiden die ersten grauen Haare entdeckt habe, paßt zu den Versen gar nicht. In den Versen 355—359 sagt ein Dichter sehr schön, er wolle sein ringendes Herz, dies ‚leibgeborene Netz von Wünschen', zügeln und zähmen, wie der Elefantenbändiger den wilden Elefanten, wie der Rossezähmer den Renner. Ist es nicht albern, wenn der Kommentator den Verfasser zum Sohn eines Elefantenbändigers macht? Gewiß ist auch die Erzählung des Kommentars Nr. ccxlv (und vielleicht auch der Name des ‚Verfassers' Godatta) nur erfunden, weil in Vers 659 der Vergleich von dem braven Ochsen vorkommt, der seine allzuschwere Last ruhig weiter schleppt.

Schlimmer ist es, wenn der Kommentator durch die von ihm beigefügte Erzählung zeigt, daß er einen Vers falsch verstanden hat.

schon längst unter dem Ākhyāna, der Vorstufe des Epos, nicht nur die aus Prosa und Vers gemischte Form, sondern auch die ‚Ballade' verstanden, s. WZKM. 23 1909, S. 132.

So erzählt er zu Vers 63, sei es daß er *giddha* ‚gierig' mit *gijjha* ‚Geier' verwechselt, oder daß er durch das Wort *giddha* an *gijjha* erinnert wird, die Geschichte von einem Geier, der mit einem Stück Fleisch durch die Luft fliegt, und über den andere Geier herfallen, indem einer dem anderen das Fleischstück abjagt. Mrs. Rhys Davids glaubt zwar, daß uns hier Dhammapāla zur Erklärung des Verses besonders behilflich ist (Introd. p. xxvi: ‚How do we not now understand Pakkha's comment as he watches the scrambling kites!'), aber ich fürchte, sie hat sich hier durch ihn nur zu einer unrichtigen Übersetzung verleiten lassen. Ich kann wenigstens nicht sehen, wie es möglich ist, die Zeile *cutā patanti patitā giddhā ca punar āgatā* zu übersetzen:

> ‚They fly at what is fall'n, and as it lies,
> Swooping in greed they come again, again . . .'

Ich glaube, wir müssen übersetzen: ‚(Aus einer Wiedergeburt) entschwunden, fallen sie (in eine neue schlechte Wiedergeburt) und gierig kommen sie, nachdem sie (einmal) gefallen, (ein zweites Mal) wieder'. So hat wohl auch Neumann die Zeile verstanden, wenn er übersetzt:

> ‚Verlebt vergehn sie, schwinden hin,
> Begierde lockt sie wieder her.'

Ähnlich verhält es sich mit dem allerdings sehr schwierigen Vers 118:

> *Abhisattho va nipatati vayo, rūpaṃ aññam iva tath'eva santaṃ* |
> *tass'eva sato avippavasato aññasseva sarāmi attānan ti* ||

Dhammapāla erzählt, daß der Meister den Kimbila zur Entsagung aufrütteln wollte und deshalb eine schöne Frau in der Blüte ihrer Jugend herbeizauberte und sie vor seinen Augen zur welken Greisin werden ließ, worauf Kimbila den Vers dichtete. Die Übersetzerin meint, daß durch diese ‚kinematographische Vision' der Vers erst klar werde. Ich fürchte wieder, daß sie durch die Legende des Kommentars nur auf eine falsche Fährte geführt worden ist, wenn sie übersetzt:

‚As bidden by some power age o'er her falls.
Her shape is as another, yet the same.
Now this my self, who ne'er have left myself,
Seems other than the self I recollect.'

Die Worte ‚over her' sind durch den Text nicht gerechtfertigt, da nirgends von einer weiblichen Person die Rede ist und überdies die zweite Zeile deutlich zeigt, daß der Dichter nur über sich selbst Betrachtungen anstellt. Wörtlich dürfte zu übersetzen sein: ‚Wie von einem Fluch getroffen (abhisattho=abhiśastaḥ) welkt die Jugend dahin, eine andere gleichsam ist die Gestalt und doch dieselbe; ich denke an mein Selbst, als ob es das eines anderen wäre, und bin doch derselbe, ohne meine Stelle zu verändern.'

Auch die von der Überlieferung gebotenen Namen der Verfasser sehen nicht immer sehr Vertrauen erweckend aus. So ist der Thera *Sītavaniya* als Verfasser von Vers 6 nur erfunden, weil in dem Vers von *sītavana*, dem ‚kühlen Wald', die Rede ist. Die Verse 51—54 (zu denen vielleicht auch 55—60 gehören) sind gewiß nur ein Gedicht, und es ist nichts als eine Ungeschicklichkeit der Kompilatoren, wenn sie die Verse in den Ekanipāta gestellt und für jeden Vers einen Verfasser erfunden haben. Die Verse Theragāthā 335—339 sind sicherlich nur die Fortsetzung von Therīgāthā 204—212 und bilden mit diesen ein einziges Gedicht eines einzigen Verfassers oder einer Verfasserin. Die Kompilatoren haben aber nicht nur das Gedicht auseinandergerissen, sondern auch in recht ungeschickter Weise ‚Vaḍḍhas Mutter' zur Verfasserin der ersten neun Verse und Vaḍḍha selbst zum Verfasser der fünf letzten Verse gemacht. Wenn des öfteren der Name des angeblichen Verfassers in dem Gedicht im Vokativ oder Nominativ vorkommt, so ist es ja möglich, daß der Dichter sich selbst anredet oder von sich in der dritten Person spricht. Wahrscheinlicher aber ist es, daß die Kompilatoren — genau so wie die Verfasser der Anukramaṇīs, wenn sie die Namen der Ṛṣis für die Hymnen des Ṛgveda angeben — sich gerne an einen in dem Gedicht selbst vorkommenden Namen hielten. Wie wenig auf diese ganze ‚Tradition' zu geben ist, beweist auch z. B., daß die Nidāna-

kathā die berühmten Verse 183 f. (*aniccāni gahakāni* usw.) dem Buddha nach seiner Erleuchtung in den Mund legt, während die Theragāthā-Kompilatoren sie einem Thera Sivaka zuschreiben.

Wenn ich aber der Tradition gegenüber weniger gläubig bin als Mrs. Rhys Davids, die ihr übrigens auch durchaus nicht etwa blindlings vertraut, so möchte ich doch nicht den Eindruck erwecken. als ob ich den Kommentar für unnütz hielte. Ich habe schon hervorgehoben, wie viel des Interessanten der Kommentar an sich — von der Erklärung des Textes ganz abgesehen — uns bietet. Aber es gibt in den Theragāthā auch Verse genug, die offenbar Bruchstücke sind, aus irgendeinem uns nicht mehr erhaltenen Zusammenhange gerissen. Da ist es denn immerhin möglich, daß der Kommentator uns in solchen Fällen den richtigen Zusammenhang gibt. Und wo noch immer so vieles dunkel und voll sprachlicher und sachlicher Schwierigkeiten ist, dürfen wir uns keines der vorhandenen Hilfsmittel zur Erklärung des Textes berauben. Darum sei es nochmals nachdrücklich betont, daß wir der verehrten Übersetzerin für die auf die Übersetzung des Textes und des Kommentars verwandte Mühe zu allergrößtem Danke verpflichtet sind. Nicht unerwähnt sei, daß auch dieser Band prächtig ausgestattet und mit stimmungsvollen Bildern geschmückt ist, — alles in allem eine willkommene Gabe sowohl für den gelehrten Pāli- und Buddhaforscher als auch für jeden Freund buddhistischer Lehre und buddhistischer Dichtung.

M. Winternitz.

Ernst Georg Klauber, *Politisch-Religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, herausgegeben von —. Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer, 1913.

Unter diesem Titel vereinigt der Verfasser zwei nahe verwandte Textarten, nämlich ‚Anfragen an Šamaš' und ‚Leberschauberichte'' Erstere bilden eine Ergänzung zu den von Knudtzon als ‚Assyrische

Gebete an den Sonnengott für Staat und Königliches Haus' veröffentlichten Tafeln, die hauptsächlich aus der Zeit Asarhaddons stammen. Letztere stellen die Bescheide der bârû-Priester auf solche Anfragen dar, doch gehören leider diese Antworten durchwegs einer anderen Zeit, nämlich der des Aufstandes Šamaš-šum-ukîn, an, so daß sich keine unmittelbaren inhaltlichen Beziehungen zwischen beiden Gruppen ergeben. Ihre Verwandtschaft offenbart sich dagegen, wie der Verfasser richtig zeigt, in sprachlichen Eigenheiten und charakteristischen formelhaften Wendungen. In diesen und in der reich entwickelten Terminologie liegen für den Übersetzer die größten Schwierigkeiten. KLAUBER erörtert daher in der Einleitung, gesondert von den Texten, zuerst das Schema der Anfragen und dann das System der Leberschau mit seiner Fülle von Ausdrücken. Für jeden von ihnen bringt der Verfasser aus den Leberomina-Texten alle vorhandenen Aussagen bei, um so seine Bedeutung feststellen zu können. Da KLAUBER hiebei sehr vorsichtig und kritisch zu Werke geht, so stellt es sich heraus, daß unsere sicheren Kenntnisse auf dem Gebiete der Leberschau-Terminologie bei weitem geringer sind, als man auf Grund der JASTROW'schen Übersetzungen hätte vermuten können. Als sehr brauchbar für den Zweck dieser Untersuchungen erweisen sich die Abbildungen zweier babylonischer Lebermodelle sowie zweier nach der Natur aufgenommener Schafslebern. Ein Überblick über die historischen Ergebnisse beider Textgruppen beschließt die Einleitung.

Ehe ich nun zu den Texten selbst übergehe, möchte ich noch an die soeben skizzierten Ausführungen der Einleitung einige Bemerkungen anknüpfen. Ezib zu Beginn der sogenannten Ezib-Zeilen will KLAUBER (S. XV) als Perm. deuten, doch sehe ich nicht, wie bei dieser Auffassung der Sinn einer Bitte, einer Aufforderung an die Gottheit zustande kommt, den ich für den Zweck dieser Zeilen halte. Ich möchte daher lieber bei der früheren Annahme bleiben, die ezib als Impt. faßte. Die Einwände, die der Verfasser gegen die Übersetzung von ezib mit ‚laß unberücksichtigt' (o. ä.) auf Grund von Stellen wie *e-zib ša ḫu-bu-ut ṣêri-šu-un i-ḫab-ba-tu-ma di-ik-tù*

idukku, erhebt, lassen sich durch die Annahme entkräften, die Gottheit werde eben aufgefordert, sich in der Vorherbestimmung der Zukunft nicht durch die ungünstige Tatsache beeinflussen zu lassen, daß z. B. der Feind plündert und tötet. Der Gedankengang ist hiebei ja ungefähr derselbe, wie wenn die Gottheit gebeten wird, eine Verletzung des Rituals, also einen an sich gewiß gleichfalls widrigen Umstand, nicht zum Anlasse eines ungünstigen Bescheides zu nehmen. Gegen eine derartige Auffassung könnte man das Vorkommen von Ezib-Zeilen in Leberschauberichten (Nr. 105 und 110 der Ausgabe) anführen, wo der Sinn scheinbar eine Übersetzung ‚Verhüte, daß . . .' verlangt. Doch halte ich es für möglich, daß hier im Anschluß an die Wiederholung der Fragestellung, die in der ‚Anfrage' enthalten war, Ezibs auch in den ‚Bericht' übernommen wurden, die ja in der ‚Anfrage', nur durch Formeln getrennt, der Frage folgten.

Ebenda, S. xv, übersetzt KLAUBER: *e-zib ša itti-šu libbi-šu-un i-dab-bu-bu-ú-ma GUR-MEŠ* (Var. *ú-t[a-r]u-ú-ma*) *BAR-MEŠ* ‚Ezib, daß mit ihm ihr Herz Böses sinne und sie zu Abtrünnigen mache', indem er *BAR-MEŠ aḫûti* gleichsetzt. Der Ausdruck ist aber sicher Verbum (eine Möglichkeit, die übrigens der Verfasser durch Hinweis auf S. xxii andeutet; siehe dazu unten) und mit dem Präs. von *bâru* ‚aufständisch, feindlich sein' wiederzugeben; für *ú-t[a-r]u-ma* müssen wir dann allerdings eine intransitive Bedeutung (‚sich wenden'?) annehmen, die bisher, soviel ich sehe, nur für das Perm. belegbar ist.

S. xvii, Ezib 1: *e-zib ša* (*ik-rib*) *di-in* (Var. *di-[e]-ni*) *ûmu anni-i kîma ṭâb kîma ḫa-ṭu-ú ûmu ŠU-bu zunnu ŠUR-nun.* Diese Zeile besteht aus zwei Sätzen, deren erster mit *ḫa-ṭu-ú* endigt, wie schon aus der Variante Ezib 1+2 hervorgeht, und als dessen Übersetzung ich vorschlagen möchte: ‚Ezib, ob das *dînu*(-Gebet) dieses Tages richtig oder fehlerhaft ist'. *dînu* bezeichnet nach KLAUBER ‚die von *Samaš* erteilte Entscheidung, die durch die Leberschau eingeholt wurde', doch kommen wir mit dieser Bedeutung allein nicht weiter. Denn ‚ezib, ob die Entscheidung (das Gebet der Entscheidung) dieses Tages gut oder schlecht (ausfällt)' gibt keinen Sinn, vielmehr muß

dînu allein etwa dasselbe bedeuten wie *ikrib dîni*. Da nun, wie wir eben sehen, *dînu* als Bezeichnung des durch Leberschau erteilten Orakels dient, so liegt es nahe, in *dînu* in übertragenem Sinne den Ausdruck auch für das Einholen des Orakels, also für die Leberschau selbst, zu erblicken. (Zu einem solchen Bedeutungswechsel vergleiche man *oraculum*: Spruch und Spruchstätte.) Das Ursprüngliche war wohl *ikrib dîni* ‚Gebet der Leberschau', wofür dann gekürzt *dînu* allein eintrat. Es erübrigt nun noch, die Übersetzung von *ṭâb* bezw. *ḫaṭû* zu rechtfertigen. Letzteres bedeutet in diesen Texten gewöhnlich fehlerhaft (vgl. Ezib 5, S. XIX; zu Ezib 7 A, e, bezw. 7 B s. unten), welche Bedeutung daher auch für unsere Stelle am nächsten liegt; *ṭâb* muß dann als Gegensatz dazu als ‚gut, richtig sein' gefaßt werden. — Den Rest der Zeile lese ich *ûmu irupu*^{pu} *zunnu iznun*^{nun} ‚daß der Tag finster war, ein Regen regnete'. Die Verba sind im Impf. wiederzugeben, wie das schon von KLAUBER fragend herangezogene *ûmu iš-qa-a* zeigt, ferner Nr. 56 der Ausgabe Vs. 12, wo folgendermaßen zu lesen sein dürfte: *e-zib ša ûmu a[nnu-u irupu (?) zunnu i]z-nun-nu.* Zu *ŠU* = *erêpu* ‚sich bewölken, verdunkeln' siehe UNGNAD OLZ. '12, 449.[1]

S. XVIII, Ezib 4: *e-zib ša i-na aš-ri an-ni-i lu-'-ú bîra baru-ú* ‚Ezib, daß an dieser Stelle ein Unreiner eine Schau anstellt.' Die aktivische Übersetzung des Perm. *barû* macht Schwierigkeiten, da es gleich darauf in Ezib 5 unbedingt intransitiv (passivisch) zu fassen ist. Soviel ich sehe, hindert uns auch nichts, an unserer Stelle Präs. oder Impf. zu lesen, wovon letzteres wegen *ú-li-'-ú* in Ezib 3 wohl den Vorzug verdient.

Ezib 7, A, e (S. XXI) lautet: *ú-lu ta-mit i-na pi-ia ip-tar-ri-du*, ‚oder der Spruch in meinem Munde sich überstürzt (besser vielleicht:

---

[1] Die Trennung von *ŠU* = *erêpu*, ‚sich bewölken, verdunkeln', und *ŠU* = *erêbu*, ‚finster sein' (eig. untergehen, von der Sonne gesagt), ist sehr schwierig. Man wäre versucht, beide als ein Wort zu betrachten, wenn nicht *ŠU* = *ir-pi* (SAI. 8325) dem widerspräche. Zu *erêbu*, ‚untergehen (von der Sonne), finster sein', vgl. Br. 8919: MI. *(gi-ig)* = *e-ri-bu*; 8937: MI. GA. *(ku-ga)* = *e-rib šam-ši* und ar. غَرُبَ ‚untergehen (von der Sonne), verborgen, verdunkelt sein'.

,sich verwirrt') hat'. Darauf folgt in Nr. 47, Vs. 8 *iḫ(?)-ni(?),* in mehreren anderen Texten *LAL.MEŠ-ú lu-ú ZI.MEŠ-ḫa lu-ú BAR. MEŠ-ra* (Var. *bi-e-ra*). Es erscheint mir nun zweifellos, daß *LAL. MEŠ-ú* noch zu Ezib 7 A, e gehört[1] (Klauber läßt diesen Teil unerklärt), beigeordnet zu *ip-tar-ri-du,* mit *ta-mit* als Subjekt. Seine Lesung ist *iḫtaṭû,* wie aus der angeführten Stelle Nr. 47, Vs. 8 (bab.!) hervorgeht, wo zu *iḫ-t[a-ṭu-ú]* ergänzt werden muß. Ezib 7 A, e lautet also vervollständigt in Übersetzung: ,oder der Spruch in meinem Munde sich verwirrte, fehlerhaft wurde' (*ḫaṭû* I_2 also gleichbedeutend mit der Grundform). Für das Weitere vermutet nun Klauber, ohne zwar eine Übersetzung geben zu können, einen Sinn wie: ,sei es nun günstig oder ungünstig (jedenfalls frage ich dich)', womit er wohl das Richtige trifft. Ehe ich jedoch meinen Übersetzungsversuch vorbringe, erscheint es mir angezeigt, den Gedankengang zu skizzieren, der bis zu diesem Punkte zum Ausdruck kommt: An der Spitze, durch eine kurze Bitte eingeleitet, steht die Anfrage; in den folgenden Ezibzeilen werden nun Tatsachen und Umstände angeführt, die auf den erwarteten Bescheid in ungünstigem Sinne einwirken und die Gottheit gegen den Bittsteller einnehmen könnten, deren Übersehen jedoch der Fragesteller von der Gottheit erfleht. Er endet: Mag nun das Ungünstige übersehen werden oder nicht, jedenfalls frage ich dich, ob ... Diesen Sinn scheint mir wenigstens der Ausdruck *lu-ú ZI.MEŠ-ḫa lu-ú BAR.MEŠ-ra* zu haben. Die Erklärung nimmt am besten ihren Ausgang von *BAR.MEŠ-ra,* da hiezu die phonetische Lesung *bi-e-ra* als Variante vorkommt; *bêra* ist Perm. von *bâru (bwr)* ,(sich absondern), aufrührerisch, feindselig sein', wovon *bârtu* ,der Aufstand'[2]; II_1 *burru* ,(absondern), erklären, bestimmen' (Syn. *ubbubu, kunnu;* Delitzsch HWB. 169a), Präs. *ubâr,* Impf. *ubîr*, bei Ḫamur. und in Kontrakten. Als phonetische Lesung

[1] Für eine derartige Trennung beachte, daß Nr. 2, Vs. 3 die Zeile mit *ip-tar-ri-du LAL.MEŠ-ú* schließt, ferner die auch von Klauber angeführte Stelle Nr. 34 Rs. 3, wo auf *LAL.MEŠ-ú* noch *ûmu iš-[qa-a]* folgt.

[2] Möglicherweise aber gehört *bartu* zu einem Stamme *brr* wie *martu* zu *mrr*, wovon dann *bâru* denominiert wäre.

von *ZI.MEŠ-ḫa* kommen in Betracht *ZI.ZI.* = *šaḫâḫu* (Br. 2348), *šuḫḫuḫu* (SAI. 1350) und *šupšuḫu* (SAI. 1351). Aus letzterer Gleichung gewinnen wir für unser Ideogramm die Bedeutung ‚zur Ruhe bringen', doch kann *šupšuḫu* selbst wegen der S. xxvi aus den Tamîttexten angeführten Variante *ZI-iḫ* als Lesung nicht in Betracht kommen. Möglich wäre dagegen Perm. von *šaḫâḫu,* falls sich für dieses Wort auch sonst eine derartige Bedeutung erweisen läßt. Beachten wir aber, daß in diesem Sinne (intransitiv: ‚sich beruhigen', vom erzürnten Herzen und vom Zorn überhaupt gesagt) gewöhnlich *nâḫu* gebraucht wird, das zwar als Entsprechung von *ZI. ZI.* noch nicht belegt[1], aber wegen seiner Synonymität zu *šupšuḫu* (intr. Perm.) sehr wohl möglich ist, so erscheint es sicher nicht zu kühn, wenn wir *ZI.ZI.-ḫa* (bzw. *ZI-iḫ*) durch *nêḫ(a)* wiedergeben. Demnach lautet die Übersetzung: ‚Sei es (d. i. die genannten widrigen Umstände) nun beruhigt oder sei es feindlich'.

Es folgt nun auf *ašal-ka*, ‚ich frage dich', neuerdings die Frage, meist mit *ki-i*, seltener mit *kîma (KIM)* eingeleitet, die man beide mit KNUDTZON, S. 45f., wohl am besten mit ‚ob' übersetzt. Auch KLAUBER scheint sich in der Einleitung zu dieser Auffassung zu bekennen (S. xxiii: ‚Die erneute Anfrage . . . enthält meist indirekte Fragen'), doch schwankt er in der Übersetzung zwischen dieser und der Auffassung als temporaler Konjunktion.

Schwierigkeiten bietet wieder die Schlußformel, die in ihren wesentlichen Teilen lautet: *ina libbi šu'i anni-i izzi-za-am-ma an-na kêna . . . šuk-nam-ma lu-mur*, nach KLAUBER: ‚In diesem Lamm, wohlan, feste Zusage . . . bereite, daß ich es sehe.' Faßt man jedoch *-ma* mit UNGNAD, Assyr. Gramm. § 32c, als eine Partikel, die den Grund gegenüber der abgeleiteten Folge kennzeichnet, so erscheint eine Übersetzung von *izzi-za-am-ma* mit ‚wohlan' unmöglich, vielmehr möchte ich die ganze Stelle, wie folgt, wiedergeben: ‚In diesem Lamm nimm Stellung und bereite (dadurch) feste Zusage . ., so daß ich es sehe'.

---

[1] Sein gewöhnliches Ideogramm ist *KU;* DELITZSCH, HWB. 453a.

Zu den Ausdrücken der Leberschau habe ich nur Weniges zu bemerken. S. xxxiv, in dem Zitat K. 3976, 13: *šumma têrtu têpuš-ma damqâte u limnâte BAL-lu ana damqâte-ša la ta-ta-kal*, läßt Klauber *BAL* ohne Umschreibung; Boissier, Div. 60 hat dafür *šutapulu*, ,se balancer', wozu Boissier, DA. 40, 16 (Meissner Suppl. 14a) zu vergleichen ist. Diese Gleichung fehlt sowohl bei Brünnow als auch in SAI. Auch das Femininum des Adjektivs (vgl. Meissner Suppl. ebd.) findet sich so geschrieben, nämlich CT. xx, 46, K. 3945, iv, 9: *ina têrti-ka BAL-la-ti.*

S. xli. *kabâsu*, ,zerdrückt sein (?)': Klauber trennt dieses Verbum wegen des Impf. *ik-bi-is* wohl mit Recht von *kabâsu*, ,treten', und lehnt wegen der Schreibungen *ka-bi-is*, *ka-bi-is* (= ab) und *kab-su* auch einen Vergleich mit *kapâṣu* ab. Gegen letzteres scheint mir jedoch einiges zu sprechen. So vor allem Stellen wie CT. xx, 31, K. 2263 etc. Vs. 1 ff.: *šumma GAR.TAB imna u šumêla ana elânu*[nu] *ištêniš kab-za-at* bzw. 36, K. 3952, iii, 25: *šumma GAR.TAB ana elânu ištêniš ik-bi-is-ma*, die für *kabâsu* eine Bedeutung ,zusammenwachsen' o. ä. nahelegen; eine ähnliche Bedeutung eignet nun aber auch *kapâṣu* (MA. 422 b; Ges.-Buhl unter קפץ: vielleicht auch ass. *kapâṣu* ,zusammenziehen'). Da nun dem hebr. קפץ im Syrischen ein ܩܦܣ entspricht (Ges.-Buhl a. a. O.), so möchte ich das Verbum als *kapâsu* ansetzen, das Nebenform zu *kapâṣu* wäre.

Nun noch einiges zu den Texten selbst, deren ersten Teil die Anfragen an Šamaš bilden. S. 3 f. wird *ṣarâmu* entgegen dem Versuch Weidners, der in Bab. vi, 246, für den Steigerungsstamm dieses Wortes eine Bedeutung ,niederlegen, niederwerfen' erschließen wollte, zutreffend als ein Synonymon von *kapâdu* erwiesen. Vgl. dazu auch CT. xii, 92693, i, 56, 57 (= Br. 8697, 8743): *U(šú-u) = ka-pa-du, ṣa-ra-mu.* Etymologisch ist das Wort vielleicht mit syr. ܙܪܡ *,eripuit; ausus est'*; ar. صَرَمَ, abschneiden; صَرُمَ, ,schneidig sein (Schwert), tapfer sein' zu verbinden, also ,sich erkühnen > planen'?

Nr. 16, Rs. 15: *šumma ina ṣêr ubâni qablîti [šê]ru zi-ru:* die Bedeutung ,gewunden sein' für das Verbum זור (Perm. *zi-ra*, Impf. *i-zur*) eignet sich für alle angeführten Fälle sehr gut, nur für die

Stelle Reissner, Hymnen 148, 72 soll sie nicht passen. Mir ist leider dieses Werk nicht zugänglich, um die Stelle einsehen zu können [1], doch möchte ich darauf hinweisen, daß die angeführte Bedeutung eine Stütze in anderen semitischen Sprachen findet. Man vergleiche **ዘወር፡** *,gyrus, orbis, circulus'*; hebr. זור, ,pressen; sich entfernen' (letzteres eig. ,abbiegen, abweichen'); j. a., neuhebr. זור, ,abweichen, sich abwenden'; ar. زار (زور), ,schräg sein', زَوَرٌ, ,höchster Teil der Brust, Brustbein'.

Nr. 26 der Ausgabe weist gewisse Ähnlichkeiten mit Knudtzon Nr. 43 auf. In Zeile 2 wird entsprechend der Zeile 7 bei Knudtzon am Schlusse etwa *ana amêlnakri* (davor vielleicht noch der Name der feindlichen Stadt) zu ergänzen sein, worauf sich in Zeile 3 der Relativsatz *ša . . . šaṭ-ru-ma . . . šak-ni* bezieht. Klauber übersetzt: ,welche auf dieser Urkunde geschrieben stehen, die vor deiner großen Gottheit niedergelegt ist', doch kann man meines Erachtens den Ausdruck nicht anders fassen als: ,der (gewöhnlich: dessen Name) auf dieser Urkunde geschrieben steht und (so) vor deiner großen Gottheit niedergelegt ist.' [2]

Am Ende von Zeile 3 muß *ṣâbê^meš emûqê ŠÚ.NIM-ti* gestanden sein, woran sich Zeile 4 *[k]î* (so wegen der Spuren und Zeile 6 besser als *[ma-a]l*) *lib-ba-šu ub-lam* anschließt. Am Ende der 4. Zeile muß nach Knudtzon 43, Vers 6, hinter *ti-iṣ-m[u-ru-ma] ilu-ut-ka rabi-ti tidu-ú* ergänzt werden; Zeile 6 stand vor *liš-pur* vielleicht noch ein Ortsname (vgl. Knudtzon 43, Vers 8). Klaubers Vermutung, statt Knudtzons *emûqê-šú NIM-ti*, *emûqê ŠÚ.NIM-ti* zu lesen, halte ich wegen SAI. 10979: *ŠÚ.NIM.MA* = *mušaḫribu*, für zutreffend.

Nr. 30, Vs. 2: Unter Vergleich von Rs. 2 ist wohl zu ergänzen *[ina eli ^al qu-uḫ-n]a(!)*.

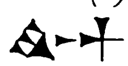
---

[1] Nachträglich konnte ich die Stelle (S. 148, Z. 26/27) doch einsehen; sie lautet: 𒁹 *ŠIR* (! d. i. *išku*)-*šuzi-ra*, unter anderen ominösen Eigenschaften der Hoden. Zu *Šir* = *išku* s. Holma, Körperteile, S. 98.

[2] Danach ist wohl auch Nr. 43, Vs. 2 zu lesen: *[sinništu ša ina ni-'-a-ra an-na-a ša-aṭ-raṭ-tu-ma ina pan i]lu-ti-ka rab[i-ti šak-na-tu]*.

Nr. 36: Die Konstruktion weist einige Ähnlichkeit wieder mit Nr. 26 auf. Daher haben wir in Zeile 3 *Z[U-ú] = ti[du-ú]* zu ergänzen (vgl. auch Nr. 37, Vers 3). Also: *Ša-ilNabû-šû*, der ... gegangen ist, den deine große Gottheit kennt, wird er gemäß ...‘ Es fällt auf, daß *bêl MU. MU anni-i*, das sich Vs. 4 vor dem Namen findet, in Rs. 4 bei der erneuten Anfrage fehlt, während es sonst (z. B. Nr. 26, Rs. 8) an dieser Stelle unverändert wiederkehrt. Ob also nicht *bêl MU.MU anni-i* in Vs. 4 nur durch einen Irrtum vor den Namen gesetzt wurde, der seine Erklärung darin fände, daß an dieser Stelle gewöhnlich der Name des meist mit diesem Ausdruck benannten Fragestellers stand? Dann wäre KLAUBERS Vermutung, *bêl MU. MU anni-i* bedeute ‚Veranlasser der Frage‘, wogegen ihm unsere Stelle allein zu sprechen schien, doch gerechtfertigt!

Nr. 47, Vs. 8: Zur Ergänzung *iḫ-t[a(!)-ṭu-ú]* s. oben S. 104.

Nr. 59: Der von KLAUBER zum Vergleich herangezogene Text KN(UDTZON) 143 lehrt, daß *zu-ú* (bab.!) in Vs., Zeile 2 wohl Schreib- oder Lesefehler für *lu(!)-ú* ist. Vs. 1—3 kann also nach KN. 143, Vs. 7—10 ergänzt werden, der Beginn von Zeile 4 läßt sich vielleicht nach KN. Vs. 10 als *TI-ma*  herstellen. Für das folgende *a(?) šu nim(?) di aš-rat il[u?]* bietet KNUDTZON (Zeile 1): *a(?) šu*  *te*  *ik-rib-šu-un me-riš-[ti]*. Sollen sich beide entsprechen, so muß *di* als *ṭi* gefaßt, das auf *te* folgende Zeichen, das KNUDTZON ’ liest, in *HI. AN* zerlegt werden, wobei *HI = ašâru* zu setzen wäre. Vgl. zu dieser Gleichung DELITZSCH HWB. 148a. Zeile 5 bei KLAUBER deckt sich nun wieder mit KN. Zeile 12, so daß wir lesen: *[... qa-at] ili ù iliš-tar a-n[a mAšur-bân-aplu ...]* usw.

Nr. 61: Vielleicht darf zur Ergänzung von Zeile 3 KNUDTZON 143, Vs. 13 herangezogen werden. Möglicherweise gehört zu dieser Art von Texten auch Nr. 91, wo zu Zeile 3ff. KN. 143, Vs. 5ff. zu vergleichen wäre.

Der zweite Abschnitt, ‚Leberschauberichte‘, umfaßt die Textnummern 102—140.

Nr. 103, Vs. 10: *šumma MÀŠ.NIGIN uššurat-ma DARût*. KLAUBER liest für *DAR burrumu* und übersetzt: ‚wenn *MAŠ. NIGIN*

gelockert ist und bunt', was keinen recht befriedigenden Sinn gibt. Da außerdem, wie Klauber anführt, bei Boissier, Div. 62, ein *DAR* mit dem phonetischen Komplemente *ik* sich findet, so haben wir wahrscheinlich auch an unserer Stelle ein Verbum einzusetzen, dessen dritter Radikal *k* oder *q* ist. Nun findet sich CT. xii, 5, 93035, iv, 16 (SAI. 2245) als Entsprechung von *DAR* ein Verbum *ša-la-qu*, dessen unmittelbar vorausgehende Synonyma leider nur unvollständig erhalten sind, in einer Gruppe erörtert mit *ḫi-pu-ú* (Zeile 6), *ša-ta-qu*, *li-tu-u* (Zeile 7), *na-ka-su*, *šá-ra-ḫi-bi* (*ṭu?*). Vgl. dazu noch Delitzsch HWB. 666a: ‚viell. ausschneiden' und ar. شَلَقَ ‚spalten'. Also: ‚Wenn *MÀŠ. NIGIN* gelockert und (dadurch) abgeschnitten (?) ist.'

Nr. 131, Vs. 7: *šumma MÀŠ ana* ii *BAR-ma* . . . wenn *MÀŠ* in zwei Teile geteilt ist . . .'. *BAR* jedenfalls *zâzu* zu lesen; vgl. CT. xx, K. 4069, Vs. 5: *a-na* ii *BAR^az-ma*, ferner Boissier Div. 172 (SAI. 1003).

Ein Eigennamenverzeichnis, ein Wörterverzeichnis (in Auswahl) und ein Index zu den Leberschauabschnitten folgen den Übersetzungen. Die Autographien der Texte (auf 80 Tafeln) beschließen dieses gediegene Werk, das einen wertvollen Beitrag zur Kunde der Leberschau darstellt.

V. Christian.

‚Monumenta hebraica.' *Monumenta Talmudica.* Unter Mitwirkung zahlreicher Mitarbeiter, herausgegeben von Dr. Salomon Funk, Rabbiner in Boskowitz, Dr. W. A. Neumann, Univ.-Prof. a. D., Hofrat, Stiftskapitular etc. in Wien, Dr. A. Wünsche, Prof. a. D., in Dresden.

i. Band. *Bibel und Babel.* Bearbeitet von Salomon Funk. (Heft i—iv) 346 S. Quart. Wien und Leipzig, Orion-Verlag G. m. b. H. 1913.

ii. Band, herausgegeben von Prof. Dr. Karl Albrecht. Oldenburg i. Gr., Dr. Salomon Funk, Boskowitz, Prof. Dr. Nivard Schlögl, Wien. *Recht* bearbeitet von Salomon Gandz. Erstes Heft vii + 80 S

Der Talmud als eine Enzyklopädie der ‚Lehre' im weitesten Sinne des Wortes, als der schriftliche Niederschlag aller sozialen Erscheinungen innerhalb des jüdischen Volkes während eines Zeitraumes eines ganzen Jahrtausends (rund 500 vor bis 500 nach Chr.); als ein Werk, in welchem das gesamte Leben des jüdischen Volkes in allen seinen einzelnen Gestaltungen und Verzweigungen seine Widerspiegelung findet, wie der religiöse Ritus im Opferkult, im Reinheitskult, in den Fest- und Trauergebräuchen, wie das Familien-, Geschäfts- und Strafrecht in den mannigfachen Rechtsinstitutionen, wie die sittliche Lebensauffassung in allerlei Sentenzen, Legenden und in der Interpretierung biblisch-ethischer Vorschriften und vieles andere mehr, ist gewiß eine Quelle ersten Ranges nicht nur für die Erforschung der Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes selbst, sondern auch bei dem innigen Zusammenhange unter den Kulturen der vorderasiatischen Völker auch für die vergleichende Geschichtsforschung, namentlich für die Erkenntnis des Einflusses, den Babylonien auf Palästina auf verschiedenen Gebieten der Kultur ausgeübt hat.

Bei den Schwierigkeiten, die sich für den Laien beim Studium des Talmud entgegenstellen, nicht nur in sprachlicher Hinsicht, insoferne dafür die vollkommene Beherrschung des neuhebräischen (Mišnâh, Berajtâ etc.) und aramäischen Idioms (Gemârâ) erforderlich ist, sondern auch in sachlicher Beziehung selbst für den Fachmann infolge des eigenartigen, höchst präzisen und wortkargen Stils, der die talmudische Darstellung kennzeichnet, ist es begreiflich, daß nur gediegene wissenschaftlich fundierte Übersetzungen dem Laien das Verständnis dieser Literatur ermöglichen können. In der Tat fehlt es nicht an Versuchen, den Talmud in die eine oder andere der europäischen Sprachen zu übersetzen. Neben der Übertragung einzelner Traktate von verschiedenen Gelehrten ist hier vor allem auf die Ausgabe und deutsche Übersetzung von LAZAR GOLDSCHMIDT zu verweisen, von der bis nun acht Bände erschienen sind und die den Gesamtstoff des Talmud tale quale in Text und Übersetzung bietet.

Eine andere doch nicht minder berechtigte Aufgabe stellt sich die vorliegende groß angelegte Edition ‚Monumenta Talmudica' be-

titelt. Aus der Unmasse des im Talmud aufgehäuften und gemäß dem ihm eigentümlichen System verschiedenorts zerstreuten Traditionsstoffes sollen in erschöpfender Auswahl die wesentlichen Bestandteile nach Materien systematisch geordnet im Urtext mit durchgeführter Punktation und in deutscher Übersetzung vorgeführt werden. Daß eine solche nach Kriterien moderner wissenschaftlicher Systematik gegliederte, gewissermaßen krystallisierte Talmudausgabe ihre vollkommene Daseinsberechtigung hat und namentlich für diejenigen, die über die tatsächlichen Zustände bzw. Normen oder Anschauungen, die in der oder jener Sphäre des Volkslebens in einer bestimmten Zeit geherrscht haben, in bequemer Weise orientiert sein möchten, darüber kann es keinen Zweifel geben. Zwei Vorzüge werden hauptsächlich durch eine solche kritische Sammlung erreicht: erstens wird durch die methodische Zusammenfassung einzelner Traditionen, die sachlich zueinander gehören, im Talmud aber weit voneinander gerissen sind, dem Forscher ermöglicht, unbefangen durch eine spätere Kommentierung bestimmter Institutionen sich ein objektives und unmittelbares Bild in der oder jener Frage zu konstruieren. Zweitens kann bei Berücksichtigung der chronologischen Reihenfolge in der Anordnung der Traditionen auch das entwicklungsgeschichtliche Moment zu seinem Rechte gelangen und dadurch auch dem geschichtlich interessierten Forscher wesentliche Dienste leisten. Vom Standpunkt moderner kritischer Quellenbehandlung darf daher das Prinzip, auf dem die Monumenta Talmudica aufgebaut sind, nur lebhaft begrüßt werden.

Der Plan des Werkes ist auch — soweit man schon jetzt urteilen oder vielmehr hoffen darf — durchaus einheitlich, bis auf den I. Band allerdings, worauf ich noch weiter zurückkomme. Der II. Band, von dem das I. Heft erschienen ist, soll das Recht, das öffentliche und das private, behandeln, der III. Theologie (philosophische und theologische Spekulation, Liturgik, Religionsgesetz, Praktische Sittenlehre), der IV. Volksüberlieferungen (Sitten, Bräuche, Aberglauben, Legenden, Mythen, Rätsel, Fabeln, Sprichwörter), der V. Geschichte (Griechen, Römer, Iranier, Juden), der VI. Profanes

Wissen (exakte und empirische Wissenschaft). Dem Texte, der durchwegs punktiert ist, sollen die besten Drucke zugrunde gelegt, die Varianten der Lesarten, insoferne sie in den Sinn einschneiden, vollauf mit aufgenommen werden. Abgesehen von den sprachlichen und sachlichen Anmerkungen, die vom II. Band an unmittelbar unter den Text als fortlaufender Kommentar geboten werden und die eine Fülle von textkritischen und sachlichen kulturhistorischen Einzelheiten enthalten und den Inhalt des Textes mannigfach beleuchten, werden jedem größeren Abschnitte — wie dies schon im ersten Heft des II. Bandes verwirklicht ist — kurze Einleitungen vorangehen, welche in knapper Form die aus den einzelnen Texten resultierenden Hauptergebnisse zusammenfassen sollen. Schließlich sei noch hervorgehoben, daß, wie aus dem Titel ersichtlich ist, an der Hauptredaktion drei Gelehrte mitwirken, von denen jeder eine andere Konfession vertritt (Judentum, Katholizismus, Protestantismus), wodurch auch nach der konfessionellen Seite hin die volle Objektivität so in der Auswahl wie auch in der Interpretation des Stoffes gesichert wird. Alles in allem ist also der großzügig angelegte Plan für die Anordnung und Bearbeitung des Stoffes durchaus sachgemäß, allen wissenschaftlichen Erfordernissen Rechnung tragend und wird sicherlich bei konsequenter Durchführung nicht nur dem Historiker, Juristen und Theologen, sondern auch dem Mythen- und Märchenforscher und dem Soziologen eine klare und bequeme Orientierung in dem ungeheuren ‚Meer des Talmud' ermöglichen, wie nicht minder durch die getroffene, stets auf das wesentliche gerichtete Auswahl einen raschen Überblick über das Ganze und schließlich durch den fortlaufenden Kommentar auch im einzelnen die reichsten Anregungen gewähren.

Was nun den I. Band anbetrifft, bei dem schon der Titel als seinerzeit aktuelles Schlagwort nur auffallen muß, so hängt er eigentlich mit dem Gesamtplan des Werkes nur lose zusammen, denn er führt ein vom allgemeinen Einteilungsprinzip abweichendes territoriales Gliederungsmoment ein. Allerdings heißt es im Vorwort der Herausgeber zum II. Bande (S. IV oben): ‚Als Einführung des

Lesers in die Vorstellungswelt und Denkart des Talmud ist Band I ‚Bibel und Babel‘ zu betrachten. Er entwickelt zugleich geschichtlichen Hintergrund für das Gesamtwerk, indem er Babylonien nach talmudischer Überlieferung vor Augen führt und dem Hauptstrange kultürlicher Beeinflussung des Judentums von außen, nämlich den Zusammenhängen zwischen Weltbild und Weltanschauung bei Juden und Babyloniern nachspürt.‘ Allein abgesehen von den Abschnitten ‚Weltbild und Weltanschauung‘, in denen der Einfluß des babylonischen Astralsystems ganz offen zutage tritt, ist der Ertrag der übrigen Abschnitte für die Frage der kulturellen Berührungspunkte zwischen Babel und Judentum ein minimal geringer, während gerade die zwei Stränge der Kultur, in denen der Einfluß auf das babylonische Judentum ein ganz eminenter war, nämlich Recht und Sitte (besonders Aberglaube) aus diesem Bande ausgeschaltet sind und in die anderen Bände verwiesen wurden. Es liegt hier eine Inkonsequenz vor, die sich nur dadurch erklärt, daß die ursprünglichen Herausgeber sich von dem seinerzeit bestehenden Schlagwort ‚Bibel-Babel‘ verleiten ließen und dem I. Bande also eine aktuelle Bedeutung verleihen wollten. Es wäre für die Einheitlichkeit des Werkes viel ersprießlicher gewesen, wenn man die einzelnen Abschnitte nach ihrem Inhalt den übrigen Bänden eingegliedert hätte, ebenso wie es mit dem ‚Recht‘ und ‚Aberglauben‘ geschehen ist, wodurch auch die allzu breitspurige Behandlung mancher Abschnitte (z. B. Städte) sich erübrigt hätte. Allein man muß mit diesem I. Band — wie er schon ist — vorlieb nehmen. Denn auch der Kommentar ist nicht, wie vom I. Heft des II. Bandes schon durchgeführt, unmittelbar unter dem Text in Form von Anmerkungen angebracht, sondern an den Schluß des Bandes verwiesen. Dieser Kommentar enthält gewiß wertvolles, namentlich aus der assyriologischen Literatur zusammengetragenes Material, hätte aber doch in gedrängterer Form geboten werden sollen. Die geschichtlichen Erörterungen holen oft zu weit aus und stehen in keinem Verhältnis zum konkreten Inhalt des betreffenden Textes. Anderseits hätte auf die etymologische Erklärung der Fremdwörter und auf die philologische Begründung einzelner

Wortdeutungen mehr Gewicht gelegt werden sollen. Die Vokalisierung des Textes stammt von M. BERKOWICZ, der, ein gediegener Kenner der neuhebräischen und aramäischen Grammatik, sich seiner Aufgabe im allgemeinen mit Sachkenntnis und aller anerkennenswerten Genauigkeit entledigt. Wie schwierig es auch dem Fachmann ist, in der Übersetzung der Eigenart des gedrängten, mehr zu denken gebenden als ausdrückenden talmudischen Stils gerecht zu werden, ist schon oben betont worden. Umso mehr Lob verdient die vorliegende Übersetzung, welche die Schwierigkeit einer wort- und zugleich sinngetreuen Wiedergabe in vortrefflicher Weise löst. Daß sich der Übersetzer hie und da eines ergänzenden und als solches kenntlich gemachten Wortes oder gar eines kurzen Satzes behelfen mußte, ist nur leicht begreiflich, und ist in keiner Weise störend.

Nach diesen allgemeinen, das wissenschaftliche Unternehmen als Ganzes würdigenden Ausführungen, sollen hier einige Einzelbemerkungen Platz finden, die hauptsächlich die erklärenden Notizen im Kommentar betreffen, und einige Ergänzungen babylonischer Analogien beisteuern sollen. Die Numerierung bezieht sich auf die Reihenfolge der Texte.

Nr. 12. משל למה הדבר דומה לאשה שקלקלה על בעלה להיכן משלחה לבית אביה.

Es muß hier eine alte Rechtssitte vorliegen. Als Pendant kann die Rechtsnorm im Cod. Ham. § 142 angeführt werden (auch Rückkehr ins Vaterhaus).

41. Dem סנטר, dessen etymologischer Ursprung dunkel ist, entspricht sachlich in den altbabylonischen Urkunden der *šâpiru*, ‚Schreiber (= hebr. ספר), Geschäftsführer', eine Art Stadtgeometer, der bei Grenzstreitigkeiten in Sachen von Grundstücken die Messung vornimmt und den Grundkataster leitet. Vgl. SCHORR, Urkunden des altbabyl. Zivil- und Prozeßrechts (Vorderasiat. Biblioth. v). S. 409, 458.

50. Z. 2 lies לְחֵיוָתָא, Pl. von חֵיוָה, Emph. חֵיוְתָא.

212. l. זְקֵנוֹת und יְלָדוֹת, d. h. [Kleider] von alten und jungen Frauen.

355. Zwangsverkauf wegen nicht bezahlter Grundpacht kommt schon im altbabylonischen Recht vor. Vgl. ibid. S. 121.

356—357. Über die Haftung des Schuldners ist jetzt das grundlegende Werk von KOSCHAKER, Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht (1912) zu vergleichen.

388. Zum Formular des Briefes und auch zum Inhalt, insoferne er kultische Pflichten erörtert, vgl. das wichtige Sendschreiben Ḫananjas an die jüdische Militärkolonie in Elephantine (SACHAU, Elephantine-Papyri Nr. 6). Ankündigung von Schaltmonaten (II. Addar, II. Elûl) begegnet — ebenfalls durch offizielle Proklamation seitens des Königs — schon in altbabylonischer Zeit.

455. Zu נבחז und תרתק ist die Notiz von HOMMEL, Orient. Literaturzeitung 1912, Sp. 118 zu vergleichen. HOMMEL vermutet in den Namen elamitische Götter, עוה wäre auch eine elamitische Stadt.

477. FUNK scheint mir den Wert talmudischer Notizen über Ereignisse aus der Zeit der Vorherrschaft Assyriens bzw. Babyloniens und über die Beziehungen dieser Staaten zu Israel und Juda zu überschätzen. So wenn er hier, wo die Gründung des assyrischen Reiches mit dem Turmbau zu Babel verknüpft wird, einen historischen Kern sehen will, oder wenn er in Nr. 484 eine ‚glänzende Bestätigung' für die Vermutung WINCKLERS finden will, wonach König Hôšêʿa zum jerusalemischen Kultus in freundlicher Beziehung gestanden haben soll, oder wenn er der Sage in Nr. 590 gleichfalls nach WINCKLER einen angeblichen Konflikt zwischen der Chaldäerpartei und der hierarchischen Partei als Überlieferung zugrundelegt. Und wenn beispielsweise in Nr. 496—497 die Legende den Tod Sanheribs als Strafe für seine Überhebung ansieht, so hat das seine genügende Begründung in dem biblischen Bericht über Sanheribs hochmütiges Wesen, und bedarf nicht der weit hergebrachten Erklärung aus der Selbstbezeichnung Sanheribs als Adapa (Urmensch).

489. Auffallend ist, daß hier ein Satz zitiert wird, der nirgends in der Bibel vorkommt: כי הנני משלחך כגבירה. Wie schon die Kommentare zur Stelle vermuten, dürfte das Zitat Jer. 29, 2ᵃ: אחרי צאת יכניה המלך והגבירה gemeint sein. Übrigens heißt גבירה die ‚Hauptgattin' (vgl. Gen. XVI, 4), die dann als rechtmäßige Königin-Mutter auftritt, vgl. bab. *(aššatu) rabîtu,* Cod. Ham. § 124 (Kol. 10ᵃ, 27).

515. Die Grußformel שלם לאלהא רבא ist sehr auffallend. Sie kommt weder in altbabylonischen noch in neubabylonischen Briefen, auch nicht in denen aus Tell-Amarna vor. Speziell in neubabylonischen Briefen beginnt der Schreiber mit einem Segen der Götter für den Adressaten. Die dem Marduk-bêl-iddin supponierte Grußformel ist daher unhistorisch und beruht auf einer reinen Spielerei. Zur Redensart קעקע ביצתן, vgl. jetzt MARMORSTEIN, Orient. Literaturzeitung 1913, Sp. 437, dagegen aber mit Recht Löw, ebendort 1914, Sp. 132.

517. Zum Schlußabschnitt ist das altbabylonische Recht zu vergleichen, wo bei kaufmäßigem Übergang einer Sache der Verkäufer dem Käufer alle früheren Besitzurkunden zu übergeben pflegte. Vgl. SCHORR, Urkunden, S. 113.

519—522. Die Exzerpte gehören nicht hieher. Die Überschrift ‚Die assyrische Schrift und die Thorah' ist irreführend. Es hätte im Kommentar zur Stelle wenigstens gesagt werden müssen, daß unter כתב אשורי die aramäische Schrift im Gegensatz zur althebräischen zu verstehen ist. Vgl. unter anderem L. BLAU, Zur Einleitung in die Heilige Schrift.

528. Über die historische Semiramis vgl. die Monographie von C. F. LEHMANN, ‚Semiramis' (1910).

540. Z. 15 השמיעי. Richtiger heißt es הִשָּׁמְעִי (Nifal), vgl. Sanh. 82[a].

550. Nebukadnezar ließ Zidkijâh beim Altar schwören. Dazu bemerkt FUNK auf S. 315, Z. 56 ‚eine sehr richtige Auffassung von der Denkweise des babylonischen Königs, der in diesem Altar die Vertretung der Gottheit sah'. Schon in einer altbabylonischen Prozeßurkunde (Str. Warka 48) wird die Partei ‚an den kupfernen Opfertisch des Gottes' in den Tempel gebracht, um dort den Eid zu leisten. Vgl. PEISER, KB. IV, S. 33 oben und SCHORR, WZKM. 1910, S. 439.

S. 282[b] (Kommentar). Die Formel im Sklavenkaufvertrag ist direkt aus den babylonischen Rechtsformularien herübergenommen. Vgl. darüber den interessanten Artikel von N. M. NATAN, Orient. Literaturzeitung 1904, Sp. 182.

S. 283. *muškênu* hat nichts mit *maškanu* ‚Pfand' zu tun. Es ist sachlich die soziale Gruppe der ‚Freigelassenen', die in könig-

lichen Diensten stehen, daher ihre verschiedene Wertschätzung in vermögensrechtlicher und strafrechtlicher Beziehung. Sprachlich ist das Wort wohl eine passive Partizipialform *Šafel* von √כ.און ‚demütigen‘ (DELITZSCH, Assyr. Wörterbuch, Sp. 313[a]), wohl = hebr. כנע.

Ein Stellenregister und ein wertvoller Sachenindex beschließen den I. Band. Einige Flüchtigkeiten und Druckfehler, die mir aufgefallen sind, seien hier noch am Schluß berichtigt.

S. 48 (Nr. 285) Z. 10 l. הָאֳבֵד.

S. 109 (Nr. 522) Übersetzung Z. 21 l. im Zitat **12** (nicht 19).

S. 116 (Nr. 540) Überschrift lies XCIII, ebenso im Register.

S. 144 (Nr. 599) Z. 8 lies בְּטֵלַת. In der Übersetzung ist der Ort des Zitats: Ez. 4, 24 zu ergänzen.

S. 146 (Nr. 602) Z. 13 lies שׁוּעֲרִין.

S. 149 (Nr. 608) Z. 26 lies אוּכְלָה.

S. 150 (Nr. 611) Z. 12—13 lies גְּרוּפֵי.

S. 153 oben Z. 4 lies בְּשְׁכַר.

S. 154 (Nr. 616) Übersetzung Z. 39 letztes Wort lies ‚zerreißen‘ oder vielmehr ‚die Adelskette von der Stelle zu reißen‘, d. h. an Stelle eines Adeligen einen Nichtadeligen zu setzen.

S. 156 (Nr. 624) Z. 22 lies קְטִירֵי (Part. pass.), vgl. Megillah 6[b]. In der Übersetzung ergänze ‚kronentragenden‘ (Königen).

Ibid. (Nr. 625) Z. 28 lies עֲרְמִ(י)לְתא (Singular).

S. 161 (Nr. 631) Z. 5 lies וַיִּתְּשֵׁם.

S. 164 (Nr. 633) Z. 4 lies הַמַּרְשַׁעַת.

S. 183 (Nr. 656, ebenso 666, 667, 669, 675) Z. 7 l. נִבְרֵאת.

Betreffend das I. Heft des II. Bandes, in dem S. GANDZ zunächst das Verfassungsrecht (I. König, II. Synhedrion, III. Priester) behandelt, soll hier nur kurz die Vorzüglichkeit des Kommentars, namentlich nach der textkritischen und sacherklärenden Seite hin besonders hervorgehoben werden, wie auch die trefflichen, alles Wesentliche knapp zusammenfassenden Einleitungen zu den Hauptabschnitten. Eine kritische Würdigung im einzelnen dürfte sich erst nach Erscheinen des ganzen Bandes empfehlen.

Lemberg, Januar 1914. M. SCHORR.

Hoernle R., *The Bower Manuscript*, Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes (= Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Vol. xxii). Calcutta, 1893—1912. 4°, xcviii u. 401 S. [Mit 1 Karte, einem Sanskrit- und einem englischen Index.]

Es sind jetzt mehr als zwanzig Jahre her, daß in Ostturkestan in einem verlassenen buddhistischen Stūpa ein auf Birkenrinde geschriebenes Manuskript von einem Einheimischen gefunden wurde, der dasselbe an einen englischen Offizier verkaufte, nach dessen Namen es als die Bower-Handschrift bezeichnet wird. Dieser Fund gab den Anstoß zu einer Reihe der überraschendsten Entdeckungen, da sich englische, deutsche, russische und französische Expeditionen mit der archäologischen Durchforschung dieser chinesischen Provinz zu beschäftigen begannen und ein Material aufhäuften, zu dessen Sichtung und Bearbeitung noch Jahrzehnte angestrengter Arbeit nötig sein werden. Der erste, der diese Entdeckungen wissenschaftlich zu ordnen begann und beschrieb, war Hoernle und ihm verdanken wir auch die meisterhafte Bearbeitung des ersten Fundes, die nach zwanzigjähriger geduldiger Arbeit jetzt zum Abschlusse gelangt ist. Sie erforderte einen Mann, der nicht bloß philologisch geschult war, sondern auch gründliche Kenntnisse auf dem Gebiete der indischen Paläographie besaß und nebstbei die Geduld hatte, sich in den komplizierten Formelkram der indischen Medizin — diese bildet den Hauptinhalt der Handschrift — einzuarbeiten, eine deshalb besonders schwierige Aufgabe, da die Nomenklatur dieser ‚Wissenschaft'[1] eine nichts weniger als exakte und feststehende ist und die einheimischen Fachleute ebenfalls höchst unzuverlässige Gewährsmänner sind (S. 78, A. 6). Zudem ist die Sprache der Handschrift kein grammatisches Sanskrit und enthält eine Menge von unbekannten Worten und ungewöhnlichen Formen, die zum Teile auf Rechnung des Umstandes kommen, daß einige Partien metrisch verfaßt sind.

[1] Nur ein genauer Kenner derselben konnte beispielsweise die Korrektur *vastayas* für *varttayas* finden (S. 16, A. 37).

Vieles davon ist allerdings schon sporadisch bekannt gewesen, z. B. das Schwanken zwischen kurzem und langem *i* in der Wurzel *piṣ* (S. LXXV), wie ja überhaupt der Wechsel zwischen Länge und Kürze bei *i* und *u* im Sanskrit ein noch ungeklärtes Problem bildet, die Schreibung *duxkha* mit Jihvāmūlīya (S. LXXIII), der auch in der Orthographie *sadyaṣka* für *sadyaska* (S. LXXII) steckt, da im Nordwesten Indiens, aus dem die Handschrift stammt, das *ṣ* als gutturale Spirans ausgesprochen wird — diese Aussprache bildet die Zwischenstufe zwischen *ṣk* und dem prakritischen *kkha* —, sowie die Kontraktion des initialen Vokals von *odana* mit vorausgehendem *a* zu *o* (S. LXIX), die sich ja auch bei andern Worten mit demselben Anfangsvokal findet (WHITNEY, Gr. § 137, b) und meiner Ansicht nach gerade das Ursprüngliche ist, da wir es hiebei mit einem monophthongischen *o* zu tun haben. In ein anderes Kapitel gehört der Wechsel von *a*- und *i*-Stamm in *gupta* = *gupti* (S. 227, A. 5), sowie der Gebrauch von *devatā* (S. LXXVIII) als Maskulinum, da einerseits die Abgrenzung der Deklinationsparadigmen, man denke nur an die Vertauschung der Stämme in der Komposition, der klassischen Grammatik vorbehalten blieb, der es übrigens auch nicht vollständig gelang alles reinlich zu scheiden, andrerseits im Arischen auch maskuline *ā*- Stämme existierten, wozu ich beispielsweise *sā* Rv. I, 145, 1 stelle, das ja auch in *asau* = *a* + *sā* + *u* steckt.

Zu welcher Präzision die indische Paläographie gelangt ist, dafür liefert die vorliegende Arbeit einen glänzenden Beweis, da es dem Verfasser auf Grund seiner minutiösen Untersuchungen gelungen ist festzustellen, daß die Handschrift im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts von buddhistischen Mönchen geschrieben wurde (S. LVI). Was das glückbringende Symbol betrifft, das gewöhnlich am Anfange der ersten Zeile steht und das in zwei Formen, einer nach rechts und einer nach links gedrehten, erscheint (S. XXII, Fig. 8), so wäre es nicht unmöglich darin eine kursive Form des Wortes *om* zu vermuten. Die Zeichen für *u*, *ū* und *o* wurden anfangs nicht unterschieden, was nicht wundernehmen darf, da die Schrift, der gegenüber sich die gelehrten Kreise lange ablehnend verhielten, zunächst

nur für die Darstellung der Volkssprache Verwendung fand. So wird in den Jainahandschriften das initiale *o* häufig dadurch differenziert, daß über das Zeichen für *u* ein kleiner senkrechter Strich gesetzt ist ओ (Weber, Abhdl. der Berliner Akad. 1865, S. 384); dieser Strich schrumpft in der flüchtigen Schrift zu einem Punkt zusammen und der daneben stehende Anusvāra wird durch einen rechts offenen Haken statt einer kleinen Null dargestellt. (Siehe die Figur in meiner Ausgabe von Hemacandras Uṇādigaṇasūtra. Wien 1895. S. १.)[1] Das *u* ist ursprünglich nach rechts gewendet (Bühler, Palaeographie, Tafel iv, Z. 4, Kolumne i. Ojha, Palaeography of India. Oodeypore 1894. Tafel 3, Buchstabe 4), die drei Buchstaben *u*, *ū* und *o* bekommen aber dann im 5. Jahrhundert die links offene Kurve (Bühler, ib. S. 48[5]), infolgedessen das von Bühler (T. iv, Z- 6, K. xviii) reproduzierte Zeichen für *o* dem von Hoernle (Fig. 8 unter g) mitgeteilten ganz ähnlich wird. Trotzdem glaube ich, daß Hoernle Recht hat, in dem in Rede stehenden Symbol seiner Handschrift die Abbildung der heiligen Muschel, ursprünglich das Attribut Viṣṇus, zu sehen. Dafür spricht das Fehlen des Anusvārazeichens, sowie der Umstand, daß es doch nicht gut angeht, abgesehen von der sehr verschnörkelten Form, die das *u* angenommen haben müßte, in einem und demselben Alphabete zwei einander entgegengesetzte Formen desselben Buchstabens zu statuieren. Dazu kommt, daß, wie Locard (Annales du Musée Guimet. Vol. vii, 1884, S. 291 ff.) des längeren ausgeführt hat, die heilige Muschel in zwei Formen einer nach links und einer nach rechts gedrehten als Attribut gebraucht wird.

Eine noch ungelöste Schwierigkeit bildet das Epithet *kumbhakārimātaṅgayukta*, das den Würfeln beim Würfelorakel beigelegt wird. Hoernle (S. xciii) möchte *kumbhakāri* und *mātaṅga* trennen und erklären: ‚mit der Figur einer Töpferfrau und eines Elephanten gezeichnet‘ oder (S. 197[1]) es könnte darin eine Anspielung auf die Töpferfrau liegen, die Buddha bekehrt haben soll. Gegen diese Auffassung spricht sich Lüders (D. Würfelspiel im alten Indien,

[1] Auch das vor diesem Buchstaben stehende Symbol, mit welchem die erste Zeile beginnt, dürfte *om* darstellen.

S. 22) aus und schlägt vor, das Kompositum in drei Teile zu zerlegen mit Beziehung auf drei verwendete Würfel, die der Reihe nach mit einem Topfe, einem Diskus [?] und einem Elephanten versehen gewesen wären. Soviel mir bekannt, ist aber von einer solchen Zeichnung von Würfeln durch Bilder nirgends die Rede und es scheinen mir deshalb beide Erklärungen wenig wahrscheinlich. Außerdem müßten, da zu diesem Orakel die *pāśaka* oder Stäbchenwürfel — sit venia verbo — verwendet wurden, die vier ebene Flächen aufweisen, die Zeichnungen auf den abgerundeten Schmalseiten angebracht gewesen sein, was die Ausführung derselben gewiß nicht erleichtert hätte. Man könnte sich darnach die Frage vorlegen, ob in dem Epitheton nicht eine Anspielung auf die Form der Würfel enthalten sei, deren abgerundete Enden mit den Beulen eines Elephanten verglichen wurden.[1] Freilich kann man diesen Sinn, selbst wenn man *dhāri* statt *kāri* lesen wollte, nur sehr gezwungen, da *yukta* dann überflüssig ist, herausbekommen, doch macht der Herausgeber des öftern auf nicht einwandfreie Komposita aufmerksam; also etwa: Die beulentragenden Elephanten = Würfel. An Würfel, wie sie bei uns im Gebrauche stehen, die auf ein Stäbchen aufgesteckt sind, das durch zwei gegenüberliegende Flächen durchgeht und die man zwirbeln kann (vgl. LÜDERS, l. c. S. 18) ist natürlich nicht zu denken, ebensowenig an *vibhītaka*-Früchte, wie sie BÜHLER (Kaśmīr Report S. 9) beschreibt.

Eine interessante Zusammenstellung von Daten über die Nāgas gibt der Verfasser im Anhange zum Schlangenzauber (S. 231 ff.) und ich möchte dazu nur bemerken, daß die Ureinwohner oder sagen wir die nicht brahmanisierten Arier in Kaschmir und den angrenzenden Gegenden ebenfalls Nāga heißen (Dowson, Dict. s. v. Grierson, JRAS. 1906, S. 1003). Dies würde zu ihrer Bekehrung durch Buddha ganz gut stimmen, ja man könnte sogar die Vermutung wagen, daß der erste Name im Schlangenzauber ‚Dhṛtarāṣṭra' mit dem ‚blinden' König gleichen Namens im Epos identisch sei.

[1] Die beiden einander gegenüberstehenden Hälften des Upadhmānīya werden auch so genannt.

Daß sich ein Volk ‚Die Schlangen' nennt oder diesen Namen von den Nachbarn erhält, ist nicht auffallender, als wenn die Ureinwohner von Ceylon mit den Yakkhas, d. h. Menschenfressern, identifiziert wurden, wie Rhys Davids (Buddhist Birth Stories, S. 95, A. 1) vermutet. Der genannte Gelehrte hat auch zuerst die Parallele des Khandhavatta Jātaka im Cullavagga nachgewiesen (l. c. S. lii, A. 1), nicht Bühler, wie Hoernle (S. 235, A. 1) angibt.

Beziehungen mit der alten buddhistischen Erzählungsliteratur verrät auch der Name Nimi, der in dem medizinischen Traktat Nāvanītaka erscheint (S. lxi f. 163, A. 421). Neben Nimi steht bekanntlich Nemi[1] und bei den Jaina Nami (Charpentier. Paccekabuddhageschichten, S. 100) und es fragt sich, wie diese drei Formen zusammenhängen. Ich sehe darin verschiedene Vokalstufen einer Wurzel, die ursprünglich ein Hamza enthielt, also das arische Gegenstück zu den semitischen verba hamzata. Ich erwähne dies nur deshalb, da die Inder die Form Nimi als die älteste ansahen und daran etymologische Spielereien knüpften.

Sollte die Schwierigkeit der Erwähnung von vier Jahreszeiten anstatt der indischen sechs (S. 21, A. 76) sich nicht durch die Annahme lösen lassen, daß hier auf das Klima von Turkestan bezug genommen wird?

Der Altmeister der archäologischen Erforschung Ostturkestans hat sich mit dem vorliegenden Werke ein unvergängliches Denkmal in der indischen Philologie und Medizin gesetzt.

J. Kirste.

Cosquin E., I. *La légende du page de Sainte Élisabeth de Portugal et les nouveaux documents orientaux.* Paris, 1912. gr. 8°, 47 S. — II. *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen.* Étude de folk-lore comparé

[1] Wegen der *e* enthaltenden Nominalformen aus Wurzeln mit mittlerem *a* halte ich die von Bartholomae (K. Z. 27, 337 ff.) vorgetragene Ansicht von der Entstehung der indischen *e*-Perfekta für unrichtig.

sur l'introduction du Siddhi-Kûr et le conte du magicien et son apprenti. Niort, 1913. gr. 8°, 128 S.

Die vergleichende Märchenforschung hat seit den Tagen Benfeys gewaltige Fortschritte gemacht, besonders was die Sammlung des Materials betrifft, das schon anfängt unübersehbar zu werden, nicht bloß wegen der Menge von Spezialwerken und Zeitschriften, sondern von Einzelmitteilungen in Reisewerken und andern Publikationen. Es gehören vielseitige Sprachkenntnisse und unermüdliche Ausdauer dazu, um alle diese Beiträge, die übrigens oft genug den Stempel der Unzuverlässigkeit und zweifelhaften Provenienz an sich tragen, zu sichten und methodisch zu verwerten, denn die meisten Erzählungen bilden nicht ein in sich geschlossenes Ganzes, sondern sind aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt. Die zunächst liegende Aufgabe besteht infolgedessen darin, ähnliche Erzählungen in größere Gruppen einzuordnen, dann aber jede einzelne Erzählung in ihre charakteristischen Züge zu zerlegen und diese letzteren zu rubrizieren. Beide Operationen bieten schon wegen der zu wählenden Kopftitel Schwierigkeiten, sind aber nicht zu umgehen, da erst auf Grundlage dieser minutiösen Detailarbeit die eigentliche Aufgabe des Vergleichens beginnen kann, denn das Ziel des Märchenforschers besteht ja darin: erstens nachzuweisen, welche von den ihm vorliegenden ‚nationalen' Fassungen die älteste ist und zweitens wie dieselben einzeln nacheinander historisch aufeinanderfolgen. Freilich einen sichern und lückenlosen Stammbaum aufzustellen dürfte nur in den wenigsten Fällen gelingen, selbst wenn man historische und ethnographische Gründe heranzieht, denn vor allem ist, wie Cosquin (I, S. 39) mit Recht hervorhebt, Indien, dieses Schatzhaus für Märchen und Erzählungen, noch lange nicht ausgebeutet.

Einen schlagenden Beweis hiefür liefert die I. Abhandlung, eine Umarbeitung zweier vor zehn Jahren erschienenen Aufsätze über dasselbe Thema, veranlaßt durch das Bekanntwerden indischer Dokumente, die die ganze Untersuchung auf eine neue Basis stellen. Es zeigte sich, daß der Stoff, den Schiller in seiner Ballade ‚Der

Gang nach dem Eisenhammer' behandelt, schon im 3. Jahrhundert den buddhistischen Mönchen bekannt war, ja noch mehr, daß auch diese Form der Erzählung noch nicht die älteste sei, so daß man sich unwillkürlich die Frage vorlegt, zu welcher Zeit und an welchem Orte sich wohl das Faktum, daß ein Ränkeschmied in einen Kalkofen geworfen wird — dies scheint mir die älteste Fassung zu sein — ereignet haben könnte. Denn meiner Ansicht nach dürfen oder müssen wir für solche Geschichten ein tatsächliches Ereignis als zugrundeliegend annehmen.[1] Sehr hübsch zeigt der Verfasser (S. 16), wie später das religiöse Moment in dieses sehr weltliche Vorkommnis eingeführt wurde, so daß es in den verschiedensten Milieus zur Erbauung für fromme Gemüter verwendet werden konnte.

Gleichwie das ursprüngliche Thema der I. Abhandlung, so ist auch das der II. mannigfachen Variationen und Kontaminationen ausgesetzt gewesen, so daß es schwer fällt die ursprüngliche Form der Erzählung festzustellen. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß es einem Menschen möglich ist eine andere Gestalt anzunehmen, nicht bloß die belebter Geschöpfe, sondern auch unbelebter Gegenstände, in welch letzterer Beziehung die Verwandlung in eine Badeanstalt, ein Schloß oder eine Kirche natürlich späteren Fassungen angehört. Unwillkürlich wird man an Proteus sowie an die Metamorphosen Ovids erinnert und in der Tat ist eine Episode aus den letzteren schon vor fünfzig Jahren von K. Schenkl mit der Geschichte vom Zauberer und seinem Lehrling verglichen worden. Dieser Vergleich ist allerdings nicht begründet, wie Cosquin nachweist (S. 116); wichtiger für die Geschichte der Entstehung und Verbreitung der Erzählung ist hingegen das Schlußresultat, zu welchem der Verfasser durch Anwendung seiner vorzüglichen Methode, die er mit Recht als ,anatomie comparée' (S. 73) bezeichnet, gelangt (S. 126), nämlich, daß

---

[1] Die Ansicht Hortens (Peisers Or. Lit. Z. 1910, S. 399) — dieser Artikel ist Cosquin nicht bekannt geworden — der auch für diese Legende einen astralen Hintergrund postuliert, kann ich schon deshalb nicht billigen, weil nicht das Motiv des Überholens der leitende Grundgedanke ist, sondern die Moral des Sprichworts: ,Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein' (Cosquin, S. 29).

entgegen der Annahme Benfeys die Erzählung weder buddhistischen Ursprungs ist, noch daß die Mongolen die Verbreiter derselben nach dem Westen waren. Ich möchte noch hinzufügen, daß schon von vornherein das wilde Reitervolk, vor dem einst Europa zitterte, wenig geeignet sein konnte, als Träger von Sagenstoffen in die von ihm bedrohten Gebiete zu dienen. Die Verweisung Benfeys (Pantschatantra, Bd. i, S. 411) auf Schiefners Aufsatz, den Cosquin (S. 121, A. 1) nicht hat finden können, ist ganz richtig. Er steht in den ,Mémoires présentés à l'académie imp. des sciences de St.-Pétersbourg par divers savants et lus dans ses assemblées' 1851.[1] In dieser tibetischen Lebensbeschreibung Śākyamunis findet sich in der Tat (S. 260) ein ganz hübsches Pendant zu dem Verwandlungswettstreit zwischen dem Zauberer und seinem Lehrling. Der Zauberer Raktākṣa verwandelt sich zuerst in einen Mangobaum; diesen entwurzelt Śāriputra [der erste Jünger Buddhas]. Darauf verwandelt sich R. in einen Lotusteich, den Ś. in Elephantengestalt zertritt; dann in eine siebenköpfige Schlange, die Ś. in Garuḍagestalt packt usw.

J. Kirste.

Deutsche Aksum-Expedition, herausgeg. von der Generalverwaltung der königl. Museen zu Berlin. Band i: *Reisebericht der Expedition. Topographie und Geschichte Aksums,* von Enno Littmann unter Mitwirkung von Theodor v. Lüpke. Mit 3 Tafeln und 44 Textabbildungen. — Band iv: *Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften,* von Enno Littmann. Mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen. Berlin 1913.

Seit Erscheinen des Vorberichtes über die im Jahre 1906 unternommene deutsche Aksum-Expedition wurde das nun abgeschlossen vorliegende Werk mit Ungeduld erwartet. Die angekündigten archäologischen und epigraphischen Funde liegen nun dank mannigfacher und hoher Unterstützungen in allseitig gründlicher Bearbeitung vor,

[1] Auf dem Schmutztitelblatt steht ,Mémoires des savants étrangers'. Tome VI.

‚zur Ehre deutscher Wissenschaft und zu Nutz und Frommen der Forschung aller Völker‘.

Am I. Bande, den ich zunächst besprechen will, hat Enno LITTMANN, der wissenschaftliche Leiter der in jeder Hinsicht erfolgreichen Expedition, den größten Anteil; am IV. Bande kommt alles Verdienst ihm allein zu. Diese Arbeit des bei aller staunenswerten Produktivität stets gründlichen und urteilssicheren Gelehrten stellt sich würdig neben seine sprachwissenschaftlichen und philologischen wie historischen Publikationen aus dem abessinischen Forschungsgebiete. Der allen Semitisten erwünschte Ausbau dieser Studien ist mit dem Namen LITTMANNS für alle Zeiten und unzertrennlich verknüpft.

Dem I. Abschnitte: Reisebericht, sind in dankenswerter Weise archäologische und ethnographische Beobachtungen eingeflochten, deren eine Auswahl hier erwähnt sei: so über die stelengeschmückten Steinhaufengräber,[1] die manchmal mit einer Steinumzäunung versehen sind; diese hat in den islamischen Gegenden Nordabessiniens eine Gebetsnische. Dann die Throne und Königsstühle, deren Beschreibung D. KRENCKER im II. Bande geliefert hat; sie sind auf abessinischem Boden, wie es scheint, sehr häufig und wurden nach einem siegreichen Feldzug errichtet; die Lehnen tragen Inschriften, welche die Kriegstaten des Königs verherrlichen: so die Adulis-Inschrift, die Inschriften des IV. Bandes 8. 9—11. 12—14. Diese Throne (መንበር፡), die in den Schutz der Götter gestellt werden, waren wohl ursprünglich Götterthrone[2] und gewiß dem Ἄρης መሐርም፡ im besonderen zugedacht, wie ja diesem in der Inschrift Band IV, Nr. 4, je eine goldene und silberne und drei eherne Bildsäulen ἐπ' ἀγαθῷ (𐩺𐩷𐩥𐩨 der sab. Inschriften) errichtet werden, um seiner Gnade willen: ὑπὲρ χαριστίας τοῦ μαι [sic] γεννήσαντος ἀνικήτου Ἄρεως. Es liegt wohl nur eine Übertragung ins Christliche vor, wenn im Liber Axumae 9 Throne der 9 Heiligen in Meftāya Ḥaṣ (Bd. I, 33 bei LITTMANN) erwähnt werden.

---

[1] S. w. u. zur Inschrift 34 aus Maṭarā.

[2] Auch die südarabischen Götter wurden inthronisiert; das ist, glaube ich, wo es sich um Götter handelt, die Bedeutung von 𐩠𐩥𐩻𐩨| (einsetzen, installieren, ansiedeln); vgl. M. LAMBERT im CIH zu Nr. 366.

Da der heidnische König des Ares leiblicher Sohn war,[1] konnte sich der Übergang des Götterthrons zum Königstuhl hier um so leichter vollziehen; wir finden aber bei der Überlieferung über die Königsweihe weiter noch die ‚Stühle der Richter', das sind die Träger von Recht und Gesetz, ‚sieben zur Rechten und sieben zur Linken; der König aber steht in der Mitte'.

Wir sehen auch da (vgl. Bd. II, 69, 232) ähnliche Übergänge sich vollziehen, wie sie C. H. Becker für den hölzernen und tragbaren مِنْبَر der vorislamischen Zeit und der islamischen Frühzeit erschlossen hat.[2]

Im abessinischen Zeremoniell spielt der Sonnenschirm eine große Rolle: Littmann beschreibt uns (Bd. I, 15) nach Aufzeichnungen v. Lüpkes die Trauerfeier für den Rās Woldenkiēl; das Bett des verstorbenen Râs wird am 1. Tage unter dem großen Kirchensonnenschirm aufgestellt; bei der zweiten Trauerfeier befindet sich zu Häupten des Bettes ein großer Sonnenschirm. Andererseits nennt die Überlieferung über die Königsweihe einen der höchsten Beamten, den ‚Träger der Ehren', auch ‚Träger des Baldachins' (s. Bd. II, 52, 64 f.). Man denkt an den sonderbaren Šerîf Moḥammad ben Nâǧî el Ḫitarî in el Ḥazm, der ‚bei seinen Moscheegängen die Trommel wirbeln und einen großen Regenschirm über sein Haupt halten' läßt.[3] Auch in den Ḏofârtexten der südarabischen Expedition[4] gehört der Sonnenschirm zur Ausstattung der Standespersonen. — In der Bodenbebauung erinnern Wasser- und Terrassenbauten[5] an Südarabien.

Der II. Abschnitt ‚Zur Topographie Aksums' rührt von Th. v. Lüpke her; dazu hat Littmann einen antiquarischen Anhang beigesteuert. Im III. Abschnitte ‚Zur Geschichte Aksums' legt er die historschen Zeugnisse über die Geschichte dieser Stadt vor, in chronologischer Reihenfolge bis in die spätere Zeit und verarbeitet sie kritisch.

---

[1] Der König als Erstgeborener 𐩨𐩫𐩧 mehrerer Götter in der qataban. Inschr. Derenbourg, Nouveaux textes yéménites inédits III = O. Weber, Studien III, 40.

[2] Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, p. 331 ff. (Untergestell für Götzen; Richterstuhl; Herrscherthron).

[3] Ed. Glaser, Sammlung Glaser I. 82 b.

[4] Band VIII. 64_8. 114_4.

[5] Band I, S. 21 und 24 (Staudamm mit Bassin), S. 41.

Ein wichtiger staatsrechtlicher Akt ist die Königsweihe. Sie wird in einer Handschrift der Kirche von Aksum geschildert[1] und von LITTMANN nach einer Photographie übersetzt. Von den Zeremonien, denen sich der König da unterzieht, sei das Haaropfer[2] erwähnt und ein großes Abschlachten wilder Tiere. Die ‚Rangklassen der Krieger‘ bringen ‚die wilden und die zahmen Tiere und die Vögel, die gegessen werden‘. Einen Löwen und andere wilde Tiere bringt der Statthalter von Tigrē, ein Büffel wird vom Land Ṣalamt und Ṣagadē als Geschenk dargebracht. Den Löwen durchbohrt der König mit eigener Hand; ‚die anderen wilden Tiere aber und Vögel, die noch übrig sind, werden im Umkreis des Zeltes getötet‘. Es scheint fast, als sollte durch dieses Opfer wilder Tiere bei der Krönung die Stellung des Königs als des in göttlichem Auftrag obersten Jagdherrn[3] hervorgehoben werden. In Hinblick darauf gewinnt eine kurze Inschrift aus Südarabien, die als J a g d i n s c h r i f t an sich auffällt, gesteigertes Interesse; sie wurde von GLASER bei Maʿrib (unweit NNW von Mârib) 1888 auf seiner Rückreise nach Ṣanʿâ gefunden[4] und stammt aus der ältesten sabäischen Geschichtsepoche. Es ist ein Opferstein, den ein Mukarrib — Vorgänger des Königstitels — von S aba setzt 𐩺𐩥𐩣|𐩮𐩵|𐩮𐩺𐩵|𐩲𐩻𐩩𐩧|𐩥𐩫𐩧𐩥𐩣| ‚da er übte ʿAṯtar- und Grubenjagd‘.[5] Diese Nebeneinanderstellung legt die Vermutung nahe, daß zur ʿAṯtarjagd die im Auftrag und mit den Waffen dieses Gottes erlegten Tiere gehört haben im Gegensatz zu jenen, die in Gruben lebend gefangen werden.[6] Die Jagdwaffen verleiht ja der Gott dem König. Dem

---

[1] Bd. I, 37 f.

[2] Dieses scheint die Haupthandlung zu sein und in ihm die eigentliche Königsweihe zu bestehen. Denn über das vollzogene Opfer berichten die Priester dem König, worauf Jubelgeschrei, Hörner und Posaunen erschallen.

[3] *mugammiru mu'ur ṣiri* Tigl.-Pil. I Prismainschr. VI, 57 ‚der das Regiment des Feldes (als Jagdrevier) ausübt (DELITZSCH).

[4] Sammlung GLASER I, 92 a. Sie trägt die Nummer 797.

[5] Gl. 1000 B 7 e, f bloß 𐩥𐩺𐩥𐩣|𐩮𐩵|𐩮𐩺𐩵|𐩫𐩧𐩥𐩣| neben anderen Weih- und Opferhandlungen für ʿAṯtar. Ob sabäische Denkmäler Nr. 13 = OM. 21 Z. 3. 8 כל | יצדנ | bezw. ול | יצדנ | dazu gehört, ist fraglich.

[6] Vgl. hebr. כָּרָה, Jer. 18, 20. 22: כרו שוחה ללכדני. GLASER in seinem Inschriftenwerke übersetzt (nach einer Mitteilung A. GROHMANNS): „als er (gewöhnliches) Wild

assyrischen Eroberer Tilglat-Pilesar I.[1] haben der Kriegsgott Ninrag und Nirgal ihre gewaltigen Waffen und den Bogen in die Herrscherhand gegeben; in Ninrags Namen und Dienst[2] erlegt er Wildochsen und Löwen. Man ersieht daraus auch, daß die Jagd wie der Krieg sakralen Charakter hatten, daß sie der König als der Stellvertreter der Gottheit unternahm. Solche Erwägungen bringen vielleicht diese Handlung des äthiopischen Krönungszeremoniells in einen weiteren Zusammenhang.

Es ist schon erwähnt worden, daß der Königsweihe auch die höchsten Würdenträger beiwohnen. Die Ämter sind leider verschieden überliefert; aber so viel sehen wir, daß es K a s t e n gab und daß die Vorsteher oder Obersten dieser Kasten mit zu den höchsten Amtspersonen gehörten; Dinge, die uns lebhaft an Südarabien gemahnen. Uns interessiert zunächst der Oberste d e s V o l k e s, d a s i s t d e r K r i e g e r (‚Krieger' wird zum ethnischen Namen des V o l k e s in 𐩢𐩨𐩦).[3] Ob alle Aufzählungen auch mit diesem Amte die Liste beginnen lassen, weiß ich nicht; aber daß die ‚Krieger' im aksumitischen Reich, das ein Krieger- und Militärstaat war,[4] wohl den Kern und die wichtigste Schicht der in Kasten gegliederten Bevölkerung gebildet haben, ist doch eine sehr naheliegende Annahme; mit den ‚Richtern' und den ‚Priestern' zusammen erwarten ‚alle Krieger des Reiches' den König, wenn er zur Weihe die Kathedrale von Aksûm betritt. Auch nennt Strabo die Kaste der S t r e i t f ä h i g e n in Südarabien an erster Stelle; ihnen folgen die Ackerbauer, dann die Handwerker.[5] Von solchen berichtet die äthiopische Überlieferung über die Königsweihe nichts, wohl aber vom Obersten d e s L a i e n v o l k s[6];

(Schuß- oder Bogenwild) jagte (für) ʿAṯtar (oder: ʿAṯtarwild, d. h. freiverfolgtes Wild?) und (als er gleichfalls jagte) Fallgrubenwild [Stechwild Hyäne] (oder: als er dem Wild nachstellte mittels Fallgruben).

[1] A. a. O. 58 ff.

[2] *ina zikir.*

[3] ሰብእ፡, insofern nur ein solcher v o l l w e r t i g e r M e n s c h ist.

[4] Ἄρης der Vater des Königs!

[5] Glaser, Die Abessinier, p. 80. Sammlung Glaser I, p. 24, 122.

[6] Wohl zum Unterschied von den Kriegern und Priestern.

das sind vielleicht jene Leute, denen es nicht zusteht, bei der Weihe neben dem Königsthron zu weilen und die hinausgehen müssen. Vor dem Obersten des Laienvolks wird der Führer der ‚Grenztruppen' genannt. Die Grenztruppen als eigene Klasse und ihr Führer rufen mir den 𐩣𐩮𐩧[1] und die 𐩣𐩮𐩧𐩩, 𐩣𐩮𐩺𐩧𐩩[2] der sabäischen Inschriften in Erinnerung, die dasselbe bedeuten dürften; vgl. assyr. *miṣru* ‚Grenze, Mark' und مِصْر in derselben Bedeutung Lisân vii, 23 f.

Auch die erfolgreichste Expedition läßt ein unerlöstes Dornröschen zurück. Die Zionskirche zu Aksum birgt einen reichen Schatz äthiopischer Handschriften. Littmanns Absicht, ein Verzeichnis dieser Manuskripte anzulegen, scheiterte am Fanatismus und an der Torheit der Priester.

Der iv. Band, sabäische, äthiopische und griechische Inschriften enthaltend, ist schon von Nöldeke im 67. Bande der ZDMG. p. 694 ff. ausführlich besprochen worden. Ich kann mich hier auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Nr. 34 aus Maṭarā ዘሐውልት፡ ዘአግበረ፡ አገዘ፡ ለአበዊሁ፡ ወሰሐበ፡ ሙሐዛተ፡ አውዓ፡ አላፎኒ፡ ወጸበለኒ፡ möchte ich abweichend von Littmann und Nöldeke folgendermaßen übersetzen: ‚Dies ist die Stele, die hat machen lassen ʾGZ für seine Väter; und es hatten[3] sie (zu vokalisieren: ሰሐበ፡ nämlich die Stele) geschleift (niedergerissen) die Wildbäche von ʾAuʿā (?) — ʾAlafō sowohl wie von ṢBL.' አግበረ፡ würde sich dann auf die Wiederherstellung der Grabstele beziehen, die bei einer Überschwemmung arg mitgenommen worden oder umgestürzt wäre. Dazu stimmt, daß nach Littmann Māy ʾAbʿā der Name eines Gewässers nordwestlich von Maṭarā ist.

Neben solchen Stelengräbern gab es auf abessinischem Boden auch Felsengräber: ihre Beschreibung findet man im i. Bande,

---

[1] *guarda-frontiere* Conti Rossini, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Ser. v, Vol. xv, 58. „Markgraf" Hommel, Aufs. und Abh., p. 193.

[2] „Heer, Aufgebot" (Mordtmann, Hartmann), „Besatzungen" (D. H. Müller); auch Glaser, Punt 50, Note, stellt das Wort zur Wurzel מצר.

[3] Zum Plusquamperf. vgl. Dillmann-Bezold, Grammatik, p. 151 f.

S. 23[1]: es sind dies natürliche Höhlungen und Auswaschungen an mitunter lotrecht abstürzenden Felswänden, die man als Grabkammern hergerichtet hat.[2] War die Höhlung niedrig, so wurde sie vorne durch eine kleine Mauer verschlossen; war sie höher, so wurde die Mauer nur bis auf ein Meter Höhe aufgeführt und das Grab horizontal durch Steinplatten abgedeckt. In ganz großen hallenförmigen Felsnischen befindet sich an der Rückwand eine ganze Reihe solcher horizontal abgedeckter Gräber: sie bieten bald einer, bald mehreren (bis zu fünf) Leichen Platz. Die Mumien sind in Tierhäute fest eingehüllt und mit starken Schnüren umwunden (s. auch Bd. II, 2, 69 f., 152).

Felsgräber hat es auch in Südarabien gegeben[3]. Die Grabkammer hieß dort 𐩡𐩨𐩤[4]. Die Bedeutung von 𐩡𐩱𐩢𐩪[5] wird gleichfalls nicht weit abliegen, jedenfalls auf eine Grabanlage abzielen, wie die Vergleichung des Wortlautes und der Angaben von CIH 371 mit 369 (Hal 667) zeigt. Die in den südarabischen Inschriften über die Rechte an solchen und anderen Gräbern verfügenden Klauseln erinnern vielfach an jene der nabatäischen Grabinschriften; auch derart, daß sie zuweilen Rechtsgewohnheiten ablehnen, die, nach den nabatäischen Inschriften zu schließen, dort galten. Doch ist hier nicht der Ort darüber zu handeln.

Eine crux bildet die ganz kurze Inschrift aus Aksum Nr. 15; Littmann liest ✠(ዘ)እብ(ን)፡ ገብገብ፡ ዘበዜን(፡)✠ ‚dies ist der Stein von der Halle des Bazēn‘; Nöldeke schlägt die Übersetzung vor: ‚dieser Stein ist das Gabgab des B‘, und vergleicht zu *gabgab* das arab. غُبْغُب ‚Opferstein, Opferstelle‘. Zieht man noch heran, was M. Bittner in dieser Zeitschrift 27, 129 von mehrī *weqôb* = دَخَل ausgehend über ገብገብ und auch über ከብከብ γάμος vorgebracht hat,

---

[1] Vgl. auch Littmann, Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama in Abessinien, S. 109 ff.

[2] Solch unzugängliche Gräber sollten die Toten vor Hyänen — in jedem Sinn des Wortes — schützen.

[3] Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika, S. 59, Note 1.

[4] Gl. 1221 (Glaser, Altjemen. Nachr. 51 ff. „Felswohnung“); Gl. 1379, im CIH 318 mit *camera sepulcralis* übersetzt; CIH 361,$_5$.

[5] Louvre 8$_5$. 23$_1$. CIH 371$_2$; vgl. بحر الأرض شقّها.

welch letztes er mit mehrī *nehôr de kebekêb* = نهار الدخول vergleicht, so wäre noch ein dritter Weg möglich, die Inschrift sachlich zu erklären, wobei man sich freilich an den speziell den Hochzeitsbrauch betreffenden Sinn von *kebekêb* und دخل nicht streng halten dürfte[1]: ‚Höhlung, vertiefter Raum‘ und ‚Haufen, *ṭumulus*‘: diese zwei Bedeutungen liegen als scheinbar gegensätzliche, eigentlich jedoch als Korrelata oft nebeneinander[2]: ich erinnere an das וגרה der aramäischen Inschrift CIS II 183[3], das etwas dem غَبْغَبٌ ähnliches bezeichnet haben mag: dieses erklärt Lisân als منحر نصب يذبح عليه, also nicht als die Höhlung unter dem Opferstein, sondern als den Opferstein selbst. Und so kann auch וגרה in der herangezogenen aramäischen Inschrift den Opferaltar, den Opferstein oder gar das Postament (χααβου)[4] der Gottheit bedeuten, also etwas Aufgerichtetes, ein نصب, keine Höhlung. Dafür würde der äthiopische Gebrauch von ወግር *tumulus*, das auch für die בָּמוֹת gesetzt wird, sprechen, und der aramäische Wert von ܝܓܪܐ יגרין damit übereinstimmen, dem allerdings ein arabisches وَجْرٌ ‚Höhle‘ gegenübersteht.

Durch die Gegensätzlichkeit in der Bedeutung dieser Wörter wird die Inschrift Aksūm 15 nicht leichter verständlich; aber ich möchte immerhin fragen, ob der Stein nicht ein Grabstein sein und die Inschrift bedeuten könnte: Dies ist der Stein zur Gruft des B. Die zwei Kreuze (s. Bd. II, 130) weisen fast in diese Richtung.[5]

Einen Verwandten der arab. Wurzel غبغب und des äthiopischen ገብገብ፡ sehe ich im 𐩣𐩴𐩨𐩴𐩨 der Inschriften Gl. 481, 485 (CIH 374 f.) an der Mauer des Ḥaram Bilḳîs. Da es sich dort eben um diese Mauer handelt und 𐩣𐩴𐩨𐩴𐩨 neben 𐩣𐩢𐩰𐩵𐩩 steht, könnte man diesem

---

[1] Vgl. חדר ‚Brautkammer‘, JOEL 2_{16} und חדרי־מות Prov. 7_{27}.

[2] Vgl. NÖLDEKE, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 83 f.

[3] S. meine Ausführungen in dieser Zeitschrift Bd. 22, S. 220, zu DUSSAUD, Les Arabes en Syrie 124 f.

[4] DUSSAUD, Les Arabes en Syrie, p. 125, 127 zu מותב und كعبة.

[5] Nach den Dimensionen des Steines zu schließen, wäre es eine große Grabanlage gewesen. Im Kommentar, S. 49, denkt auch LITTMANN an ein *Mausoleum*, und daran, daß der Stein an seine jetzige Stelle verschleppt sei.

die gewohnte Bedeutung ‚Türme' belassen[1] und müßte dann in ΠΠΠ⋞[2] ‚Dämme' sehen, freilich, auch hier wie im Deutschen[3], ohne sofort bestimmen zu können, ob es sich um Wälle oder um Gräben handelt.

---

[1] GLASER, Sammlung ED. GLASER I 137a lehnt sie ab und übersetzt die Worte X⊳◇Ψ⋞⦶|ΠΠΠ⋞ ‚Nischen und Zubehöre'.

[2] Im CIH a. a. O. von M. LAMBERT mit *valla* übersetzt.

[3] Damm = Abzugsgraben. Vgl. auch engl. *dike*, Deich und Teich.

Graz.

N. RHODOKANAKIS.

Die georgische Übersetzung des Physiologos.

Von

Theodor Kluge.

Mit dieser Arbeit ist, soweit meine Kenntnis reicht, zum ersten Mal der Versuch gemacht, einen altgeorgischen Text ins Deutsche zu übersetzen, ohne Vermittlung einer andern Sprache.

Die Arbeit ist nicht leicht gewesen in Anbetracht der Tatsache, daß es bis jetzt noch keine altgeorgische Grammatik giebt, und daß die lexikalischen Hilfsmittel in einer kümmerlichen Verfassung sind.

Für die Übersetzung habe ich den Text der Ausgabe MARR's benutzt.[1] Er beruht auf einer Handschrift des Klosters Schatberd, die im 10. Jahrhundert geschrieben ist. Über diese Arbeit möchte ich schon aus dem Grunde kein Urteil fällen, weil ich die Handschrift bis jetzt noch nicht gesehen habe. Jedenfalls habe ich auch die von MARR ins Russische übersetzten, neuaufgefundenen armenischen Handschriften nur in ganz beschränktem Umfange und nur generell herangezogen aus demselben Grunde, und weil ich mit der russischen Übersetzung dieser Texte im einzelnen nichts anzufangen weiß.

Die Sigla aller früheren Herausgeber habe ich beibehalten. Ich verweise auf die bekannte Literatur.[2]

---

[1] Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи. кн. VI. Н. Марръ: Физіологъ армяно-грузинскій изводъ. Спб. 1904.

[2] Syr. TYCHSEN: Physiologus Syrus (Vat.) Rostochii 1795. — Syr. LAND: Anecdota Syriaca. t. IV. Lugd. Bat. 1875. Auf S. 94f. die ursprüngliche Folge der

Ehe ich auf die in Frage kommende Handschrift eingehe, will ich eine kleine Orientierung über die georgische Übersetzungsliteratur vorausschicken. Es greift immer mehr die Ansicht[1] um sich, die besonders durch MARR vertreten wird, daß die ganze georgische Literatur, soweit sie übersetzt ist, auf armenische Vorlagen zurückgeht. Das ist ein Irrtum, und ich freue mich, daß ich mit meiner Ansicht gerade auch in bezug auf diese Handschrift mit dem leider nur zu früh verstorbenen CHACHANOV übereinstimme (MARR a. a. O. p. VII). Auf Grund meiner eigenen Erfahrungen auf diesem Gebiete kann ich folgendes sagen: Zu allen Zeiten haben sich die georgischen Übersetzer gute griechische Handschriften zu verschaffen gewußt, und zwar zum Teil auch solche, die später verloren gegangen sind und die wir nur noch durch den georgischen Text kennen. Insbesondere gilt das von den neutestamentlichen Handschriften. Wie es mit den alttestamentlichen steht, bespreche ich an anderer Stelle; eine besondere Untersuchung erfordert das standard work, die Psalmen; daß sie auch syrische Quellen benutzt haben, liegt gleichfalls nahe. Bis jetzt ist aber noch keiner altgeorgischen Handschrift die armenische Vorlage nachgewiesen. Daß die Georgier bei ihren Arbeiten in zweiter Linie auch armenische Quellen mit herangezogen haben, ist bei den engen kulturellen Beziehungen sehr wahrscheinlich.

Stücke. S. 136 die Konkordanz aller ihm bis dahin bekannten Hsr. Äth. HOMMEL: Die äthiopische Übersetzung des Physiologus. Leipzig 1877. — A. B. Γ. Δ. E. PITRA: Spicilegium Solesmense. Paris. Bd. 3. 1855, p. 338. — W. LAUCHERT: Geschichte des Physiologus. Straßburg 1889, p. 107 ff. die Konkordanz mit den anderen Hsr. — Π. Σ: Byz. Zschr. 3. 1894, p. 26 ff.: KARNEJEW: Der Physiologus der Moskauer Synodalbibliothek, p. 31; die Sigla der übrigen Hsr. dort. — Arm. Aα, Aβ, Aγ, Aδ = Aj: PITRA a. a. O. p. 374 ff. = K. (bei KARNEJEW). Bei PITRA stehen aber nur 3 Hsr., cfr. LAUCHERT p. 80. Wie MARR dort 4 herausliest, weiß ich nicht. — Aa, Ab, Ab², Ac, Ac², Ap, Ar, As (A) Handschriften aus Wien, Petersburg, Sewan und Ečmiĵain. — Aa 1223 geschrieben in Ḫoranašat. — Sl (Λ): Карнѣевъ: Матеріалы и замѣтки по литературной исторіи Физіолога. 1890. = Bd. 92 общество любителей древней письменности. — Eine Reihe weiterer Literaturnachweise, die für diese Arbeit kaum in Betracht kommen, habe ich nicht angegeben; noch PETERS: Der griechische Physiologus ... Berlin 1898. Litt. p. 14.

[1] Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchr. Litt. N. F. 8. 1903. BONWETSCH: Hippolyt's Komm. p. 15.

Ich kann das hier aus Mangel an Raum nicht weiter ausführen, aber ich glaube bestimmte Anzeichen dafür zu haben, daß die gesamte Kultur in den Kaukasus nicht von Armenien und nicht durch die Armenier gekommen ist, sondern aus Nordpersien und aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Träger dieser Kultur nestorianische Syrer gewesen; das georgische und das armenische Alphabet, ebenso wie die Alphabete von Albanien und von Siunikʿ stammen alle aus einer gemeinsamen Quelle, dem Estrangelo oder dem Peḫlewi. Ich hoffe auch hiefür noch den Nachweis zu erbringen.

Nun zu unserer Handschrift: Da fällt gleich auf, daß sich ihre Überschrift nur im Syr. Leid. in ähnlicher Form, aber auch unter Bezugnahme auf den Basilius von Caesarea findet. Ferner, mit Ausnahme von Kap. 3 und 4, fehlen alle Überschriften, die von 4 befindet sich aber an der richtigen Stelle.[1] Mit dieser Eigenheit[2] steht diese Handschrift gleichfalls allein. Damit und mit den sonstigen Abweichungen fallen alle armenischen Vorlagen, wir erhalten das Ergebnis: Die georgische Übersetzung ist aus einer griechischen Vorlage angefertigt, die durch die Handschriften Π und Σ repräsentiert wird, d. h. nicht diese selbst, sondern dieser Klasse angehörend. Außerdem bewahrt der Georgier noch zwei Lücken der griechischen Handschrift: Kap. 24 und 25. Ihm dagegen fehlt Π. Kap. 30—32.

Diese Aufstellungen lassen sich nun aber durch die Lehnwörter beweisen: Marr hat (p. xxxvii f.) die armenischen Lehnwörter zusammengestellt. Es sind im ganzen 40. Ich habe diese nachgeprüft und werde sie an anderer Stelle sogleich veröffentlichen. Ich zähle 13 griechische, 15 aus dem Griechischen oder Armenischen, 67 armenisch-persische, 7 wahrscheinlich echt kaukasische und 24 verdächtige, darunter auch wohl syrische. Darunter sind im ganzen 3 (!) echt armenische Wörter. Viele Lehnwörter zeigen rein persische Formen (arsacidisch eins), andere wieder ältere Formen als das klassische Armenisch; meist sind im georgischen Texte andere

[1] In Π und A am Ende von 3!

[2] A hat über jedem Kapitel eine Überschrift.

Wörter als Lehnwörter gebraucht, als im armenischen Texte stehen. Hinzu kommt der Gebrauch von ‚Evangelium' *(ewangele)* und ‚Mensch' *(etrp'i-ali)*, Kap. 30, 36 und 14, 39. Hier hat der georgische Übersetzer sich zwei neue georgische Wörter gemacht, und namentlich dieser letzte Blödsinn spricht nicht für eine armenische Vorlage.

Was die Anordnung der einzelnen Kapitel anbelangt, so zeigt sie mit den anderen Handschriften folgende Übereinstimmungen und Abweichungen:

Äth.	A	Arm.	G, Π, Σ	Äth.	A	Arm.	G, Π, Σ
1	1	2	2	21	21	34	24, 34
2	2	1	1	22	22	35	25, 35
3	3	6	6	23	23	23	26, 23
4	4	7	7	24	24	24	27, 24
5	5	8	8	25	25	—	28
6	6	9	9	26	26	—	29
7	7	10	10	27	27	26	31, 26
8	8	11	11	28	28	27	32, 27
9	9	12	12	29	29	30	—
10	10	13	13	30	30	29	34, 29
11	11	14	14	31	31	31	—
12	12	15	15	32	32	32	—
13	13	16	16	33	33	28	33, 28
14	14	17	17	34	34	25	30, 25
15	15	18	18	35	35	—	—
16	16	19	19	36	36	3	3
17	17	20	20	37	37	4	4
18	18	21	21	38	38	—	—
19	19	22	22	39	39	5	5
20	20	33	23, 33				

Über diese Abweichungen in der Kapitelfolge in Π, Σ hat bereits KARNEJEW gesprochen, es ist hinzuzufügen, daß in unserem Text die Übereinstimmung mit Äth. und A sich auf 7 weitere Kapitel erstreckt, —29.

Eins ist mir bei der Ubersetzung noch aufgefallen. Man kann zwei Gruppen von Kapiteln unterscheiden: in der einen liest sich der Text glatt und gibt einen Sinn, in der andern nicht. Wechsel des Tempus, der Person und andere Unstimmigkeiten sind häufig. Das kann man nur mit mangelhafter Kenntnis des Griechischen erklären, verstand nämlich der Georgier Armenisch, so waren solche Mißverständnisse ausgeschlossen. Zwei Übersetzer anzunehmen, rechtfertigt nichts, wenigstens ist diese Frage zurzeit nicht diskutierbar' eher wäre an eine doppelte Bearbeitung zu denken. Zu dieser zweiten Reihe gehören die Kap. 2—5, 7, 9, 12, 17, 20, 21, 28—31.[1]

(215$_1$) **rede von der natur der tiere,[2] erzählt aus den büchern des heiligen basili, bischof von kesari-.[3,4]**

1. Es gibt (ein tier)[5], das heißt sonneneidechse, wie der von der natur sprechende erzählt:

wenn sie alt ist, werden schwach ihre beiden augen, und sie wird blind, und nicht sieht sie das licht des sonnenauges. was für eine list ersinnt sie, damit sie sich selbst schön macht?[6]

sie kommt zum suchen einer mauer, die nach morgen gerichtet ist und kriecht hinein in einen riß der mauer, der den morgen der sonne sieht; und bei dem aufgehen der sonne öffnen sich ihre augen und werden wieder jung.

---

[1] Alle Eigennamen habe ich so belassen, wie sie der georgische Text bietet, mit Ausnahme der Wörter: Pharisäer und Indien.

[2] Die Interpunktion rührt durchweg von mir her.

[3] Die Endung läßt sich nicht bestimmen.

[4] Diese Überschrift hat keine weitere Handschrift (cfr. hierzu PITRA, Spic. Sol. p. LXIII, 85). Sie geht offenbar zurück auf die Vorlage, die auch dem Schreiber des Ambros. C. 2. bekannt war. Überschrift von 1 und auch allen anderen fehlt, sie ist in allen anderen Handschriften vorhanden.

[5] Zusätze, die des Verständnisses wegen mir notwendig erschienen, habe ich in ( ) gesetzt, Glossen des Georgiers stehen in ⟨ ⟩, Worte, die das Verständnis erschweren, stehen in [ ]. Die georgische Wortstellung habe ich nach Möglichkeit beibehalten.

[6] List . . ., damit . . . macht? in keiner andern Handschrift. G. hat hier offenbar den Text der Vorlage nicht verstanden: ποιεῖ schon arm.: հնար հնարեսցի; ferner Σ. Z. 3.

so auch du, o mensch, wenn du jene alte schöpfung hast zum kleide, so hüte dich, daß nicht erblinden die augen deines herzens; und wenn du blind bist, suche einen ort des nachdenkens, von dem über dich erglänzt unser neuer (215₂) erretter iv k'e, der da heißt die sonne des ostens, nach dem propheten; das sonnenauge, das der gerechtigkeit, wird dir öffnen deine beiden augen. an stelle des alten sollst du haben ein neues kleid. also schön erzählte so [die natur] der von der natur sprechende die schöpfung der natur aller arten.[1]

2. ich fange[2] an von dem löwen, der der könig ist über alle (wilden) tiere und über alle tiere.[3] iacob, als er iovda segnete, sagte so:

das junge eines löwen (bist du), iovda, zum schößling bist du gewachsen, mein sohn, und die anderen, einer nach dem andern, ihn segnen.[4]

der von der natur sprechende erzählt: drei naturen hat der löwe.

die erste natur: wenn er umhergeht, oder wenn er sich brüstet, der geruch trifft (ihn) von den jägern, und mit seinem schwanze seine spur er verdirbt; nicht also die jäger ihn suchen[5] und finden ihn (216₁) in seiner herberge und fangen ihn.

du, der du bewahrst den eifrigen, unsichtbaren löwen iv k'e, der die welt besiegte, vom stamme iovda, der hervorging aus der wurzel ies'e, der kam vom ewigen vater, der hervorging und verbarg um unsichtbar zu machen verständig seine spur, der ist die gottheit.

---

[1] Die Übereinstimmung mit Π und besonders mit Σ ist auffallend, sogar die Seitenteilung stimmt. Es stellt sich als unmöglich heraus, die von MARR veröffentlichte russische Übersetzung der armenischen Texte zu benutzen; da ich ad hoc Abschriften nicht bekommen kann und die Originale erst im Sommer sehen werde, außerdem schon jetzt klar ist, daß eine armenische Vorlage nicht in Frage kommt, so habe ich ganz darauf verzichtet, die Abweichungen anzugeben. Ich behalte sie aber immer im Auge.

[2] 2 gehört natürlich an den Anfang, aber schon Σ und Π zeigen diese Anordnung. Die Überschrift fehlt.

[3] Im Texte *pirovlqov* (*ov* = *u* zu lesen), ich finde das Wort nirgends.

[4] Die Bibelstellen nur hier in dieser Fassung. Gen. 49, 9.

[5] Σ: ἀκολουθοῦντες.

mit den engeln nannte er sich engel, mit dem tempel der tempel, mit den mächten nannte er sich fürst bis zu der zeit seiner ankunft.

als er herabstieg, um geboren zu werden von der mariami, damit er rettete die verirrten stämme der menschen.

und sein wort fleisch wurde und wohnte unter uns.

unbekannt kam er von oben herab in stärke, denn er kam auf die erde und sie sagten: von wo ist dieser könig des ruhms?

hierauf sagte der (heilige) geist durch den mund d-wit'sʻ durch den propheten: (216 2) das ist der könig des ruhms.[1]

die zweite natur des löwen. wenn er schläft, wachsam sind seine augen, obgleich er darüber nicht sieht. wie der rühmende in den liedern sagt: ich schlafe, aber meine seele wacht.

wenn im tempel sein körper schläft, schon dann seine gottheit wacht zur rechten des ewigen vaters; er wacht und nicht schläft er, denn: nicht schläft der wächter i-el's.

die dritte natur des löwen. wenn das weibchen des löwen gebiert, tote junge sie bringt heraus [und schleppt sie (?)] und wacht um die jungen bis zur ankunft ihres vaters am dritten tage; er bläst ein dem geborenen und weckt auf seine jungen.

so der schöpfer aller, gott, der vater aller, erweckt von den toten am dritten tage, den sohn, den erstgeborenen von aller geburt, unsern herrn iv̄ kʻē. also (217 1) schön erzählt die natur iakob, denn: oh, junger löwe, jetzt also, wer wird ihn erwecken mögen? schön erzählt der von der natur sprechende über den löwen und über sein löwenjunges.[2]

3. über die tapferkeit, die genommen hatte selbst den mut.[3]

es gibt ein tier, das heißt awtʻolopʻos; wild und gefährlich ist dieses tier, das von den jägern vielleicht nicht erreicht wird

---

[1] Im einzelnen zeigt die Hermeneia kleine Abweichungen von Σ. Hinter ‚Engel‘ fehlt μετὰ ἀρχαγγέλων ὡς ἀρχάγγελος, sonst ist Übereinstimmung mit Σ, Syr. Leid. Statt ‚Mund‘ Dawid's hat die arm. Übers. nur *Հոգին սուրբ ասէր!*

[2] Der Schluß ‚schön . . .‘ fehlt in Σ und ‚wer wird . . .‘ fehlt in Abj, die anderen armenischen Hsr. haben ihn.

[3] Der Sinn der Überschrift ist nicht klar, cfr. Σ, Π; sie ist fraglos aus der Vorlage mißverstanden, andererseits liegt die Schwierigkeit im Georgischen: *tʻawadi* heißt ‚selbst‘ und ‚Fürst, Anführer, Kopf‘, arm. *ի գլուխ*. Π, Σ: Ἀλλὰ περὶ πολιτευομένων καὶ μὴ περιμεινάντων εἰς τέλος.

mit den händen. seine hörner sind lang und von der natur einer säge, die bäume groß und hoch absägt.

und wenn es durst hat, so kommt es an den fluß pisond und trinkt wasser. und es sind da irgend welche dickichte mit kleinen zweigen, die heißen ‚dickichthohe‘[1], und es fängt an zu spielen und bekriegt sein dickicht.

und die zweige seines dickichts hängen es auf, und die zweige halten es fest und befestigen es in den zweigen des dic(217₂)kichts; und es fängt an zu schreien, denn die rettung will es, und nicht hat es gewalt, und sie haben es hineingewickelt(?) und hineingewendet, und es steht.

und es hören das schreien seine jäger, sie kommen und töten es.

du aber, ordentlicher held, da du vertrauen hast zu den beiden hörnern, da sie absägen die zweige, die worte, die liebe zum silber und die verlogenheit des feindes, die hefe des landes, die lockung des teufels, so freuen sich die engel und die starken. und deine beiden hörner sind die beiden testamente.

nun bewahre (sie), nicht also du auch,[2] spiele und bekriege (nicht) das dickicht oder den kleinen gelegenheiten, oder dem kleide oder verschiedenen irgend welchen guten wende dich zu und seiner verwicklung, und dich wird finden der böse jäger der teufel.[3]

4. vom wein (218₁) oder vom weibe, da wende dich ab, o weiser mann![4]

es gibt steine auf den feldern, männlich — weibliche, an welchem ort sie sich finden hier und da keineswegs ergreift sie feuer, und wenn der männliche sich berührt mit dem weiblichen, entzündet sich feuer und entzündet viele himmelsrichtungen und das feld.

feiger! die mut hatten, samson und ioseb, die männer, die gerechten, fielen ins unglück der weiber wegen. also schön erzählte

---

[1] Arm. *երեկինի*, gr. ἐριχίνοι.

[2] D. h. mache es nicht auch so.

[3] Der Schluß enthält geringe Abweichungen von II.

[4] Hiezu vgl. KARNEJEW p. 35. Die Überschrift steht hier an der richtigen Stelle.

so der von der natur sprechende für den nachdenkenden, wie sie sich berühren.

> **5.** es giebt im meer ein tier, dessen name heißen sie säge, seine flügel sind lang; wenn es segel (?)[1] schiffe sieht, vergleicht es sich mit ihnen und erhebt seine flügel vergleichbar den segeln (?) der schiffe und verfolgt die schiffe bis vierzig stadien weit; und wenn es eilt, schwächt es die flügel und sammelt sich selbst [und] von der arbeit[2] und die (218₂) wogen nehmen es und bringen es aus sich selbst an den ort, den rückwärtigen, wo es zuerst war.

das meer ist des landes natur; die schiffe (sind) die heiligen propheten, die wie die schiffe ankommen an das land. die stärke der fahrt dieses tieres und seine säge[3] nicht hält stand ihren schiffen.

die (wie das tier) eine zeit tapfer sind, entweder nicht leiden mit ihrer heiligkeit in langer geduld, um zu folgen einer guten sache (bis ans ende), oder nicht leiden, um zu erreichen die tapferkeit wegen der geldliebe, oder wegen leiden oder wegen frechheit oder wegen ehebruch oder wegen etwas anderem guten, die also führen die wogen des meeres in die hölle.

6. es gibt einen vogel, der name ist kʿalandros, der im zweiten gesetz mose erwähnt ist. der von der natur sprechende sagt,

> daß er sehr (219₁) weiß ist, und etwas schwarzes ist nicht an ihm, und der flaum seines bauches heilt die augen, und er wohnt bei den königen. und in den königreichen finden sie diesen kʿalandri.
>
> wenn irgend einer krank ist, und die krankheit dieses mannes eine tötliche krankheit ist, dann sieht er den kränken an. wendet den mund von ihm der kʿalandri, wissen alle, daß

---

[1] Das Wort findet sich nicht im Wb.

[2] Die Stelle von ‚vierzig' bis ‚Arbeit' ist verdorben; alle anderen Texte sind besser.

[3] Aus 3? Die ganze Stelle von ‚von' bis ‚Schiffen' ist in Unordnung. Im gr. Text kommt freilich die Überschrift von 3 ebenso wie später hier noch einmal vor: Karn. p. 36, Z. 9 . . . πρὸς χρόνον πολιτευσαμένους καὶ μὴ εἰς τέλος ὑπομείναντας. κτλ.

er stirbt; wenn er rettet, ihn, den kranken, sieht der ihn scharf an, und es sieht der kʿalandri ihn an und der kʿalandri frißt die krankheit des kranken und verbrennt die krankheit und der mann bewegt sich wieder.

der kʿalandri hat ganz und gar eine schöne natur, dem heiland gleicht er, der ganz weiß ist, unserem herrn i̅v̅ k̅ʿe und schwärze ist nicht an ihm, denn der einzige spricht: es kommt der fürst dieses landes (219₂) und nicht irgendwas wird er finden an mir, der kam aus dem heiligen himmel zu den juden, trennte von seiner seele seine gottheit.

er kam zu den heiden und minderte unsere krankheit und unser übel und stieg auf zum kreuz, von wo auch er aufstieg zur höhe ⟨und beraubte das holz⟩. aus sich selbst kam er, und sich selbst achtete er nicht.

also schön so die natur erzählte der von der natur sprechende von dem kʿalandri. aber das wort kʿalandri besagt einen unreinen vogel, wie ist der vergleich mit dem heiland?

die schlange ist dreimal unrein, wie es bezeugt iowane und sagt: wie mosᵉ erhöhte die schlange[1] in der wüste, so ist noch die erhöhung des menschensohnes. nun ist von irgend einer schlange die schöne weisheit und von dem löwen, der stark ist, und von dem schaf, das friedlich ist, und doppelt ist alle schöpfung, (220₁) war hier vielleicht anderes, was man für ein übel hält, aber auch gut findet?

7. schön spricht dawitʿ: ich gleiche dem pelikan in der wüste, und ich bin wie die eule im unland.

der von der natur sprechende erzählt über den pelikan-vogel,

daß er sehr die jungen liebt, wenn die jungen ausgehen und die kleinen wachsen, zerschmettern sie sie und töten sie selbst, und mit unendlicher liebe beweinen sie sie. bis zum dritten tage bedauern sie sie ⟨denn deswegen töten wir die jungen selbst⟩.[2]

---

[1] A^{ab} haben ‚Drache'.

[2] Diese Glosse nur hier.

am dritten tage kommt die mutter[1], zerreißt ihre seite und ihr blut rings herum tröpfelt über das tote fleisch der jungen, diese selbst stehen auf vom tode.

so auch unser herr sprach durch den mund des (220₂) esaia des propheten: einen sohn habe ich gepflanzt und großgezogen und gegen mich sind sie treulos geworden.

der schöpfer hat uns gepflanzt und wir sind treulos gegen ihn, ⟨weshalb seid ihr treulos?⟩[2]. der selbst schuf, den schlugen wir, (wir haben verehrt) die geschöpfe und nicht den schöpfer.

er kam und ging zur höhe des kreuzes und mit der lanze verwundeten sie seine seite und tropfenweise fiel blut und wasser, der ewige heiland.

sein blut, welches heißt: ich hatte genommen den kelch und dankte, und das wasser: die epiphanie, um zu retten durch die buße.

also schön erzählte so der von der natur sprechende über den pelikanvogel.

8. über die eule[3] erzählt er.

Sie ist der liebhaber der nacht anstatt des tages.

Und unser herr iv k҇e liebte euch, die ihr in der finsternis und im schatten des todes waret: das volk der heiden mehr als die juden, denen er die sohnschaft und das evangelium[4] gab, deshalb spricht der heiland,

(221₁) fürchtet euch nicht, kleine herde, denn es will gott euch geben die herrschaft der himmel.

aber ihr sagt mir: da die eule unrein ist nach dem gesetz, wie werde ich sie mit k҇e vergleichen.

ich denke des heilandes, über den der apostel spricht: der nichts von sünde wußte, wurde für uns sündig und hat erniedrigt seinen körper, damit wir erhöht. für alle er alles war, damit er alle rettete. schön erzählte so die natur der von der natur sprechende von der eule.[5]

---

[1] Die arm. Texte haben հայր, ebenso gr. B. und B. C. M.

[2] Diese Glosse nur hier.

[3] νυκτικόραξ.

[4] Eigentlich: vornehmer Herkunft.

[5] Für die Hermeneia cfr. KARNEJEW p. 39, Z. 10, auch Σ weicht ab am Schlusse.

9. zweitens[1] spricht dawitʿ: neu macht er meine jugend wie die des adlers. der von der natur sprechende erzählt: über den adler:

wenn er alt wird, so werden seine flügel schwer und seine augen trübe, und er sucht auf die quellen mit wasser

und fliegt auf, um sich zu entfernen zum hohen, heftigen wind des sonnenauges zur quelle hin und verbrennt seine flügel und richtet seine au(221 ₂)gen[2] und steigt herab zur quelle, badet dreimal, und sie sind wieder jung.

und so du, der du hast das kleid eines alten mannes[3] und augen, die kurz sind, suche die verständige quelle, das gesetz, gottes des lebendigen,

denn er sagt: ich errichte mir die quelle des lebendigen wassers und fliege zu den höhen des sonnenauges des gerechten iv̄ kʿe, und er wird verbrennen dein altes kleid, das ist das kleid des teufels, der zwei greise[4] hört, altgeworden in den tagen des bösen; und du bist licht: dreimal bin ich von der quelle: im namen des vaters, des sohnes und des heiligen geistes.

und wird ablegen den alten menschen mit seinen handlungen[5] und werdet bekleidet mit einem neuen, das gott geschaffen hat, von dem dawitʿ sagt: ich wurde neu wie das junge eines (222 ₁) adlers. also schön so erzählte der von der natur sprechende vom adler.

10. unser herr iv̄ kʿe spricht: ich habe die macht meinen körper zu legen, und ich habe macht ihn wieder zu nehmen, und die juden murrten über das wort.

es gibt einen vogel irgendwo in indien, den namen heißen sie pʿvnikʿs. im fünfhundertsten jahre kommt er auf einen baum im libani und füllt seine flügel mit weihrauch[6]

und kommt in die stadt areg im monat miḫrakan ⟨oder auch wardobi⟩ und benachrichtigt den götzenpriester des altars

[1] Nämlich: erstens in 8.

[2] ‚richtet' bis ‚Augen'; die Bedeutung des Wortes ist nicht festzustellen.

[3] Vgl. die Hermeneia von 1.

[4] D. i. das alte und neue Testament.

[5] ‚und' bis ‚Handlungen' Α. Π. Σ.

[6] Das Wort steht nicht im Wb.

und der götzenpriester ⟨denn verständnis hat er⟩ kommt zum altar und füllt an den altar mit kraut oder mit brennholz,

und es kommt her der vogel in die stadt areg voll weihrauch und setzt sich zum altar und er selbst zündet feuer an[1], und sich selbst verbrennt er, und früh morgens kommt der priester und sucht ihn auf dem altar und findet (222 2) einen wurm in der asche,

und am zweiten tage kommen flügel, und es entsteht ein junger vogel in der asche, und er wird wie der erste und verabschiedet sich vom priester und fliegt auf und geht fort und kommt an seinen alten ort.

so, wenn dem vogel macht ist über den körper, zu sterben oder zu leben, ihr dumme, was schreit ihr über das wort unseres herrn iv̄ kʿe, der sagt: ich habe macht über meinen körper zu legen und macht zu nehmen. des pʿvnikʿs natur die unseres heilandes iv̄ kʿe ist, der aus dem himmel fortging, und beide flügel brachten den seelen angenehme gerüche der erlösungen und himmlischer belohnungen

deshalb singen wir und erheben unsere hände, und in die höhen senden wir die gerüche der guten taten in gnade und ordnung. also schön so sprach der von der natur sprechende über den pʿvnikʿs, den vogel.

11. (223 1) die schrift sagt: wer übel redet über seinen vater oder über seine mutter, der soll todes sterben; die treulos erfunden sind und die vater (und) mutter beleidigen.

es gibt einen vogel, dessen name heißt wiedehopf. Der von der natur sprechende sagt:

wenn die jungen sehen vater und mutter alt werden und die augen kurz werden, ziehen sich die jungen alte federn aus und lecken ihre[2] augen und wärmen sie mit ihren flügeln und kommen ihnen nahe und sie werden wieder jung

und sagen zu vater und mutter selbst: wie ihr uns selbst vom anfang des eies und von der herkunft des vögelchens

[1] Von ‚benachrichtigt' bis ‚Feuer an' nur Σ. Auch die arm. Texte weichen ab.

[2] D. h. die der Alten.

an bedauert und beweint habt, so auch wir in gleicher weise zurückgeben.

sind so nicht die männer wie die tiere[1] und langweilt nicht ihre rede väter (und) mütter? (223 2) schön sprach der von der natur sprechende.

12. über den esel sagt iob: wer hat den esel freigelassen?

der von der natur sprechende erzählt über den esel:

der esel ist der herdenanführer, wenn (das weibchen) gebiert ein männliches junge, der vater zerbeißt die geschlechtsteile, und frei läßt er es, daß es nicht seinen eigenen samen und art vermehrt

⟨von dem früheren vater.⟩ ⟨den ursprung des samens vermehren sie, damit sie sich fortpflanzen⟩. ⟨aber nach dieser art sind sie verständige junge⟩.

in geduld[2] üben sie sich: sie sehen nach des himmels leben: ⟨damit es sich fortpflanzt⟩, wie die schrift spricht:

freue dich, du unfruchtbare, die du nicht gebierst mit geschrei und mit singen, die du nicht schreist[3], denn viel mehr söhne losmachte die unfruchtbare[4], als [nicht die], die einen mann hat.

die alten gesetze den samen vermehrten, aber dieses neue (ist) geduld der übung.

13. (224 1) schön spricht iowane von den pharisäern: ihr schlangengeborenen, wer hat euch gezeigt die flucht vor dem zorn, der da kommt? der von der natur sprechende erzählt von der schlange:

wenn das männchen das weibchen durch den mund berührt, dann wird es schwanger und das weibchen verzehrt dann [den samen] die schamteile und tötet das männchen und entfernt sich.

da das männchen weiß, wenn es sich berührt mit dem weibchen, daß es sogleich stirbt, so kommt es oft vor dem tode

[1] Die Bedeutung des Wortes läßt sich nicht feststellen.

[2] Die Hermeneia ist in Unordnung und mißverstanden. Es fehlt der Vordersatz: οἱ πατριάρχαι σπέρμα πνευματικὸν ζητοῦσιν κτήσασθαι, οἱ δὲ ἀπόστολοι, τὰ νοερὰ τέκνα κτλ.

[3] ἡ οὐκ ὠδίνουσα.

[4] τῆς ἐρήμου.

und vom weibchen geht es fort; und weil es nicht aushält, berührt es sich mit dem weibchen und stirbt.

aber das weibchen, das keinen bauch hat, trägt nichtsdestoweniger junge; wenn es hervorbringt junge, durchdringen sie die seiten der mutter selbst und gehen hinaus und töten die mutter selbst. und so sind vater und mutter gegessen worden.

(224 2) schön gleichen die pharisäer den schlangen, wie die natur der schlange vater (und) mutter tötet, so auch die pharisäer den verständigen vater, ihren vater und ihre mutter, den heiland iv k'e und die kirche, damit erfüllet würden die worte seines zornes, der kommen wird. aber ihre väter und mütter leben in ewigkeit, sie kommen um in ewigkeit.

14. unser herr iv k'e spricht im evangelium: seid klug wie die schlangen und sanft wie die tauben. der von der natur sprechende sagt:

drei[1] naturen hat die schlange.

die erste natur: wenn sie alt wird und die augen kurz werden und sie will jung werden, ⟨so sitzt sie, um zu fasten⟩ und ist tapfer,

und es fastet die schlange vierzig tage und vierzig nächte, bis die haut sich teilt und sie die haut abwirft, sie weiß eine spalte und findet einen engen fels und (225 1) geht in die enge und läßt da ihre alte haut und wird wieder jung.

hört, was er sagt: ebnet den eingang zur engen pforte und zur mühsal, die hinführt zum leben in ewigkeit.

die zweite natur der schlange ist: wenn sie kommt zu einem fluß um zu trinken, nicht nimmt sie ihr gift mit sich, sie läßt es nun in einer höhle oder loch.

so gehört es sich auch für uns, wenn wir in der kirche versammelt sind, um ⟨zu hören und⟩ zu trinken von dem wasser des ewigen lebens

[1] Alle anderen Texte haben vier Naturen mit Ausnahme von Π, Σ, Α (PITRA). Dagegen gehen Π und Σ hier auseinander, cfr. KARN. p. 44. Π, Α und unser Text gehören in eine Gruppe.

und zu hören gottes wort in der kirche, sollen wir nicht mit uns nehmen das gift dieser erde, unrein und voll von hefe, gemischt vom verstande und den rat der schlechtigkeit.

die dritte natur der schlange: wenn sie einen nackten menschen sieht, und wenn sie darüber einen bekleideten sieht, wirft sie sich auf ihn.

und wir das verständnis haben in unsichtbarer weise. unser vater adam, als er (225 2) nackt war im paradiese, da nicht wagte deswegen hinzugehen der böse teufel.

15. solomon spricht im gleichnis: geh zur ameise und ahme sie nach, o fauler. der von der natur sprechende erzählt: drei naturen hat die ameise.

die erste natur: wenn sie in der reihe[1] gehen auf dem wege, eine jede von ihnen ein kleines stück hat im munde, und die leeren von ihnen, die nichts haben, sagen nichts zu den beladenen, weder gebt uns auch, noch mit gewalt nehmen sie es fort, und noch sind sie neidisch, denn sie sammeln schnell für den schatz.

dies ist die natur der weisen jungfrauen, aber, wehe ihr unverständigen jungfrauen, die ihr euch nicht darüber rechtfertigt.

die zweite natur der ameise: wenn sie einbringt den samen in ihre herberge, in zwei teile spaltet sie einen solchen, nicht also hat er einen winter oder wärme und die körner kei(226 1)men, so daß der hunger sie tötet.

so also hüte auch du die gesetze[2] und entferne deine seele von der schlechten tat und vermeide, daß dich die tiefe der weisheit tötet.

wie pawle: der buchstabe tötet, aber der geist macht lebendig. zweitens sagt er, das gesetz des geistes macht dich frei; und so: die gesetze sind vom geist, allein die juden dem gesetze ohne geist folgten, so starben sie durch den geist.

---

[1] ὀρδίνως. Das georgische Wort steht nicht im Wb.

[2] Die Stelle ist verdorben: statt ‚hüte' steht im Text ‚faste' wie in 14; was keinen sinn gibt. faste nach den Gesetzen?

die dritte natur. der ⟨häufigen⟩ ameise. wenn sie kommt zu einem saatfeld, ⟨und aufsteigt auf die spitze der ähre, um ein korn herunterzuholen⟩, ehe sie hinaufsteigt auf die spitze riecht sie, ob es weizen ist oder gerste,

wenn es gerste ist, geht sie vorbei und kommt zum Weizen, denn die gerste ist zum essen für das vieh.

wie auch iob spricht: (226 2) an stelle des weizens sproßt rings herum heraus die gerste. und ihr geht fort von den Chaldäern, die tiere machen für sich und von allen fremden lehren.[1]

16. esaia der prophet spricht: hier des meeres schönen und die teufel tanzen und die igel wohnen.

der von der natur sprechende erzählt über die meerschönen,

daß sie den tod des menschen verursachen und im meer leben und singen einen gesang mit angenehmer stimme und die schiffer, die an den ort mit ihren schiffen kommen, hören das lied ihres gesanges. sie hören es und schiffen, bis sie hinkommen[2] und verirren sich und werden erfaßt vom meer und kommen um. und die gestalt der meerschönen ist bis zum nabel wie die eines mannes, die hälfte die gestalt eines vogels.

so auch die onokentauren zur hälfte esel zum teil junger stier sind.

so ist auch jeder doppel(227 1)züngige mensch ein häretiker auf allen seinen wegen, denn hier finden sie die drachen in der kirche, zur versammlung versammeln sie sich und die sünde verlassen sie nicht.

denn es sagt die schrift: sie haben die gestalt der diener gottes aber von der stärke sind sie entfernt,

denn wenn sie hineinkommen in die kirche, verwahren sie das bild und verschönen sich,[3] und wenn sie sich versammeln, lassen sie es, sie machen es wie die natur der tiere.

---

[1] Hat nur noch Π (Σ?), alle anderen Texte weichen ab, auch die armenischen; die tieremachenden Chaldäer sind eine Erfindung des Georgiers; im gr. Text steht: ... τὰς ψυχὰς ἀποκτηνωθέντων ...

[2] Marr a. a. O. übersetzt: „... es gefällt, so daß sie die Besinnung verlieren.

[3] ‚verwahren‘ bis ‚sich‘: der Text ist hier verdorben, cfr. Marr a. a. O. und Karnejew p. 46.

so auch die meerschönen und onokentauren bringen mit sich selbst des gesetzes überschreitungen, der lügner entlarvung und die häretiker, die wie die natur des jungen weines zum betrug verleiten die unbefestigten seelen, wie auch der selige pawle spricht: sie verderben verständigen jungen wein durch böse reden.

17. es gibt irgendwas, das atmet, und das heißt igel. er ist rund, das bild der natur einer kugel, sein rücken ist bewehrt mit stacheln und diese stacheln sind gleich denen des meerigels. (227 2) der von der natur sprechende erzählt über den igel:

> wenn er in einen weinberg kommt, dann zerstückelt er die trauben und verstreut sie unten
>
> und steigt herab und sammelt sie zuerst und dann wälzt er sich auf den stückchen und spießt die stückchen mit seinen stacheln und gesellt sich zu seinen jungen und läßt ihnen seine zitze; er leer[1] ist von trauben.

jetzt du, o held, der du stehst zum verteidigen und zum beistand des verständigen weinbergs, der heranreift und nahe kommt, das verständige samenkorn, in wahrheit für die samenpresse und für die sammlung der schätze,

(bei) des königs kommen und herannahen auf seinem thron, um auf der heiligen erde nahe zu bringen das ewige leben,

wie kommt die gewalt heran über den igel, um deinen platz zu nehmen, deinen schönen mut zu verderben und mit tötlicher (228 1) sterblichkeit zerschlägt (?) dich der starke gegner und seine beute wird deine tapferkeit? also ist es richtig so, und ein gleichnis erzählte der von der natur sprechende über die natur des igels, die im geistlichen buche erwähnt ist.

18. über den fuchs erzählt der von der natur sprechende:

> ganz listig ist er und ein teuflisches tier, wenn er hungrig ist und nicht findet wildbret zum essen,

---

[1] D. h. er bekommt nichts; cfr. HOMMEL a. a. O., p. 61, 85.

geht er und findet ein ton[1]loch, oder, wenn wo stroh ist, wälzt er sich, oder eine pfütze, und stroh er über (sich) wälzt, und immer nach oben geht er,[2] denn er beobachtet, der geruch macht ihn hungrig[3] und tot ist er ganz und gar. und die vögel denken, daß er tot ist, sie kommen rings herum, um ihn zu verzehren, und so durch die lüge entzückt er sie, und ein teil der vögel wirft sich auf ihn, und der böse auf böse weise tötet sie.

ebenso ist auch der teufel hinterlistig und seine ränke sind groß, (228 2) wer will den geschmack sehen, der stirbt durch das fleisch des feindes, es sind ehebruch, silberliebe. herodes der fuchs hieß und der schreiber sagt von dem herrn: die füchse haben gruben.

der lobende, der in versen singende: es steht geschrieben: fanget die füchse die listigen, die verführenden in unseren weinbergen, und dawitʿ spricht: ein teil der füchse werden sie sein.[4] also schön erzählte der von der natur sprechende über den fuchs.

19. der prophet prophezeit: herr, nun ich bin wie die natur eines löwen in juda und wie eines panthers natur in epʿrem ⟨und ich bin wie ein panther⟩.[5] der von der natur sprechende erzählt eine solche natur:

allen tieren lieb ist dieses tier, allein die schlange haßt es und ganz bunt ist es, ⟨wie das blumengemischte kleid des iosepʿ⟩. auf schöne weise geschmückt wie die königin des südens; wie spricht (229 1) dawitʿ: es erhebt sich die königin zu deiner rechten, mit einem goldbordierten kleid ist sie geschmückt auf die allerbeste weise.

der panther ist ein sehr ruhiges und ein friedliches tier, wenn er frißt (und) mit nahrung angefüllt ist, dann ruht er in seiner höhle, nach drei tagen steht er auf aus seinen träumen.

---

[1] Unsicher, nicht im Wb., nur *tʿiḫa : tʿiḫowani.* Vgl. Karnejew p. 47. Hier läßt sich nichts daraus folgern, es sei denn, man denkt an gebrannten Ton.

[2] D. h. er liegt auf dem Rücken.

[3] Die Stelle von ‚und' bis ‚hungrig' ist verdorben.

[4] D. h. zuteil werden.

[5] Nur hier.

so auch unser herr am dritten tage stand auf von den toten,

und der panther steht auf von seinem traum in seiner höhle am dritten tage und er schreit einen schrei mit schreiender stimme, und bei dem schreien die seele gibt heraus ein aroma aus seinem munde.

so auch unser herr, der heiland, iv[1] k^e, am (dritten) tage stand er auf von den toten, und die seele des aromas ⟨der teufel⟩ uns in der ferne und nähe ist. frieden im himmel und auf erden, wie paulus sagt:

(229 2) viel wohlriechend und blühend ist die weisheit unseres herrn iv k^e, der ist die jungfernschaft und die güte und die geduld und die tapferkeit, die einigkeit und der friede und die langmut ⟨und wie des panthertieres⟩. es erzählt der von der natur sprechende, wie alles blühend ist, wie, was nicht einen grund hat, sie erzählen über die tiere und über die vögel das in den heiligen büchern.[2]

20. schön spricht pawle der apostel: nicht, was wissen wir nicht von seinen plänen. und zum andern auch sagt er:[3]

der von der natur sprechende erzählt:

es gibt im meer ein tier, das heißt schildkröte, schale im meer, vergleichbar einem drachenfisch ist es und der form nach eine sandige insel. die stimme des tieres ist böse und dumm, die schiffer kennen es,

es kommen schiffe hin, wie über eine insel zerstreuen sie sich, pfähle stellen sie und anker mi(230 1)schen sie hinein, und wenn sie feuer anzünden auf ihr, so wird der sandige ort heiß, geht in die tiefe und versäuft die schiffe, die so sich stellen. und wenn also du dein vertrauen hängst an den teufel, ersäuft er dich in dem feuer der hölle.

und eine andere ständige natur auch: wenn es hunger hat, reißt es seinen mund auf, und sein atem kommt heraus aus seinem munde, ein aroma von weihrauch, und es trifft der atem die fische, und sie kommen hin und fallen in den mund des drachen-

[1] Ausgelassen *k^e mesamesa*.

[2] Die gesamte Anordnung stimmt mit Π, Σ und A.

[3] Das Zitat ist ausgelassen.

fisches, und wenn er den mund angefüllt hat, dann befestigt er sie an seinem rüssel und ersäuft die kleinen fische.

und ihr versteht, o ihr ungläubigen: denn die reichen, die ganz großen fische nicht werden sie finden die nähe des keït ⟨des drachenfisches⟩, die sind vollendet, wie paulus spricht: nicht, was wir un-(230 2)wissend sind, haben wir gesehen, und ein andermal spricht er: es kommt auf allen wegen nichts gutes. iob war vollendet wie ein fisch, mos^e, ieremia, ezekiel und daniel,

und die ganze schar der gerechten und ebenso wie auch die heiligen sie laufen fort von dem großen drachen, [von] dem weibe: iosep' von der frau des hausmeisters des p'arao, sovsana von den beiden schlechten priestern, t'ekla floh vor dem t'emerosi, est'er floh vor artaḫš^esi, iovdit' floh vor 'aovlomp'ern^es, iona floh vor dem drachenwalfisch und sara, das mädchen, floh vor dem 'ragoveli, der selige iobi vor dem großen feinde floh. also schön erzählte der von der natur sprechende also über die schildkröte, die grausame.[1]

21. ieremias spricht: es ruft das rebhuhn, um zu sammeln die, die nicht seine jungen sind, (231 1) und macht auch sich selbst reichtum, aber am andern tage verlassen sie sie und ewig ist es dumm.

der von der natur sprechende erzählt vom rebhuhn,

wenn es andere eier bebrütet und die jungen auskommen, denn fremde eier raubt es, und für sich selbst ein nest bekommt es und brütet, und die jungen kommen aus, und nicht haben die jungen geduld,

und es sammelt irgendwelchen mist und verläßt sie, um sie zu rufen, und mit dem mist wartet es (auf) um zu leben und die jungen wachsen und fliegen voneinander, ein jedes für sich selbst, um selbst zu samen zu kommen und sie selbst so unwissend bleiben.

so auch der teufel, ergreift die geschlechter der menschen, der geistig blinden und betrogenen, und, wenn er, um maß zu nehmen, sich dem körper der verständigen näh(231 2)ert, dann er selbst er-

[1] Die Anordnung des Stoffes ist die von II.

kennt die eltern des wissens: (nämlich) k' und die kirche und der teufel steht da wie das unverständige (Rebhuhn).

heute, wenn ehebruch ist und unzucht und morgens friede und recht wird, (dann) geht es aus und es geht fort, das gottlose rebhuhn und geht hin zu seinem angeborenen gott, dem gesetz und geht fort zum heiligen gesetz und zu den aposteln, den gerechten und tapferen. also schön erzählte so der von der natur sprechende über das rebhuhn.[1]

22. schön spricht unser heiland iv k'e im evangelium[1]: wehe denen, die kommendes haben, und die kinder haben, ⟨söhne,⟩ die an brüsten saugen in dieser zeit. dawit' spricht: siehe, die gottlosigkeit kommt, und in sünde bin ich geboren von meiner mutter. der von der natur sprechende erzählt über den adler:

daß er in schwierigen höhen wohnt und auf den felsen der (232 1) Berggipfel,

und wenn er vater wird, geht er nach indien und bringt her einen stein von der art einer nuß, ringsherum glänzend, und wenn er den stein bewegt, dann spielt er, man hält ihn für eisenerde, und gibt einen ton. und schmerz kennt der adler nicht und gebiert frei.

so auch du, o mensch, kommt deiner seele böser schmerz, suche für deinen körper einen verständigen ort. der geburtsstein, das ist der evangelienstein, der unvergleichliche stein, der unsichtbare; und es kommt die geburt. der stein ist des herrn geburt, maria hat ihn in wahrheit, den glänzenden stein, den heiland iv k'e. wie spricht dawit': den stein, den die erbauenden nicht geachtet haben, er ist geworden der hauptstein,

achtet den stein, der gemacht ist ohne die hand der menschen. wenn du glaubst, er ist vom vater geboren der retter von den sünden, dann hast du gute hoffnung, aber erst durch den glauben öffnet sich die rettung (232 2) von den sünden.

---

[1] Die Quelle ist Π. Den Schluß der Hermeneia: ‚heute . . .' hat der Georgier in der 3. Person, wodurch der Sinn verloren geht. Hsr. übrigens [illegible] statt [illegible] K. p. 52, Z. 12. arm.: *պոռնկիս!*

[2] = Σ, W. sl. und äth., fehlt in A.

zu allen zeiten rauben und trennen deine unsichtbare seele: ehebruch, unzucht, frechheit, liebe zum silber, und wenn du wirst geduld haben vor allem in der zeit, kommt der vater des himmels,

denn esaia der prophet spricht: mit deinem schrecken und mit deiner furcht werden wir kommen, und wir gebären die seele deines erlösers. im alten gesetz ist es drinnen zu sehen, das beweist die unbewiesene rettung unseres iv̄ k̄ʿe.

der bewahrt unsere errettung von den falschen ebräern und bewahrt uns, und die wir stehen in der finsternis und im schatten des todes. also schön erzählte so der von der natur sprechende über den adler.

⟨mit dem stein tötete dawitʿ den goliad,

beide steine sind auch mit dir (233 1) und aʿaron und mose, als sie herkamen zu amalek, der adler hat weder herberge noch nest.⟩

so auch wir vielen göttern damals irgendwo dienten und wir flegeleien hatten und viele schlechte bilderdienste, aber[1] von wo er kam und hinging, darüber dankt dem herrn iv̄ k̄ʿe, ehre seinem gesetz, daß wir errettet sind durch ihn.

23. elipʿas der tʿemanite sagt über den löwenameisen: er geht zugrunde, denn nicht findet er seine nahrung; der von der natur sprechende erzählt von dem löwenameisen:

daß er von seinem vater den mund eines löwen hat und von seiner mutter den einer ameise, sein vater ist ein fleischfresser und seine mutter ein kornfresser,

daß der ameisenlöwe ausgeht von zwei naturen, er ist der teil eines löwen an gestalt und teil einer ameise, nicht dieses tier ißt wegen der (233 2) erbschaft von seinem vater, und nicht auch wegen der mutter lebt es, und es stirbt, weil es keine nahrung hat.

so sind auch alle doppelzüngigen menschen stumm auf allen ihren wegen.

nicht auch geht er beide wege, und entweder ist er doppelzüngig oder aber er denkt zweierlei, nicht gut ist, daß weder dies ist,

---

[1] Von hier ab gehört die Hermeneia nach 25 an die betreffende Stelle. Karnejew p. 54, Z. 32.

noch das. also schön erzählte so der von der natur sprechende über den löwenameisen.[1]

24. im gesetz ist geschrieben: iß nicht das wiesel und was ihm gleich ist. der von der natur sprechende erzählt vom wiesel, daß dies eine solche natur und ordnung hat:

den samen des männchens empfängt durch den mund das weibchen, es kommt und gebiert durch das ohr.

nun ebenso ist es, (wenn) der böse gebiert.

so auch sind, die mit dem ohr in der kirche das wort des heilandes hören, das brot das himmlische, essen sie und (234 1) den weihrauch den geistigen trinken sie, und wenn sie nach draußen kommen, so jagen sie das wort durch das ohr fort, wie dawitʿ spricht: nicht[2] hören sie die stimme des geschickten zauberers.

also[3] schön so sprach der von der natur sprechende über das wiesel und über die, die den wieseln gleichen.

25. der von der natur sprechende erzählt über das einhorn:

dieses hat irgendeinen aufenthalt und eine natur.

klein ist es und es gleicht dem jungen bock, und es ist ein sehr wildes tier, und ein horn steht auf seinem kopfe und die jäger können es nicht fangen. eine heilige jungfrau schicken sie hin und sie ruht sich, und es kommt und setzt sich nieder in den schoß[4] der jungfrau.

die jungfrau wärmt das tier und vorbereitet führt sie es hin zur menge des königs. ⟨wegen des einen (horns) aber nennt es sich einhorn.⟩

(234 2) hört, was er sagt im evangelium[5]: daß du aufpflanzest das horn des lebens im hause dawitʿs, des dieners selbst, denn über die engel und über die stärke des himmels nichts hat gewalt, ihn zu fangen, durch alles und mit allem war er, denn es kommt die

---

[1] Der Schluß der Hermeneia ist stark verkürzt gegen Π, ebenso in Aj.

[2] Diese Bibelstelle nur hier.

[3] Fehlt in Aj.

[4] Wörtlich: Tasche.

[5] Die Stelle Ps. 91, 21 steht im Äth. Sl. C. W. Σ. am Eingang.

geburt der mariam, der jungfrau, der gottesgebärerin, und sein wort wurde fleisch und wohnte unter uns.

26. es gibt ein tier kasporios ⟨biber⟩, mager, klein und sehr zierlich ist dieses tier und seine geschlechtsteile gebraucht man zur medizin, und er findet sich in dem hause der könige. wenn der jäger jagt auf der insel, der biber schneidet die geschlechtsteile ab und gibt sie dem jäger heraus; wenn andere jäger jagen, ist sein ort unsichtbar und der jäger sieht dann, daß er nicht hat seine geschlechtsteile und er läßt ihn und geht fort von ihm.

so auch du tapferer und held, (235 1) schneide ab und laß alle sünden und das lügenreden. du bist des landes[1] und nicht wird dich festhalten dein jäger der böse teufel, der mit dir ist,

wie geschrieben steht im pawle: gebet hin untereinander das gebührende, dem zu fürchtenden die furcht, dem abgabeneinnehmer die abgabe, dem zu ehrenden die ehre. den ersten glauben werdet ihr abschneiden und dem teufel geben und dann verlaßt euch auf gott den lebendigen.

silber und gold hatte nicht petr[e] und iowane, die den lahmen aufhoben an der schönen tür des tempels um k̄[e] willen, der sagt: gebt nicht hin für gold noch für silber. also schön so erzählte der von der natur sprechende über den biber.

27. im gesetz ist geschrieben: iß nicht von der hyäne und was ihr gleicht. der von der natur sprechende sagt von der hyäne:

da sie männchen und weibchen ist, so ist sie irgendwo männchen und irgendwo weibchen, sie ist ein unreines tier, denn sie ändert sich.

denn der prophet ieremia spricht: nicht also die höhlen der hyänen[2] fasse an mit der hand.

so sind alle menschen doppelzüngig, die stumm sind auf allen ihren wegen, den hyänen vergleichbar, und jetzt viele sind wie ihre gestalt.

---

[1] Mit ‚du ... Landes' vermag ich nichts anzufangen; etwa: ist (!) Sache (dieser) Welt?

[2] Hier hört Π auf. Übereinstimmung nur mit Ar.

eine zeit gehen sie in die kirche hinein und dann gehen sie fort aus der kirche unter das volk, sie haben die natur der weiber. also schön so sprach der von der natur sprechende über die hyäne.

28.[1] es ist ein anderes tier[2] im flusse nilos einer fischotter[3] gleich und ein feind ist es des krokodinos, des grausamen, das selbst dem bild einer schlange ähnlich ist, irgendwo nennen sie es auch ḫvtʻk'i des meeres,

und wenn schläft das krokodinos ⟨die meerotter⟩ den mund nach oben geöffnet (?)[4] (236 1) und wenn sie (die F.) es schlafend findet, dann geht sie fort und kommt hin und beschmutzt ihre haut mit morast; und dann trocknet sie ein wenig den morast und kriecht in den mund des krokodinos hinein und alle eingeweide zerfrißt sie.

so auch der unsichtbare teufel, der adam in die hölle trug und tötete, so auch der heiland i̅v̅ k̃ʻe hüllte sich ein in fleisch der erde und tauchte unter in die hölle; und brachte und gab hin die ersten erfüllungen, die freude der auferstehung rechtfertigte sich und verjagte die herrschaften des todes, brach die kriege der teufel. schön erzählte so der von der natur sprechende über den fischotter-hund des flusses.[5]

29.[6] es gibt ein tier, dessen name heißt ikʻnamom. das ist verdolmetscht: viktol, und es ist ein großer feind, und wenn es den sehr (236 2) wilden drachen findet, wie der von der natur sprechende erzählt:

(so) kommt es hin und bleicht seinen kopf mit ton und wirft sich allein und bekriegt den drachen und bedeckt mit dem schwanze den rüssel.

---

[1] 28 fehlt in Π.

[2] ‚anderes' in 29 das erste. Also war die Reihenfolge 29. 28.

[3] Oder ‚Biber'. Alle Handschriften weichen ab. Siehe den Schluß.

[4] Ich finde das Wort nirgends: ἀνεῳγνέμον. LAUCHERT a. a. O. p. 256.

[5] Der Schluß der Hermeneia weicht von allen Texten ab.

[6] Fehlt in Π, Σ.

so auch der erlöser unser iv̄ k̄ʿe nimmt auf erden geboren die erde als wohnung, er selbst erscheint als

fleisch, das eingekleidet wird durch die jungfrau mariami, um zu töten den drachen den unsichtbaren, den pʿarao, der sitzt über dem fluß in egypten,[1] der ist der teufel.

er kehrt um, um zu sitzen bei gott und nennt sich heiland. gott sei du und nicht dulde du. hierdurch ist er groß über alles und klein über alles, damit er alle erlöste.

30. es gibt irgendeinen gartenstrauch, dessen name ist piridekʿsion, das ist verdolmetscht kvštobini[2]-baum und man findet ihn im lande indien. er ist süßer als alle süßigkeit, und (237 1) die tauben kommen und setzen sich über die früchte und essen die früchte, und die große schlange ist diesem baume feindlich. in den schatten dieses baumes kommt auch die schlange, denn es wohnen auf dem baum die tauben,

nicht berührt die schlange die tauben noch nähert sie sich dem schatten, und wenn die sonne im westen ist, ist der schatten auf der (andern) seite; dann kommt die schlange zum sonnenaufgang, und wenn die tauben davonfliegen von dem baum und der schatten dieses baumes die schlange trifft, so tötet er diese, und sie essen sie auf.

dieser baum ist ganz die natur gottes des vaters und schöpfers, alles ist ihm gleich und die frucht sein sohn, iv̄ k̄ʿe, unser retter, und der schatten sein heiliger geist,

wie gabriel sagt der maria: sein heiliger geist wird kommen über dich und die stärke des hohen wird dich schützen. die tauben sind die, die seine weisheit ach(237 2)ten und der baum der heilige geist, wie er spricht im ewangele: wie das fleisch einer taube, ist gekommen über mich der heilige geist,

bewahre (ihn), o mensch, in zukunft und nimm den heiligen geist verständig ⟨oder die himmlische, unsichtbare taube, die vom himmel kommt⟩, vergleichbar der taube und ruht darüber, ihre natur wird über dich auch ruhen,

[1] Schluß von Aj.

[2] kvša = Sand.

und nicht irgendwer, (der) wird der taube gleichen in aller reinheit, schön durch die gottheit des vaters und des sohnes und des heiligen geistes und dann wirst du starker finden deinen drachen, den teufel, und du wirst ihn töten,

denn jetzt berührt der drache nicht diesen baum, noch die früchte des baumes; so auch du, o mensch, wenn du haben wirst den himmlischen geist, dann berührt dich nicht der teufel. also schön erzählte so der von der natur sprechende von dem kvštobini.[1]

31. (238 1) schön spricht ieremia der prophet: ich bin zufrieden wie ein rabe[2], einsam in der wüste.

der von der natur sprechende erzählt über den raben,

daß er nur mit einem männchen ist, und wenn sein männchen stirbt, mit einem andern männchen läßt er sich nicht ein.

das volk der juden, das auf jüdischer erde war, tötete das wort des herrn īv k̄ʿe den heiland, den vater selbst.

nicht war auf dieser seite k̄ʿe, der vater, denn pawle spricht: ich bitte euch fort zu einem vater, denn die heilige jungfrau stellt vor k̄ʿe; und ihr verlaßt euren vater und mit ihm k̄ʿe, und ihr brecht die ehe mit brennholz und stein. und wenn ihr immer verstand hättet und die weisheit des wortes und des heiligen geistes, dann käme nicht die unzucht des teufels.

und wenn herauskommt das unanständige wort und die beleidigung aus dem munde und aus unserem verstande, geht es hin in die herberge, der feind.

(238 2) und nun werdet ihr haben den trieb durch den heiligen geist und das opfer des gebetes, denn nicht schläft oder schlummert das alte īel, und nicht kommen die diebe zu deinem verstande und zu deinem unsichtbaren haus. also schön so erzählte der von der natur sprechende über den raben.

32. im lobgesang der lobgesänge spricht er: die stimme der turteltaube ist zu hören. der von der natur sprechende erzählt über die turteltaube,

---

[1] Von Π ist nur der Rest der Hermeneia vorhanden. Diese Hermeneia steht fast allein, auch vom armenischen Text sind die Abweichungen bedeutend.

[2] Nicht ‚Krähe'.

daß sie allein ist, und daß sie hinkommt allein in die wüste und dort allein wohnt, ⟨das leben gewöhnt ist⟩, und mit vielen männchen nicht will sie sein.

so auch unser heiland iv̄ k̄ᶜᵉ allein selbständig hinkam auf den berg tʻabor, und es erschienen ihm mosᵉ und elia, und der himmlische ruf war in den wolken[1]: dies ist mein lieber sohn, der strahlt, (239 1) einen solchen höret. die taube liebt allein zu gehen, und ihr schöne jünglinge, die k̄ᶜᵉ kleidet, vereinigt euch, um in der nähe und in der ferne allein eine herberge zu finden.

33. im esaia[2] ist geschrieben über den esᵉkia, der spricht: wie eine schwalbe, so zwitschere ich und wie eine taube, so gurre ich.

zweitens sagt er: die turteltaube und die schwalbe auf den feldern wissen ihre zeit.

über die schwalbe erzählt der von der natur sprechende:

die erste nur einmal gebiert und weiter keineswegs gebiert.

so auch unser heiland iv̄ k̄ᶜᵉ, einmal nur kam er und wurde geboren, einmal nur an das kreuz geschlagen und einmal stand er auf von den toten.

eins ist gott, eins der glaube, eins die taufe, eins der vater, aller ist gott. also schön so erzählte der von der natur sprechende über die schwalbe.

34. dawitᶜ mit rufen erzählt: wie der hirsch verlangt nach der wasser(239 2)quelle, so verlangt meine seele nach diᶜr, gott.

der von der natur sprechende erzählt vom hirsch:

er ist ein großer feind der schlange,

und wenn er sie sieht, dann geht die schlange, und stürzt sich in ein loch. der hirsch kommt und füllt seine weichen mit wasser aus der quelle und kommt zu dem loch über der schlange, die darin verborgen ist, und vergießt das wasser und füllt an das loch bis die schlange herauskommt, und er zertrampelt sie und tötet sie.

---

[1] Ende von A^b.

[2] Fehlt in A^b; die Bibelstellen fehlen in Π.

so auch unser heiland iv̄ k̄ꞏ tötet den großen drachen den teufel mit dem wasser des himmels, das er hatte von der göttlichen weisheit, welches wasser nicht duldet die schlange den teufel[1]. gott gebe mir weisheit, damit ich erhebe den mund und verkünde den ruhm des vaters und des sohnes und des heiligen geistes, jetzt und immer und in alle ewigkeit. an.

[1] Hier folgt der sonst übliche Schluß; er fehlt auch in Aj. Mit der Fortsetzung steht G. wiederum allein.

Übersetzung und Auslegung des Buches Abdiae.[1]

Von

Dr. **Sylvester Octavian Isopescul.**

I. Verkündigung der für die Edomiter bestimmten Strafen (v. 1—9).

1. Gesicht des Abdias. So spricht der Herr Jahve zu Edom. Eine Nachricht haben wir gehört von Jahve und ein Bote wurde gesandt unter die Völker: Erhebt euch und wir wollen uns erheben wider es zum Kriege. — Die Worte כה אמר אדני יהוה לאדום scheinen gar nicht gerechtfertigt zu sein und aus einer späteren Zeit herzurühren, da man darnach Jahves eigene Worte erwarten sollte, wohingegen hier die Worte des Propheten folgen. Dennoch konnte hier eine Interpolation nicht stattgefunden haben. Der Prophet hat gewiß selbst die Worte hiehergesetzt, was man besonders aus dem Umstande schließen kann, daß עליה, welches etwas weiter folgt, beim Mangel der oberwähnten Worte vollständig in der Luft hängen würde. Bei der jetzigen Gestalt des Textes bezieht sich das Pronominalsuffix gen. fem. von עליה auf אדום, welches hier weiblich ist, weil *ein Land* bezeichnend. Sehr treffend bemerkt Keil, daß eine Interpolation nicht vermutet werden kann, da der Interpolator ebenso wie Abdias hätte bemerken müssen, daß diese Worte nicht hieher passen. Auch Hitzig meint, daß wenn der Inter-

[1] Diese Abhandlung ist als eine Fortsetzung meiner im xxvii. Bd., p. 141—162, der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* veröffentlichten historisch-kritischen Einleitung zur Weissagung des Abdias zu betrachten.

polator diesen Umstand übersehen konnte, warum dies nicht auch Abdiae zustoßen mochte? Ewald und Eichhorn jedoch sehen hier eine Interpolation. — Die LXX übersetzen ציר mit *περιοχή*. Der Grund dieser Übersetzung liegt darin, daß der Stamm צור die Bedeutung *umzingeln*, *belagern*, *περιέχειν* hat. וציר בגוים שלח verstehen die LXX folgendermaßen: Gott hat unter die Völker Belagerung gesandt, oder mit anderen Worten: Gott hat den Völkern die Belagerung der Edomiter aufgetragen; vgl. zu dieser Stelle auch die Auslegung des hl. Cyrillus Alex., welcher sagt: *Τοῖς γὰρ ἔθνεσιν τοῖς κύκλῳ τῆς Ἰδουμαίας προσέταχε ποιεῖσθαι τὴν περιοχὴν, ἤτοι τὴν πολιορκίαν* . . . Sonst lasen die LXX שָׁלַח anstatt שֻׁלָּח und meinten, daß יהוה darin als Subjekt enthalten sei, woher auch die Übersetzung *καὶ περιοχὴν εἰς τὰ ἔθνη ἐξαπέστειλεν* herrührt. Derselben Lesart folgt auch die Vulgata mit der Wiedergabe: et legatum ad gentes misit. ונקומה wird bei Jonathan durch וְנִתְעַתַּד, *und seien wir bereit* wiedergegeben, dies jedoch nur um den Text klarer zu gestalten. — Dieser Vers zerfällt in zwei Teile, u. zw. ist der erste Teil: חזון עבדיה כה אמר אדני יהוה לאדום sozusagen der Titel des ganzen Buches, während der andere Teil den Anfang des Buches und der Weissagung selbst bildet. Schon gleich am Anfang scheint Abdias gegen die Logik zu verstoßen, indem er seine Weissagung חזון nennt, während dieselbe in sich nichts, was einem Gesicht ähnlich wäre, enthält. Dazu gibt der hl. Hieronymus eine treffliche Antwort, indem er die ganze Weissagung *ein geistiges Gesicht* nennt. Abdias sah nämlich nicht wie andere Propheten, so z. B. Isaias, Ezechiel u. a. ein himmlisches Gesicht mit leiblichen Augen, sondern das, was er sah, war eine geistige Mitteilung, welche er nur im übertragenen Sinne *Gesicht* nennt. Als beweisend für diese Ansicht bringt der hl. Hieronymus mehrere Stellen aus der hl. Schrift, so Deut. iv, 9: ‚Habe acht und hüte deine Seele, auf daß du nicht vergissest die Worte, welche *deine Augen gesehen* haben!‘, oder 1 Joh. i, 1: ‚Was wir *gesehen haben* mit unseren Augen, was wir empfangen haben und unsere Hände betastet haben, das Wort Gottes.‘ Auch Moses sagt, daß er *gesehen* habe die Stimme des Herrn, welcher zu ihm sprach (Exod. xx). — So spricht der

Herr Jahve zu Edom: Seinem Gesichte verleiht der Prophet eine göttliche Autorität durch das Bekenntnis, daß dasselbe nicht von ihm herrühre, sondern vom Herrn Jahve, der selbst durch den Propheten zu Edom und seinen Einwohnern spricht. Diese bevölkerten die Berge *Seïr,* welche südöstlich von Palästina liegen. Nach dem Zeugnisse der hl. Schrift leiten die Edomiter ihren Ursprung von Esau, dem Bruder Jakobs, welcher erstere neben dem Namen Esau auch den Namen Edom, *der Rote,* führte. Diesen Namen erhielt er entweder weil er eine haarige rötliche Haut hatte (Gen. xxv, 25), oder weil das Linsengericht, um welches er seine Erstgeburt verkaufte, ebenfalls rot gefärbt war (Gen. xxv, 30). Anders ließe sich das Wort ארום erklären, wenn man es vom Stamme ארם, *etwas fest zusammenfügen, befestigen*, herleitet. In diesem Falle würde ארום einfach *Festung* bedeuten, was auch nicht so unrecht wäre, da die Gebirge doch eine natürliche Festung bilden. — Der Prophet spricht hier nicht nur wider die Edomiter, sondern auch wider die übrigen Israël feindlichen Völker (vgl. Caspari, Keil, Kleinert, Loch & Reischl, Hengstenberg u. a.), *weil die Edomiter den Propheten als Repräsentanten aller Feinde Israëls dienten* (Caspari). Auch der hl. Hieronymus sieht in Edom eine allgemeine Bezeichnung für alle Feinde: Omnes haereses et contraria dogmata veritati. — Die Weissagung selbst beginnt mit dem Ausspruche des Propheten, daß er eine Nachricht vom Herrn Jahve gehört habe, welche umso bedeutsamer wird, als der Herr auch einen Boten zu den Völkern gesandt und dieselben aufgefordert hat, sich zum Kampfe wider den Feind des auserwählten Volkes zu erheben. Wir haben gehört: der hl. Hieronymus ist der Meinung, daß Abdias hier durch die I. Pers. plur. ausdrücken will, nicht nur er habe diese Nachricht gehört, sondern auch alle übrigen Propheten, da es doch eine Tatsache ist, daß alle Propheten wider Edom gesprochen haben. — Und ein Bote wurde gesandt unter die Völker. Was für ein Bote wurde von Gott gesandt? Am einfachsten wäre es hier den Abdias zu verstehen. Jedoch auch dieses bietet seine Schwierigkeiten, da wir nicht voraussetzen können, daß Abdias von Volk zu Volk gelaufen wäre, um alle

zum Kampfe aufzufordern. Man sieht also, daß hier das Bild mit dem Boten nur eine Ausschmückung und parallele Wiederholung der Worte ‚eine Nachricht haben wir gehört' ist. Der hl. Ephraemus Syrus sieht in diesem Boten den künftigen *Messias*, den Engel oder Boten des Bundes; ebenso auch Hieronymus, Remigius, Rupertus, Hugo, Haymo u. a. Hingegen Calmet erachtet mit vollem Rechte dieses Bild als eine Figur, welche die Hebung der Auktorität dieser Weissagung bezweckt sowie die Beschleunigung der Ausführung des nachstehenden Gebotes: Erhebt euch und wir wollen uns erheben wider es zum Kriege beabsichtigt.

2. Siehe, klein habe ich dich gemacht unter den Völkern, du bist sehr verachtet. — Das Perfectum ist hier angewendet, um die Prophezeiung desto lebhafter zu gestalten, und ebenso bezweckt auch das הִנֵּה eine bestmögliche Veranschaulichung des Inhaltes dieses Verses. — Jonathan übersetzt das קטן durch חַלָּשׁ; der Syrer gibt בזוי durch ܡܫܝܛ wieder, obwohl beide gewiß den Text in der heutigen Fassung vor sich gehabt hatten. — In diesem Verse beginnen die Drohungen Jahves wider die Edomiter und werden von hier aus durch den ganzen ersten Teil der Weissagung fortgesetzt. — Klein habe ich dich gemacht unter den Völkern, kann auf zweierlei Weise verstanden werden, u. zw. entweder als eine Drohung oder als eine bereits vollzogene Tatsache. In dieser Hinsicht sind die Meinungen verschieden. Der hl. Ephraemus Syrus und die meisten Ausleger unserer Zeit betrachten diese Worte als eine Drohung, während der hl. Hieronymus, hl. Cyrillus Alex., Calmet u. a. der Meinung sind, daß sie eine Eigenschaft der Edomiter als Volk ausdrücken, da doch letztere im Vergleich zu anderen den Juden feindlichen Völkern, wie z. B. die Babylonier, Syrer, Ägypter u. a. es waren, tatsächlich verschwindend klein sind. Obgleich die Rabbinen diese Stelle auch nicht als eine Drohung auffassen, so erklären sie sie dennoch nicht so rationell wie die letztgenannten, sondern suchen nach allen möglichen Gründen, um die Ursache der Niedrigkeit des Edomitischen Volkes festzustellen. So bemerkt Raši, daß Edom vor Gott immerhin klein wäre, obgleich seine Eltern ihn ihren großen

Sohn genannt hätten. Im TALMUD, *Aboda zara* 10 wird gesagt: הנה קטן נתתך בגוים שאין מושיבין מלך בן מלך, *siehe klein habe ich dich gemacht unter den Völkern: weil sie nicht zum König den Sohn des Königs einsetzten,* d. h. weil sie nicht eine eigene Dynastie hatten. Ebendaselbst steht weiter: בזוי אתה מאד שאין להם לא כתב ולא לשון, *du bist sehr verachtet: weil sie weder eine [eigene] Schrift, noch eine [eigene] Sprache besaßen.* — Wahrscheinlicher ist es, daß dieser Vers eine Drohung enthält, denn sonst wäre das בזוי unerklärlich. ‚Verachtet' ist das Volk Edom, jedoch gewiß nicht von Uranfang an, gewiß ist dies nicht eine *Eigenschaft* dieses Volkes, denn es würde gegen die ewige Gerechtigkeit Gottes verstoßen, wenn Gott ein Volk ohne irgend welche Ursache verachtet machen würde. בזוי, obwohl präsentisch, deutet auf einen künftigen Zustand der Edomiter und ist seiner ganzen Form nach eine Drohung. Daraus geht hervor, daß auch der erste Teil des Verses eine Drohung ist, und somit das Perfektum נתתיך virtuell ein Plusquamfuturum enthält. Durch den Gebrauch des Perfektums נתתיך und des Partizipiums בזוי wird das Orakel hier sehr lebhaft; es scheint zu besagen: Ich, der Herr, habe unabänderlich deine Bestrafung beschlossen; bei Mir steht deine Kleinheit und Verächtlichkeit unter den Völkern als vollbrachte Tatsache fest.

3. Der Stolz deines Herzens trog dich, der du wohnst in den Zufluchtsorten des Felses, auf hohem Ruheort, in seinem Herzen sagend: Wer wird mich zur Erde werfen? — זדון, *Stolz,* stammt von זוד [ar. زاد; med. ى, *auctus fuit, increvit, redundavit;* syr. ܙܳܐܶܕ, *calidus, fervidus*] *kochen,* intr. *sich erheben, stolz sein.* Der Stamm זוד ist mit dem Sanskritstamme SVID verwandt, von welchem auf dem Gebiete der hebräischen Sprache das I verloren ging, weil das V zum Vokal wurde. Im Arabischen jedoch ist das I geblieben, wie man das aus folgenden Formen entnehmen kann: زَيْد, زَيَدٌ, زِيَادَة, مَزِيد. Ebenso findet man diese Wurzel auch in manchen arischen Sprachen, so z. B. im Griechischen als *ζέω, σίζω, ζύϑ-ος,* oder im Deutschen als *sieden, Sud, Absud* (GESENIUS, FÜRST). ׳ in שכני gilt als ein Bindevokal, der an Stelle des st. constr. steht (KEIL). חגי ist ein st. constr. plur. von חָגוּ; es kommt nur noch zweimal vor

u. zw. Cant. ii, 14 und Jer. xlix, 16, jedoch immer in Verbindung mit סלע. Der Stamm des Wortes ist חגה, die Bedeutung ist schwierig festzustellen, denn חָגוּ, oder — nach Fürst — חֲגָו, ist im Hebräischen das einzige Wort, welches den Stamm חגה voraussetzt. Die LXX übersetzen es mit *ὀπαί* und die Vulgata mit ***scissurae***. Ebenso war dies Wort auch Jonathan und dem Syrer unklar, und darum haben sie es auch umschrieben, u. zw. ersterer mittels שִׁנֵּי, *Zähne*, und der zweite mittels ܚܣܢܐ, *Kraft*. Die Ursache, warum חגוי durch *ὀπαί*, *scissurae* übersetzt wurde, liegt in dem Umstand, daß die Übersetzer dieses Wort nicht vom oberwähnten חגה, sondern von חגג, *propulit*, *fidit*, *laceravit*, ableiteten und somit zum Begriffe *ὀπή*, *Höhle*, *scissura*, d. h. irgend etwas *Geborstenes*, kamen. Auch manche neueren Gelehrten, wie z. B. Gesenius, Fleischer, Fürst u. a., teilen diese Meinung, indem sie behaupten, daß חגה verwandt oder gar identisch mit חגג wäre. Dem ist jedoch nicht so, wie das aus dem Arabischen bewiesen werden kann. Im Arabischen nämlich findet man beide Stämme, jedoch mit ganz verschiedener Bedeutung, u. zw. entspricht חגה dem arabischen حجا, *laetatus fuit aliqua re*, *confugit*, hingegen חגג dem arabischen خجّ, *propulit*, *fidit*, *laceravit*. Da חגוי nur von חגה und keinesfalls von חגג abgeleitet werden kann, und חגה dem arabischen حجا gleichzusetzen ist, so geht daraus hervor, daß für חגוי die Bedeutung des arabischen مَحْجَأ, *refugii locus*, *asylum* anzunehmen ist (vgl. Schultens, Michaelis, Keil u. a.). — ב von בחגוי סלע bezieht sich auch auf מרום שבתו. — Die LXX übersetzen מרום durch *ὕψῶν* und die Vulgata durch exaltans, weil beide hier מֵרִים, d. h. part. Hiph. von רום für מָרוֹם lasen. — Der Übermut der Edomiter hat seinen Höhepunkt erreicht. Sie fürchten gar nichts mehr und vermeinen sich ganz sicher in ihren felsigen Wohnungen, in den Bergen, die sie besitzen. — Wer wird mich zur Erde werfen? klingt wie eine Herausforderung zum Kampfe; die Edomiter scheinen Gott zu rufen, auf daß Er mit ihnen Seine Kräfte messe. Nach der Meinung der Rabbinen liegt in dieser Frage eine ungeheuerliche Lästerung und eine unermeßliche Sünde Gott gegenüber, und darum verdienen die Edomiter eine unnachsichtlich strenge Bestrafung. Im

Buche *Akedath Iṣchak* von Isaak Arama, Pforte 19, fol. 159, werden die ersten Verse dieser Weissagung homiletisch erklärt. Von diesem Verse heißt es: ‚Edom glaubte nicht an eine göttliche Vorsehung in der Welt, sondern glaubte sich sicher, weil es auf felsigen Anhöhen wohnte; darum sagt es: מי יורידני ארץ, *wer wird mich zur Erde werfen?* Darauf antwortet Abdias: Würdest du auch zwischen den Sternen wohnen, ich würde dich herunterwerfen. Hingegen sagt David (ψ viii): אנכי תלעת ולא איש, *ich bin ein Wurm und nicht ein Mann*, und Moses und Aaron (Exod. xvi) sagen: ונחנו מה, *und was sind wir?*‘ usw. Diese rabbinischen Erklärungen sind vollkommen zutreffend und ihnen muß beigestimmt werden. — סלע bedeutet sowohl *Fels* als auch gilt es als Eigenname, u. zw. bezeichnet es die Hauptstadt der Edomiter Selaʿ, genannt auch *Petra*. Diese Stadt lag ungefähr in der Mitte zwischen dem Südende des Toten Meeres und dem Nordende des Älamitischen Meerbusens in einem Tale, welches ringsumher mit hohen Felsen umgeben war. Die Wohnungen dieser Stadt waren zumeist in Felsen gehauen und darum haben sich viele ihrer bis auf den heutigen Tag erhalten. Diese Stelle heißt jetzt *Vādî Mūsâ* (وادى موسى, Tal Mosis, vgl. Relandi, Palästina).

4. Würdest du es hoch machen wie der Adler, und wäre zwischen den Sternen dein Nest gesetzt, von dort würde ich dich hinabwerfen, ist der Spruch Jahves. — Zu תגביה ist קנך aus dem zweiten Teile des Satzes Objekt. שים ist Part. pass. und nicht Inf. constr., wie es von vielen gedeutet wird. Dennoch ist קנך ein Akk., da im Hebräischen auch Passiva mit dem Akkusativ konstruiert werden (vgl. *Ges. Gramm.* § 143 [1a]). — תגביה wird übersetzt von lxx: *μετεωρισθῇς*, Vulgata: exaltatus fueris und Peš.: ܬܬܪܘܡܡ, also von allen drei passivisch oder medial, da wahrscheinlich alle drei das Impf. Qal תִּגְבַּהּ anstatt תַּגְבִּיהַּ, welches ein Impf. Hiph. ist, lasen. שים bei lxx: *θῇς*, Vulgata: posueris, Peš.: ܬܣܝܡ und Jonathan תְּשַׁוֵּי, d. h. bei allen 2. Pers. act., weil alle in שים einen Infinitivus constructus sahen, wozu sie der Akk. קִנָּךְ verleitete. Letzteres wird von Jonathan durch מְדוֹרָךְ wiedergegeben. — Edoms hohe Felsen sind kein Hindernis für den Herrn.

Selbst wenn die Edomiter in einer Höhe, wo der Adler sein Nest hat, wohnen würden, ja sogar wenn sie sich bis zu den Sternen erheben täten, dies würde für Gottes Allmacht kein Hindernis sein, denn auch von dort könnte Gott sie hinunterwerfen. So ist die allgemeine Fassung; jedoch im Talmud Jerus. *Nedarim* Fol. 38 heißt es: רבי אחא בשם רב הונא אמר עתיד עשו הרשע לעטוף טליתו ולישב עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא והקדוש ברוך הוא גוררו ומוציאו משם מאי טעמא אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך נאום ה׳, Rabi Acha sagt im Namen Rab Hunas: Esau, der verruchte, wird sich einstens in sein Kleid hüllen und wird sich mit den Gerechten im Garten Eden hinsetzen, jedoch der Heilige, gebenedeit sei Er, wird ihn verjagen und wird ihn von dort hinaustun, denn es wird gesagt: Wäre zwischen den Sternen dein Nest gesetzt, von dort würde ich dich hinabwerfen, ist der Spruch Jahves.

5. Wenn Diebe dir gekommen wären, wenn Räuber der Nacht — wie bist du vernichtet! — würden sie nicht ihr Genüge gestohlen haben? — wenn dir Winzer gekommen wären, würden sie keine Nachlese gelassen haben? — אם ist hier an beiden Stellen konditionell und setzt voraus einen geschehenen Fall oder zum mindesten eine Möglichkeit, d. h. wenn das in diesem Verse enthaltene vielleicht in Wirklichkeit auch nicht geschehen ist, so kann es dennoch als ein Beispiel, als ein fiktiver Fall, dienen. Aus diesem Grunde steht auch das Verbum im Perfektum. גנבים sind gewöhnliche *Diebe*, welche stehlen, was ihnen in den Weg kommt, also zumeist Kleinigkeiten; שודדי hingegen sind *Räuber*, welche sich mit Gewalt fremdes Gut aneignen. Um ihre finstern Werke besonders hervorzuheben hat der Prophet zu שודדי noch לילה hinzugefügt, also *Räuber der Nacht*, Leute der Finsternis. איך נדמיתה kann nur dann verstanden werden, wenn es als eingeklammert gedacht wird, denn ansonst würde es eine gänzliche Verwüstung und Vernichtung bezeichnen, was mit dem Inhalte und der Absicht des ganzen Verses im Widerspruch stünde, zumal dieser Vers nicht eine totale Entblößung des Landes durch Diebe, Räuber und Winzer besagen will. Ganz richtig ist die Deutung Keils,

wonach dem Propheten eine Vernichtung Edoms für die Zukunft so sicher schien, daß er auch jetzt, als er sie in der Parabel dieses Verses nicht auszudrücken beabsichtigte, sich nicht enthalten konnte, mittels איך נדמיתה etwas auszurufen, was er für die Zukunft als vollendete Tatsache sah. — הלוא ist eine seltenere Schreibweise für הלא. Nach der Masora kommt לוא in dieser Form 35 mal vor. — עללות von עלל, *sich wiederholt mit etwas beschäftigen*, ar. عل, assyr. *ʿelêlu*, *spielen*, syr. ܥܶܠܬܳܐ, *causa*. Davon stammt עללות, *racematio*, in welchem der Begriff der Wiederholung enthalten ist, denn wenn irgendwo eine Lese gemacht wird und ein Rest davon übrig bleibt, so wird die erste Handlung durch die *Nachlese* sozusagen wiederholt. — Die alten Versionen entfernen sich hier alle vom Originaltexte. נדמיתה übersetzen die LXX: *ποῦ ἂν ἀπεῤῥίφης*, wie wenn sie אי נרמתה gelesen hätten, also Niph. von רמה, *ἀποῤῥίπτειν*. Das ‚quomodo conticuisses‘ der Vulgata und das ܐܰܝܟܰܢ ܫܬܩܬ der Peš. erkläre man dadurch, daß die Übersetzer für das Niph. von דמה die Bedeutung *schweigen* angenommen haben. הלוא II übersetzt die Vulgata mit numquid, was eine ungenaue Übersetzung ist, da man auf הלוא die Antwort *ja!* erwartet, während das num die Antwort *nein!* verlangt. Die Vulgata scheint an dieser Stelle verderbt zu sein, denn die Übersetzung des hl. Hieronymus bietet in seinen Kommentaren die Lesart: *nonne reliquissent racemum?*, also eine Lesart, die durchaus dem hebräischen Texte entspricht. Jonathan paraphrasiert diesen Vers in erweiterter Form, wie folgt: אִם גַּנָּבִין אֲתוֹ עֲלָךְ אִם בָּזוֹזֵי לֵילְיָא אִיבְדֵין הֲוֵיתָא דָמִיךְ עַד דִּגְנַבוּ מִסְתְּהוֹן וְאִם חָטוֹפִין כְּקָטוֹפִין אֲתוֹ עֲלָךְ הֲלָא מְשָׁאֲרִין עוֹלְלָן. *wenn Diebe über dich gekommen sind, wenn Räuber der Nacht, wie schliefst du doch, bis sie ihr Genüge stahlen? Und wenn Räuber als Winzer über dich gekommen wären, hätten sie keine Nachlese gelassen.* Das איך נדמיתה wurde also auch von Jonathan mißverstanden. — Dieser Vers bildet in Verbindung mit dem folgenden Vers ein Ganzes und kann nur in diesem Zusammenhange verstanden werden. Der Inhalt wäre folgender: Sollten zu dir Diebe oder gar Räuber kommen, diese würden gewiß nicht alles rauben oder vernichten, sondern sie würden nur, soviel sie bedürfen oder es

ihnen gefällt, mit sich nehmen. Derselbe Fall würde eintreten, wenn Winzer in deinen Weingarten kommen würden; sie könnten doch nicht alle Trauben abschneiden, sondern würden einen Rest zurücklassen, sei es aus Frömmigkeit, weil das Gesetz Mosis (Lev. xix, 10; Deut. xxiv. 21) es als Armensteuer voraussieht, sei es aus Unachtsamkeit, da es leicht möglich ist, daß einige Trauben unter den Blättern verborgen bleiben, um erst bei einer genaueren Nachlese gefunden zu werden. — Nicht so wird es aber den Edomitern ergehen, denn sie werden gänzlich vernichtet werden. — ‚Wie bist du vernichtet' ist also sozusagen ein dem folgenden Verse entlehntes Versglied.

6. Wie wurden durchforscht die des Esau, wie wurden seine verborgenen Dinge gesucht! — עשו = אדום. Das Prädikat steht im Plur., weil hier eine *Constructio Kata synesin* vorliegt. בעה = ar. بغا, بغى, *modum transgressus fuit, petiit, quaesivit*; in Niph. *anschwellen,* Is. xxx. 13 und *gesucht werden* nur hier. מצפוניו ist ein Hapaxlegomenon und bedeutet *verborgene Dinge*, nach Keil gar *Schätze.* נחפשו bei den LXX: *ἐξηρευνήθη*, beim Syrer: ܐܬܒܨܝ und bei Jonathan: אִתְבְּלַשׁ. Alle drei lasen also den Singular נחפש. — Während die Diebe und Winzer noch so manches zurücklassen, wird es mit den Edomitern ganz anders geschehen. Sie werden ganz und gar nicht geschont werden; nichts wird ihnen übrig bleiben, alles wird ihnen genommen werden, selbst die verborgensten Dinge werden aufgedeckt und geraubt werden. — Der Prophet nennt hier die Edomiter zum ersten Mal mit dem gewöhnlichen Namen ihres Stammvaters Esau. Von nun an gebraucht er noch sechsmal diesen Namen. — Mit Recht meint Hitzig, daß das in diesem Verse gesagte sich auf *Petra,* Edoms Hauptstadt bezieht, denn diese war eine Handelsstadt, hatte somit Gelegenheit, in sich viele Schätze aufzuspeichern und dadurch das Verlangen anderer Völker wachzurufen. Daraus kann auch das שׁדדי לילה des vorigen Verses erklärt werden, denn Petra war so günstig von hohen Felsen umgeben, daß es nur mittels eines nächtlichen Überfalles eingenommen werden konnte.

7. Bis zur Grenze verjagten dich alle Männer deines Bundes, trogen dich, besiegten dich die Männer deines Friedens; dein Brot tun sie als Schlinge unter dich; es ist kein Verstand in ihm. — שלח in Piel: *die Hand strecken*, hier *verjagen*. שלמך ist hier nach der Gestalt des masoretischen Textes Objekt zu ישימו, da unter שלמך der Trenner Athnach steht. HOLZAPFEL, JÄGER, EWALD u. a. betrachten לחמך als zweiten Genetiv zu אנשי. Dagegen stimmt HITZIG, und mit vollem Rechte, denn in der Sprache der hl. Schriften kommt sonst die Verbindung אנשי לחמך nicht vor. Zweifelhaft ist hier מזור. KEIL leitet es her von זור = זרר, *zusammendrücken, drücken, so daß etwas herauskommt* (z. B. Eiter), daher מזור = *Wunde*. HITZIG sieht in מזור ein Derivatum von זרי, *zerstreuen* und meint, daß מזור eine Abkürzung von מזורה, *Netz* wäre. Diese Ableitungen haben jedoch nicht viel für sich. Ich halte es für am wahrscheinlichsten, daß מזור vom Stamme זור herrührt, welcher Stamm sonst im Hebräischen nicht vorkommt und auch mit dem von KEIL angenommenen Stamm זור = זרר nichts gemein hat. Der von mir vorausgesetzte Stamm זור ist vielmehr identisch mit dem arabischen زار med. و, *ligavit (jumentum) fune* زِوَار *appellato*, wobei زِوَار *funis inter cingulum posterius jumenti et pectorale* bedeutet. Daraus läßt sich leicht für מזור die Bedeutung *Schlinge* ableiten. Diese Bedeutung oder zum mindesten im Wesen ähnliche Bedeutungen wurden auch von den alten Versionen angenommen. So wird מזור von den LXX mit *ἔνεδρα*, von JONATHAN mit תַּקְלָא, *Hindernis*, vom SYRER mit ܡܣܬܘܢ *insidiae*, von AQUILA mit *συνδεσμός*, von SYMMACHUS mit *ἐπίδεσις* und von der VULGATA mit insidiae übersetzt. Die Rabbinen übersetzen מזור mit *Wunde* und es scheint, daß sie dieses Wort mit KEIL von זור = זרר ableiten. So heißt es im BAB. TALMUD, Sanhedrin 92: וא״ר אלעזר כל הנותן פיתו למי שאין בו דיעה יסורין באין עליו שנאמר (עובדיה ח) לחמך ישימו מזור תחתיך אין תבונה בו ואין מזור אלא יסורין שנאמר (הושע ה) וירא אפרים את חליו ויהודה את מזור (Und es sagte R. Eleazar: Jeder, der sein Brot gibt einem, in welchem kein Wissen ist, über den kommen Schmerzen, denn es wird gesagt [Abdias 7]: Dein Brot tun sie als מזור unter dich, es ist kein Verstand in ihm. Und מזור ist nichts

anderes als יסורין [Schmerzen], denn es wird gesagt [Osee 5]: Und Ephraim sah seine Krankheit, und Juda מזור). Derselben Meinung ist auch Raši. — Für הִשִּׁיאוּךָ lasen die lxx wahrscheinlich הִשִּׁיאוּךָ, doch auch in diesem Falle übersetzten sie es ungenau, denn נשא in Hiph. hat eine kausative Bedeutung. לחמך wurde von den lxx entweder mit שלמך zusammengezogen und beides durch εἰρηνικοί interpretiert, oder es fehlte gänzlich in ihrem Texte. בו übersetzen die lxx durch ἐν αὐτοῖς; vielleicht lasen sie בהם. Die Peš. faßt לחמך als zweiten Genetiv zu אנשי und übersetzt ܓܒܪ̈ܐ ܕܫܠܡܟ ܘܕܠܚܡܟ *die Männer deines Friedens und Brotes.* In יכלו לך schien dem Übersetzer das לך zu schwach, darum gab er es mittels ܫܟܚܘ wieder. אין תבונה בו bei Jonathan: מְדְלֵית בָּךְ סוּכְלְתָנוּ, *weil in dir kein Verständnis ist*; eine ähnliche Anknüpfung weist auch der Syrer bei diesen Worten auf: ܕܠܝܬ ܒܗ ܣܘܟܠܐ, *in welchem kein Verstand ist.* — Als die Edomiter sahen, daß viele Völker der Umgegend, als das sind die Philister, Araber, Moabiter, Ammoniter u. a. gemeint, unversöhnliche Feinde des Volkes Israel sind, waren sie der Meinung, daß diese Völker folgerichtig ihre Freunde sein müßten, denn auch sie selbst waren beflissen, den Hebräern auf jede Weise Übles zuzufügen. Die Freundschaft dieser Völker schien den Edomitern als eine Art Schutz, welcher sie ebenso aufgeblasen machte, wie die felsigen Anhöhen, die ihnen als Wohnung dienten. Durch Abdias zeigt ihnen jedoch Gott das Eitle ihres Vertrauens; der Prophet nämlich verkündet ihnen, daß gerade diejenigen, auf deren Hilfe sie hoffen und auf die sie sich stützen, sie betrügen und besiegen und dann über die Grenzen hinauswerfen werden. Und was ist der Grund dieser Strafe? Das Verhalten der Edomiter selbst, denn sie hatten nicht nur nicht soviel Verstand, daß sie auf rohe und wilde Völker ihr Vertrauen setzen, sondern schlossen mit ihnen sogar enge Bündnisse, so daß sie sogar das Brot mit ihnen teilten.

8. Wird es nicht geschehen an jenem Tage — ist der Spruch Jahves — daß Ich vernichten werde die Weisen aus Edom und das Verständnis vom Berge Esau. — הלוא scheint im Texte der alexandrinischen Übersetzer und des Syrers gefehlt

zu haben. — ‚Wenn Gott jemanden strafen will, so nimmt Er ihm zuerst den Verstand‘, sagt ein altes Sprichwort. Man sieht, daß auch hier sich diese Worte bewahrheiten; auch hier ist eine bedeutende Qualität der Strafe der Umstand, daß die Weisheit und der Verstand von diesem verruchten Volke weichen werden. והאברתי חכמים מאדום ist nicht wortwörtlich aufzufassen, denn dem stünde ותבונה מהר עשו entgegen. Die Vernichtung der Weisen wird vielmehr dadurch geschehen, daß ihnen Gott den Verstand nehmen wird, auf daß sie zu Toren werden. Im folgenden Vers zeigt dann der Prophet die Folgen vom Verluste der Weisheit und des Verstandes. — Ähnlich verstehen diesen Vers der hl. HIERONYMUS, hl. EPHRAEMUS SYRUS, hl. CYRILLUS ALEX., CALMET, KEIL, HITZIG, NOWACK, ORELLI u. a. Aus der Übersetzung des JONATHAN jedoch, welche lautet: הֲלָא בְּעִדָּנָא הַהִיא אֲמַר יְיָ וְאוֹבֵיד חַכִּימִין מֵאֱדוֹם וְכָל גְּבַר דְּבֵיהּ סוּכְלְתָנוּתָא מִכְּרַכָּא דְעֵשָׂו (Wird es nicht geschen zu jener Zeit, sagt Jahve, daß ich vernichten werde die Weisen von Edom und jeden Mann, in dem Verständnis ist, von der Burg des Esau?), sieht man, daß dieser Paraphrast hier an eine faktische Vernichtung der weisen Männer und nicht an eine Entfernung der Weisheit dachte. — Die im Dahinschwinden der Weisheit enthaltene Strafe wird für die Edomiter umso schmerzlicher sein, als gerade sie wegen ihrer weisen Männer weit und breit berühmt waren. Aus ihrer Mitte soll doch *Eliphaz der Themaniter*, Jobs Freund gestammt haben, und nach der am Ende des Buches Job in der PEŠ. aufgezeichneten Tradition soll Job selbst edomitischen Ursprunges gewesen sein.

9. Und es werden verzagen deine Helden, Theman, auf daß jeder vom Berge Esau durch Mord vernichtet werde. — תימן ist hier der Name einer im Norden Edoms gelegenen Stadt, welche ihren Namen von *Theman,* dem Sohn des Eliphaz, des Erstgeborenen Esaus (Gen. XXXVI, 11; 1 Chr. I, 36) herleitet. Die Stadt war berühmt durch die weisen Männer, welche in ihr wohnten (Jer. XLIX, 7. 20). קֶטֶל, *Morden*, *Mord, Niedermetzelung,* ist hier ein Hapaxlegomenon. — LXX, VULGATA und JONATHAN verstehen unter תימן den Süden als solchen. — In den oberwähnten drei Versionen

ist מקטל in einen falschen Zusammenhang gebracht, denn es bildet den Anfang des nächsten Verses. Unter den Neueren billigt dieses Nowack, jedoch mit Unrecht, denn *a)* spricht die Auktorität der Masoreten für die Zugehörigkeit von מקטל zu diesem Verse; *b)* auch Jonathan war dieser Meinung, und schließlich *c)* wäre קטל, wenn es zum nächsten Vers gehörte, ein besonderer Teil oder eine Art von חמס, *Frevel;* es ist jedoch etwas Ungewöhnliches, daß ein besonderer Begriff einem allgemeinen vorangehen soll, sondern jeder Redner geht in der Regel vom allgemeinen zum besonderen Begriff über. Vgl. auch Keil, Hitzig, Orelli u. a. — Dieser Vers steht im engsten Zusammenhange mit dem vorhergehenden, und zwar zeigt er erstens die nächsten Folgen des dahingeschwundenen Verstandes und zweitens den Zweck, wozu Gott den Edomitern den Verstand genommen hat. Die Ältesten und Weisen Edoms, welche mittels ihren Ratschlägen alle Angelegenheiten des Volkes leiteten, werden durch Gottes Willen nun zu Toren und sind nicht mehr imstande, das Wohl des Volkes zu fördern. Dieser Mangel an Leitung macht sich sofort bei den edomitischen Kämpen fühlbar. Da die Kommandanten ihren Verstand verloren haben und keine besonnenen Befehle mehr erteilen, gerät das ganze Heer in Verwirrung und die Feinde können nun getrost von allen Seiten einfallen, denn sie sehen, daß alles nun sozusagen kopflos geworden ist, so daß es etwas ganz leichtes ist, das ganze edomitische Heer ohne namhaften Widerstand einfach niederzumetzeln.

II. Die Ursachen der bisher verkündeten Strafen (v. 10—16).

10. Wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob wird dich Schande bedecken und du wirst ewiglich vernichtet werden. — Ganz merkwürdig ist die obangeführte Meinung Nowacks hinsichtlich des מקטל vom Ende des vorigen Verses; Nowack selbst fühlt schließlich die Schwierigkeit, wenn dieses Wort nach Analogie der lxx, Vulgata und Peš. als Anfang dieses Verses genommen wird. Dennoch will Nowack dem מקטל die Stelle, welche ihm von den

Masoreten und Jonathan angewiesen wurde, nicht einräumen; darum behauptet er, מקטל wäre eine Randglosse, welche von unwissenden Abschreibern in den Text herübergenommen wurde. Doch dagegen spricht der Umstand, daß dieses Wort in keiner der alten Versionen fehlt. Die drei oberwähnten Versionen, welche das מקטל als zu diesem Verse gehörig betrachteten, haben folgende Gestalt: LXX: *Διὰ τὴν σφαγὴν καὶ τὴν ἀσέβειαν ἀδελφοῦ σου Ιακώβ*. Peš.: ܡܛܠ ܩܛܠܐ ܘܡܛܠ ܚܛܘܦܝܐ ܕܐܚܘܟ ܝܥܩܘܒ, *wegen des Mordes und der Beraubung deines Bruders Jakob*. Vulgata: Propter interfectionem et propter iniquitatem in fratrem tuum Jacob. — מחמס bei Jonathan: מֵחֲטוֹף, *wegen der Beraubung*, also gleich wie in der Peš. — Schwer haben die Edomiter gesündigt! Sie haben sich nicht gegen ein fremdes Volk erhoben, sondern gegen ein Volk, welches demselben Blute entstammte. Waren doch Jakob und Esau Zwillingsbrüder! Diese Versündigung ist umso häßlicher durch den Umstand, daß Moses, der erlauchte Gesetzgeber Israels, daran gedachte, daß die Edomiter Brüder mit den Israeliten wären, vom selben Blute und denselben Stammvätern Abraham und Isaak. ‚*Ihr werdet nun ziehen durch die Grenzen eurer Brüder, der Söhne Esaus, die da in Seïr wohnen, und sie werden euch fürchten, ihr aber hütet euch sehr. Und beginnet keinen Streit mit ihnen, denn Ich werde euch von ihrem Lande kein Fußbreit geben; denn zum Erbe gab ich dem Esau den Berg Seïr. Speisen sollt ihr mit Silber von ihnen kaufen, auf daß ihr esset, und Wasser mit Silber sollt ihr von ihnen kaufen, auf daß ihr trinket*‘, befiehlt Moses (Deut. II, 4—6). Wie viel Liebe und brüderliche Schonung liegt in diesen wenigen Worten! Erst wer diese Worte kennt, ist imstande, die Häßlichkeit des unbrüderlichen Betragens der Edomiter vollkommen zu verstehen. Als die Philister und Araber unter Joram (889—881) in Juda einfielen, schloßen sich ihnen auch die Edomiter an und wurden dadurch tatsächlich zu Brudermördern. Darum heißt es auch im Jerus. Thalmud, Pea Cap. I, fol. 16a: מחשבה רעה הקב״ה מצרפה שנאמר מחמס אחיך יעקב וכי הרגו אלא מלמד שחב עליו להרגו והעלה עליו כתוב כאלו הרגו (Der Heilige, gebenedeit sei Er, rechnete zu [dem Esau] den bösen Vorsatz [Jakob] zu ermorden,

als eine vollbrachte Tat, denn es wird gesagt [Abd. 10]: ,Wegen des Frevels an deinem Bruder Jakob'. Wird aber gelehrt, daß er ihn zu töten dachte? Doch die Schrift rechnet ihm zu, wie wenn er ihn getötet hätte). — Es wird dich Schande bedecken: Es ist genug Schande für ein Volk, wenn es so feig und schwach ist, daß es sich nicht selbst offenkundig als Feind eines anderen Volkes betätigen kann, sondern sich erst hinter dem Rücken anderer Völker verbergen muß, um sich so in Feindseligkeiten einzulassen. — Und du wirst ewiglich vernichtet werden ist in Erfüllung gegangen durch die Römer, welche tatsächlich die Edomiter unterjocht und sie so stark dezimiert haben, daß sie als eigentliches Volk zu existieren aufgehört haben (Ephraemus Syrus).

11. Am Tage, da du entgegenstandest, am Tage, da die Feinde sein Vermögen raubten und die Fremden in sein Tor kamen und das Los über Jerusalem warfen, warst du auch wie einer von ihnen. — Unter נָכְרִי versteht man jeden Fremden, der kein Israelit ist. — Hier beginnt der Frevel an dem Bruder Jakob näher bestimmt und erläutert zu werden. Raši und die übrigen jüdischen Ausleger verstehen unter dem Frevel an dem Bruder, der im vorigen Vers erwähnt wurde, die Teilnahmslosigkeit der Edomiter angesichts des Schicksales ihrer Brüder, welche der Prophet in diesem Verse zu beschreiben anhebt. Die feindlich gesinnten heidnischen Völker erhoben sich wider Israel und brachten großes Ungemach über es. Die Edomiter jedoch, anstatt ihren Brüdern zu Hilfe zu eilen, erwiesen sich als ganz gleichgültig ihnen gegenüber. Gott erachtet dieses Verhalten für ebenso strafbar, wie wenn die Edomiter selbst sich gegen das Brudervolk erhoben hätten. Dieselbe Strafe, welche gegen die tatsächlichen Bedränger Israels in Anwendung kommen wird, soll auch über die Edomiter fallen. Sie haben demnach keinen Trost und sollen auch nicht meinen, daß sie nicht so streng wie die andern bestraft werden, obgleich sie nicht gegen Israel tätlich vorgegangen sind. — Sehr schön beschreibt hier der Prophet Schritt auf Schritt die Zerstörung Jerusalems, und zwar durch folgende drei Stufen: 1. Die Edomiter erweisen sich nur als

Gegner mit den übrigen Völkern; 2. die Feinde stürmen einher die Güter raubend und dringen in die Tore der Stadt, und schließlich 3. der Feind wirft das Los über Jerusalem, d. h. besetzt Jerusalem und schaltet und waltet drinnen mit Willkür als Herr. Der hl. Ephraemus Syrus und der hl. Hieronymus meinen, daß hier unter dem Werfen des Loses das Verteilen der Beute verstanden wird. Diese Meinung ist sehr annehmbar, zumal die alten Völker nach einem Siege die Beute durch das Los zu verteilen pflegten. Calmet jedoch versteht unter dem Werfen des Loses die Bestimmung des Schicksales der Stadt. Er meint nämlich, daß die Feinde darum das Los warfen, weil sie im Zweifel waren, ob sie die Stadt gänzlich zerstören oder vorläufig verschonen sollen. Doch diese Erklärung ist so ziemlich gezwungen. — Auch du warst wie einer von ihnen, d. h. obgleich du nicht tätlich am Unglück des auserwählten Volkes teilgenommen hast, da du deine Hand nicht wider es erhoben hast, so trifft dich dennoch auch die Schuld der tätlichen Feinde, denn du hast ihrem Verhalten zugestimmt, indem du über das Unglück deines Brudervolkes Freude fühltest.

12. Und schaue nicht am Tage deines Bruders, am Tage seines Unglückes, und freue dich nicht über die Söhne Judas am Tage ihres Unterganges und mache kein großes Maul am Tage der Bedrängnis. — נכרו von נֹכֶר, welches sonst נֵכֶר, *Unglück,* lautet und nur hier נֹכֶר als Hapaxlegomenon ist; es stammt von .נכר, *fremd sein,* ar. نكر, *nicht kennen, nicht beachten.* — Jonathan übersetzt diesen Vers folgendermaßen: וְדַחֲזֵיתָא בְיוֹמָא דַאֲחוּךְ בְּיוֹם תְּבִירֵיהּ וְדַחֲדִיתָ לִבְנֵי יְהוּדָה בְּיוֹם תְּבִירְהוֹן וּדְאַסְגֵיתָא לְמַלָּלָא רַבְרְבָן בְּעִדָּן עָקָא, *und weil du gesehen hast den Tag deines Bruders, den Tag seiner Vernichtung, und weil du dich gefreut hast über die Söhne Judas am Tage ihrer Vernichtung, und weil du noch mehr Stolzes redetest am Tage der Bedrängnis.* Er denkt hier an das Ende des vorigen Verses: גם אתה כאחר מהם, welches er als Prämisse für die drei folgenden Verse gebraucht. Nach Jonathans Meinung wäre also das Ganze folgendermaßen aufzufassen: Du warst auch wie einer von ihnen, obgleich du nicht in Gemeinschaft mit den Feinden Hand an deinen Bruder

legtest. Dafür aber schautest du sein Unglück, freutest dich über seinen Untergang, schmähtest sogar den Unglücklichen mit stolzen und frechen Worten. Gegen diese Art der Auslegung spricht die imperativische Negation אַל im Urtexte. — Im vorigen Verse erwähnt der Prophet die Edomiter nur vorübergehend, als er von dem über Jerusalem gekommenen Unglück spricht; er macht ihnen nur den Vorwurf, daß sie gegen die Juden waren. Hier jedoch erklärt er diesen Umstand näher, indem er auch die damit verbundenen Feindseligkeiten aufzählt. Wie im vorigen Verse, kann man auch hier drei fortschreitende Stufen unterscheiden, u. zw.: 1. Die Edomiter schauen achtlos auf das Unglück der Juden, wollen also nicht denselben zu Hilfe eilen, um sie aus den Händen der Feinde zu retten; 2. Die Edomiter empfinden Freude über den Untergang der Juden und schließlich 3. Die Edomiter machen großes Maul am Tage der Bedrängnis, d. h. schmähen ihre Brüder mit prahlerischen Worten, indem sie dadurch auch nach außen ihre innere Freude kundgeben. — Jerusalem war nur seit kurzem in Feindeshänden, darum war den Juden für irgendeine Zeit lang die ganze Tatkraft lahmgelegt und sie konnten darum die Edomiter für ihr tadelnswertes Benehmen nicht gehörig bestrafen. Dieser Umstand war den Edomitern bekannt, und darum erlaubten sie sich ohne jedwede Scheu, die Juden zu schmähen und sich über sie das Maul zu reißen. — Nach der Auslegung des hl. Hieronymus beabsichtigt der Prophet, durch diese Worte die Edomiter zu ermahnen, daß sie sich nicht auch ein andermal den Juden gegenüber so feindselig benehmen, wie sie dies beim letzten über Jerusalem gekommenen Unglück taten. Bei dieser Auffassung wird auch die Anwendung des Imperfektums in diesem Vers verständlich, denn obgleich dieser Vers von vollendeten Tatsachen handelt, so sah dennoch der Prophet voraus, daß in der Zeit bis zum Tage des Herrn, welchen er im Vers 15 erwähnt, die Edomiter öfters ein derartiges Benehmen den Juden gegenüber aufweisen werden. Demnach rät der heilige Seher den Edomitern, daß sie in Hinkunft ihr Verhalten den Juden gegenüber ändern sollen, auf daß nicht über sie die wohlverdiente Strafe komme.

13. Komme nicht in das Tor Meines Volkes am Tage seiner Not; blicke nicht auch du zum Unglück Meines Volkes am Tage seiner Not; und [deine Hände] mögen nicht gestreckt sein nach seinem Gute am Tage seiner Not. — Hier bietet uns תשלחנה einige Schwierigkeiten. שלח bedeutet *schicken, senden, [die Hand] ausstrecken, nach etwas streben.* Die Form dieses Verbums, wie sie hier infolge der Punktation der Masoreten erscheint, kann nur die 3. oder 2. Pers. fem. Plur. Imperf. Qal sein. Die ganze Schwierigkeit liegt darin, daß hier gerade diese Form des Verbums in gar keinen Zusammenhang mit den übrigen Worten des Satzes gebracht werden kann. Man erwartet hier תִּשְׁלַח. Es ist wohl wahr, daß manchmal dem תשלח die Silbe נָה angehängt wird; dies geschieht jedoch nur in jenem Falle, wenn eine Unterscheidung der 3. Pers. fem. Sing. von der 2. Pers. masc. Sing. beabsichtigt wird. So findet man die 3. Pers. fem. Sing. in Exod. I, 10. An unserer Stelle aber ist das Suffix נָה bei der Lesart תִּשְׁלַחְנָה ganz und gar nicht gerechtfertigt, denn Subjekt zu einem derartigen תִּשְׁלַחְנָה kann nur אתה sein, welches als Subjekt auch zu תבוא und תרא fungiert und doch sicher ein Pron. Generis masc. ist. Dieser Umstand veranlaßte HENDEWERK (bei HITZIG I, pag. 150) אַל תִּשְׁלַח נָא zu lesen. Doch diese Lesung ist unhaltbar, denn wenn es je geschieht, daß אל und נא bei einem Verb einander begegnen, so werden sie immer nebeneinander geschrieben (vgl. Deut. XII, 11. 12. 13 אל־נא), ja sie bilden sogar auch ein einziges Wort (ψ CXVIII, 25 אָנָּא), und dann kann statt נא manchmal auch נה geschrieben werden, wie dies eine einzige Stelle der hl. Schrift beweist (Jer. XXXVIII, 3 אָנָּה). Bereits JONATHAN hat unter תשלחנה ein Strecken der Hand verstanden. Darum wollen auch EWALD und OHLSHAUSEN anstatt des נה ein יד lesen, indem sie diese Stelle für verderbt halten. Diese Lesart hat jedoch keine genug guten Gründe für sich, u. zw. findet man יד außer bei JONATHAN in keiner von den alten Versionen, dann aber kommt שלח genug oft vor ohne יד in der Bedeutung *die Hand ausstrecken* (2 Sam. VI, 6; ψ XVIII, 17). Wenn jedoch hier ein יד unterlegt wird, so kann das nur ein Objekt zu תשלחנה sein, bei vorausgesetzter Lesung תִּשְׁלַחְנָה, für welches dann aber dennoch ein

Subjekt in der 3. Pers. Sing. Fem. fehlt. Ein Subjekt erhält man jedoch sofort, wenn man hier תְּשֻׁלַּחְנָה, d. h. die 3. Pers. Fem. Impf. Plur. Pual liest, und dann ist alle Schwierigkeit behoben, denn ידים, welches in תשלחנה virtuell enthalten ist, bildet tatsächlich zu diesem Verbum ein Subjekt in der 3. Pers. Dualis, zu welchem dann das תשלחנה ein passives Prädikat ist. Die richtige Übersetzung dieser Stelle wird dann lauten: und [deine Hände] mögen nicht gestreckt sein. Hitzig aber läßt תִּשְׁלַחְנָה bestehen und übersetzt: *deine Hände greifen nach* .... Doch diese Übersetzung ist ungenau und unrichtig, denn in der Phrase שלח יד בו ist יד ein Objekt im Akkusativ. Sollte hier aber die Lesart תִּשְׁלַחְנָה bestehen bleiben, so müßte יד Subjekt sein, da hier unzweifelhaft als Subjekt eine weibliche Person gefordert wird. Ist aber יד Subjekt, so kann über dasselbe gesagt werden entweder, daß *es streckt*, oder daß *es sich streckt*, oder daß *es gestreckt wird,* oder schließlich, daß *es gestreckt ist*, denn diese Bedeutungen hat שלח, niemals jedoch die Bedeutung bei Hitzig: *greifen!* Hitzig jedoch, um seine Meinung zu verteidigen, beruft sich auf Deuteronomium xxi, 7: ידינו לא שפכה [שפכו ק'] את־הדם הזה, *unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen*. Es ist wahr, daß an dieser Stelle ידינו Subjekt ist; man kann doch in gleicher Weise auch sagen: die Hände brechen etwas, sie schreiben etc., immer sagt man aber: *ich* strecke die Hände, oder die Hände strecken *sich*, oder die Hände *sind* gestreckt, doch niemals die Hände *strecken* im intransitiven Sinne. — Auch diesen Vers betrachtet Jonathan als abhängig von גם אתה כאחד מהם vom Ende des v. 11, und als Fortsetzung des vorigen Verses. Auch hier ist, wie im vorigen Verse die imperativische Negation אל übergangen worden. ואל תשלחנה בחילו lautet beim Syrer: ܘܠܐ ܬܫܓܘܫ ܡܫܪܝܬܗ *und du sollst sein Heer nicht erschrecken.* — Stufenweise in seiner Rede fortschreitend, bringt hier der heilige Seher neue Vorwürfe gegen die Edomiter. Sowie die zwei vorangehenden Verse läßt sich auch dieser in drei Stufen zerlegen, u. zw. 1. Die Edomiter treten nun sogar in das Tor des Volkes Gottes; 2. obgleich sie nun in nächster Nähe sind, schauen sie teilnahmslos dem Unglücke ihrer Brüder, der Juden, zu und endlich 3. sie selbst halten

sich nicht mehr zurück, sondern in Gemeinschaft mit den Feinden strecken sie ihre Hände zu den Gütern der Juden. — Es ist bemerkenswert, daß in der ersten Stufe des Verses in das Tor meines Volkes gesagt wird, und nicht *in die Tore meines Volkes.* Die Ursache der Einzahl scheint darin zu liegen, daß der Prophet hier den Einfall der Feinde von einer einzigen Seite der Stadt und somit zuerst die Erstürmung eines einzigen Tores vor Augen hat, worauf auch die Besetzung der übrigen Tore erfolgte. — Man sieht, daß auch nach der Eroberung der Stadt, als die Edomiter hineingedrungen waren, sie sich anfangs ganz passiv verhielten, und nur dem Kampfe zwischen den Belagerten und den Eroberern wie einem Schauspiel zusahen. Erst als die Juden gänzlich gedemütigt wurden und erst als die Feinde Hand an ihre Güter legten, da nahmen auch die Edomiter wohlgemut an der Plünderung teil, weil sie nun kein Handgemenge mit den Juden zu befürchten hatten.

14. Und stehe nicht am Scheidewege, um seine Flüchtlinge zu vernichten, auch liefere nicht aus seine Entronnenen am Tage der Bedrängnis. — פֶּרֶק von פרק (ar. فرق, *spalten, teilen*, aram. פרק, syr. ܦܪܩ, *loskaufen, befreien*) kommt nur zweimal vor, und zwar hier in der Bedeutung *bivium, Scheideweg*, und bei Nah. III. 1 in der Bedeutung von *in Sicherheit gebrachte Beute* (Gesenius, Fürst), oder *Gewalttat* (Keil). תסגר, Impf. apoc. Hiph. von סגר *einschließen*, in Hiph. *concludendum tradidit* (Keil), also *tradere, ausliefern* und nicht *prodere, verraten.* — Die Vulgata übersetzt פרק mit exitus, während die Peš. dasselbe durch ܡܦܩܬܐ, *aditus angustus*, wiedergibt, doch hat פרק niemals diese Bedeutung. Die Übersetzer scheinen alle in ihren Texten פֶּרֶץ, *Bresche,* gelesen zu haben. Jonathan bewahrt auch hier konsequent die Form, welche er den zwei vorhergehenden Versen gegeben hat. LXX und Vulgata übersetzen תַּסְגֵּר mit *συγκλείσῃς* und concludes; diese Übersetzer scheinen hier das Imperfektum Qal תִּסְגֹּר gelesen zu haben. — Die Steigerung der Gedanken in diesem Verse unterscheidet sich insofern von der in den Versen 11—13, als man hier nicht drei, sondern nur zwei Stufen auseinanderhalten muß, u. zw. 1. vernichten die

Edomiter die Flüchtlinge der Juden, welche sie einzeln an den Scheidewegen gefangennehmen, und 2. liefern sie den Feinden aus jene Flüchtlinge, welche sie gefangennehmen, jedoch nicht töten. — Die bisher passiv an den Tag gelegte Feindseligkeit wird nun aktiv und umso verdammungswürdiger. Zugleich wird in diesem Verse sowie in den zwei vorhergehenden sehr lebhaft die Nichtswürdigkeit und die Feigheit der Edomiter geschildert. Sie wagen sich erst jetzt an die Juden, nachdem diese ihre Kraft verloren haben und so sehr zerstreut wurden, daß sie einzelweise fliehen mußten. Natürlich waren die Edomiter jetzt keines Widerstandes von seiten der Juden gewärtig, und darum wagten sie es auch, die Juden gefangenzunehmen, um sie zu töten oder auszuliefern. Dieses Verhalten der Edomiter bleibt für sie eine ewigliche Schmach, umsomehr, als der Prophet ihr schändliches Benehmen für ewige Zeiten in seinem Schriftchen angenagelt hat.

15. Denn nahe ist der Tag Jahves über alle Völker; so wie du getan hast, so wird's dir getan werden, dein Werk wird über dein Haupt zurückkehren. — Die Vulgata übersetzt ישוב aktivisch. Der hl. Hieronymus scheint in seinem Texte ישיב, d. h. Hiph. von שוב gelesen zu haben, daher seine Übersetzung: retributionem tuam convertet in caput tuum, wozu dies Domini als Subjekt gilt. — Nachdem der heilige Seher den Edomitern alle Gräuel, die sie den Juden gegenüber vollbracht haben, vor Augen geführt hat, bedroht er sie nochmals ernstlich, wie er dies schon im ersten Teile seines Orakels getan hat, und dann erst geht er über zur Beschreibung der messianischen Zeit. — Unter Tag des Herrn wird von den hl. Vätern (Ephraemus Syrus, Hieronymus, Cyrillus Alex u. a.) der Tag verstanden, an dem bestraft werden jene Völker, welche sich gegen die Juden erhoben, und nicht der Tag des jüngsten Gerichtes; es ist also der Tag, an welchem der Herr den Völkern seine Gewalt zeigen wird, d. h. sein jetziges Reich erweitern wird, um dadurch das künftige messianische Reich vorzubereiten. Daß unter Tag des Herrn der Prophet nicht etwa die Ankunft des Messias versteht, geht schon aus den zwei übrigen Gliedern des

Verses, welche eine Drohung enthalten, hervor. Es wird nämlich den Edomitern gesagt, daß sie dasselbe zu erdulden haben werden, was sie den Juden angetan haben; alles Unglück, welches sie über die Juden gebracht haben, soll auf ihr Haupt zurückkehren. Wird aber einmal den Edomitern irgendeine Strafe angedroht, so kann diese nicht bei der Ankunft des Messias vollzogen werden, denn der Messias ist doch *der Herr des Friedens* (Is. IX, 6) und kommt demnach nicht um zu strafen, sondern um Frieden und Eintracht unter die Völker zu bringen. Daraus geht hervor, daß der Herr noch vor der Ankunft des Messias ein Strafgericht abhalten will. Daß Er dieses auch abgehalten hat, ist bekannt aus der Geschichte der Edomiter, welche zwischen den Jahren 135 und 106 v. Chr. durch Johannes Hyrcanus gänzlich niedergerungen und vernichtet wurden.

16. Denn wie ihr auf dem Berge Meines Heiligtums getrunken habet, werden alle Völker unausgesetzt trinken, und werden trinken und schlürfen und werden sein wie solche, die nicht sind. — Die Meinungen über ולעו sind geteilt. Hitzig leitet es her von לעע, *stammeln*, ar. لغا, لغى, *erravit in dicendo, temere locutus est.* Auch Fürst nimmt diese Bedeutung an, setzt jedoch den Stamm לוע voraus. Wellhausen und Nowack möchten hier ונעו, *und sie werden wanken,* lesen. Delitzsch übersetzt: *und sie werden irre reden.* Gesenius, Keil, Orelli, Siegfried & Stade u. a. übersetzen: *und sie werden schlürfen.* Sie leiten den Stamm לעע (Gesenius, Siegfried & Stade) oder לוע (Keil, Orelli) vom syrischen ܠܥܐ, *lambit, linxit, absorbsit,* Diese Meinung ist die wahrscheinlichste, denn sie ist von folgenden Zeugnissen unterstützt: *a)* die alten Versionen, u. zw. die LXX — jedoch nicht in der heutigen Fassung, sondern so, wie sie dem hl. Hieronymus vorlag, als er seinen Kommentar zu Abdias schrieb — Vulgata und der Targum des Jonathan nehmen die letztangeführte Bedeutung dieses Verbs an; *b)* auch im Arabischen findet man einen Verbalstamm, u. zw. den oberwähnten لغا in der Bedeutung *multum [aquae] bibit et non explevit sitim.* Die heutige LXX übersetzt לעו durch *καταβήσονται* und die Peš. mittels zweier Worte ܘܢܬܒܗܬܘܢ ܘܢܬܛܘܦܘܢ, *und werden starr*

und bestürzt werden. — Wie ihr auf dem Berge Meines Heiligtums getrunken habet, d. h. die Edomiter tranken auf Sion vor Freude über die Niederlage der Juden. Es wird jedoch gleich hinzugefügt: werden alle Völker unausgesetzt trinken. Es frägt sich nun, ob alle Völker Sion besetzen müssen, um darin zu *trinken*, oder ist diese Stelle anderswie zu verstehen. Der hl. Hieronymus legt diese Worte folgendermaßen aus: Sowie die Edomiter wegen des Falles der Juden voller Freuden getrunken haben, so wird ein anderes Volk trinken, über die Vernichtung der Edomiter jubelnd. Das Volk aber, welches die Edomiter vernichtet hat, wird ebenfalls von einem anderen Volk vernichtet werden, und dieses Volk wird ebenfalls trinken aus Freude über den Untergang der Bedrücker der Edomiter, und so wird sich eine ganze beständige (תמיד) Reihe von Vernichtungen der Völker ergeben (vgl. Calmet, Hitzig, Keil). Dennoch können unter כל הגוים nicht alle Völker der Erde verstanden werden, sondern nur jene, welche gegenüber dem auserwählten Volke Gottes sich verschuldet hatten. Eines nach dem andern wird trinken und gierig schlürfen aus Freude über den Fall des Feindes und so werden die Feinde der Juden nacheinander zugrundegehen und werden sein wie solche, die nicht sind. — Nowack drückt seine Verwunderung aus, daß der Prophet die Edomiter plötzlich im Plural anspricht (שתיתם) und deduziert von hier, daß der heilige Seher hier seine Worte an die Juden oder Jerusalemiter richtet (ähnlich auch Ibn Ezra und viele andere bis auf Ewald und Meier). Wie nämlich *die vom* Berge des Heiligtums Jahves den Becher des Schmerzens getrunken haben, so werden ununterbrochen auch alle Völker denselben trinken. Doch diese Erklärungsweise ist aus folgenden Gründen unhaltbar: *a)* die Juden würden vom Propheten gewiß namentlich erwähnt worden sein; *b)* die Werke der Juden stimmen im Parallelismus hier nicht mit den Werken der übrigen Völker überein; *c)* על הר kann nur den Ort, *wo* etwas geschehen ist, bedeuten (ihr habet *auf* dem Berge Meines Heiligtums getrunken), niemals aber den Ort, *woher* etwas herrührt (ihr, die *vom* Berge Meines Heiligtums), denn die Präposition על steht nur auf die Frage

wo?; schließlich *d)* der Plural tritt hier nicht ganz unerwartet auf, denn im v. 6 heißt es: Wie wurden durchforscht die des Esau. Somit geht aus allem hervor, daß die Erklärung des hl. Hieronymus die einzig passende ist.

III. Die Verkündigung der künftigen messianischen Seligkeiten (v. 17—21).

17. Und auf dem Berge Sion wird Rettung sein und er wird ein Heiligtum sein und das Haus Jakobs wird ihre Besitzungen einnehmen. — פליטה *Rettung*. Jedoch nicht alle übersetzen dieses Wort auf gleiche Weise; Keil, Gesenius, Siegfried & Stade, Orelli u. a. übersetzen hier *das Errettete;* doch die alten Versionen, dann Reinke, Nowack, Kautzsch u. a. verstehen unter פליטה *Rettung,* was wohl auch das Richtigste ist. Das Suffix in מורשיהם beziehen Orelli und Nowack auf בית יעקב. Gegen diese Erklärungsweise spricht *a)* das Suffix selbst, welches im Plural steht, während בית יעקב ein Singular ist; *b)* weder vor noch nach diesem Verse wird irgend etwas von einer Vertreibung der Juden von ihren Besitzungen gesprochen, somit war eine Wiedererwerbung derselben gegenstandslos (Keil). Das Suffix bezieht sich demnach zweifellos auf die Besitzungen der Feinde. — Jonathan sieht in קדש die Heiligkeit der Bewohner des Berges Sion, daher seine Übersetzung: וִיהוֹן קַדִּישִׁין, *und sie werden heilig sein.* מורשיהם bei den LXX: *τοὺς κατακληρονομήσαντας αὐτούς,* Vulgata: eos qui se possiderant, Jonathan: נִכְסֵי עַמְמַיָּא דַּהֲווֹ מַחְסְנִין לְהוֹן, *die Güter der Völker, welche sie besessen hatten;* Peš.: ܐܝܠܝܢ ܕܝܪܬܘ ܐܢܘܢ, *welche sie besessen haben.* Treffend erklärt Hitzig den Grund dieser Art der Übersetzung. Er setzt voraus, daß die Übersetzer an dieser Stelle מוֹרִישֵׁיהֶם lasen, welches tatsächlich diese Bedeutung hat, da ירש in Hiph. 1. *jemand etwas zum Besitze geben,* 2. wie in Qal *besitzen* bedeutet; daher das Partizipium Hiph. מוֹרִישׁ *possessor.* — Von da an weiter beginnt der Prophet die Juden zu trösten, indem er ihnen mittels der folgenden Weissagungen Mut zuspricht und ihnen geistigen Sieg über alle Völker verkündet. —

Sion war berufen schon seit Salomonis Zeiten zum Grundsteine des Heiles aller Völker. Dort wurde gebaut der heilige Ort des Herrn der Herren, der heilige Tempel nur für Israel, doch das ideelle Vorbild der vom Könige Sions gegründeten Kirche, der Kirche des *Messias*, zu deren Gemeinschaft alle Völker ohne Unterschied berufen sind und zu der heute alle Völker der Erde in größerer oder kleinerer Zahl gehören. — Und auf dem Berge Sion wird Rettung sein, d. h. dort wird sein der Zufluchtsort aller derer, die erlöst werden wollen, und Satan, Sions Feind und des neuen Jerusalems Widersacher, wird über sie keine Gewalt mehr haben. — Und es wird ein Heiligtum sein. Diese Worte stellen unzweifelhaft dar, daß der heilige Seher hier nur an die künftige Kirche des Messias, das ewige Heiligtum, an das in jeder Hinsicht gegenüber dem Heiligtum des Alten Bundes vollkommene Heiligtum, denkt. — Das Haus Jakobs sind die Nachfolger Jakobs dem Geiste nach (vgl. Röm. IX. 7. 8). Der hl. Apostel Paulus bringt uns den Beweis, daß das in dieser Weissagung Vorherverkündete seit der Zeit in Erfüllung zu gehen begann, als die Boten des Königs von Sion, die heiligen Apostel, zu allen Zungen gingen, um die Ankunft des so lange Erwarteten und von allen so sehnsuchtsvoll Gewünschten zu verkünden. Und von Tag zu Tag verbreitete sich immer mehr die Kunde Seines Reiches, von Tag zu Tag retteten sich immer mehr Seelen von der Erbsünde in der Zuflucht am Berge Sion, im Heiligtum des Messias, so daß das, was alle Völker besaßen, schließlich der Besitz des geistigen Hauses Jakobs zu werden begann. Die Götzen fielen, das Feuer auf den blutigen Altären erlosch und diese erkalteten, die heidnischen Orakel verstummten, und das Kreuz, das Siegeszeichen des dreimal heiligen Königs, glänzt jetzt vielfach auf Tempeln, die einstens heidnisch waren.

18. Und das Haus Jakobs wird ein Feuer und das Haus Josephs eine Flamme sein, und das Haus Esaus zu Stoppeln, und sie werden zwischen ihnen brennen und werden sie verzehren, und es wird kein Geretteter für das Haus Esaus sein, denn Jahve hat gesprochen. — שריד ist synonym mit פלים.

Die LXX übersetzen dieses Wort mit *πυροφόρος*, welches zuerst Feuerträger bedeutet, dann versteht man darunter auch jenen Priester des lakedämonischen Heeres, der während des Krieges das ewige Feuer im Lager unterhielt. Um das Bild einer gänzlichen Niederlage und Vernichtung eines Heeres darzustellen, pflegten die Griechen zu sagen: *Nicht* einmal der *πυροφόρος* kam davon (z. B. Herodot VIII, 6: *ἔδει δὲ μὴ πυροφόρος περιγενέσθαι*). — Die Zukunft des Hauses Jakobs, d. h. der geistigen Nachfolger Jakobs, wird kräftig wie das Feuer sein. Sowie dem Feuer nicht einmal das stärkste Erz widerstehen kann, so wird auch nichts dem Hause Jakobs widerstehen können. Insbesondere sind hier unter dem *Hause Jakobs* alle Untertanen des Reiches Juda zu verstehen, denn nur sie sind dem Glauben Jakobs treu geblieben, und somit waren nur sie die wahren geistigen Nachfolger Jakobs. *Das Haus Josephs* aber bildeten die Untertanen des Reiches Israel, welche wegen ihrer Neigung zum Götzendienst nicht mehr mit Recht Nachfolger Jakobs genannt werden können. Dennoch wird auch ihnen vom heiligen Seher die Kraft einer Flamme in Aussicht gestellt, denn dieser sieht ihre Bekehrung zum einzigen wahren Gott voraus. *Das Haus Esaus* jedoch wird zugrunde gehen, da es von jenen beiden Häusern vernichtet werden wird, und es wird dahinschwinden, so wie die Stoppeln am Felde, wenn unter ihnen ein Feuer ausbricht. — Diese Weissagung ist auf zwiefache Art in Erfüllung gegangen, u. zw. 1. ging sie wörtlich in Erfüllung unter Johannes Hyrcanus (135—106), der als König beider Reiche der Hebräer Edom eroberte und seine Einwohner vernichtete; 2. hinsichtlich der Kirche Christi. In diesem Sinne ist das Haus Jakobs und das Haus Josephs als eine Einheit aufzufassen, u. zw. als das Bundesvolk Gottes aus dem Alten Testament einerseits, und als die Kirche Christi im Neuen Testament andererseits. Das Haus Esaus sind alle Feinde der Kirche, und ihnen steht eine gänzliche Vernichtung bevor. Dennoch kann die Vernichtung des Hauses Esaus nicht auf alle Mitglieder desselben ausgedehnt werden, sondern die Vernichtung wird nur das Los jener Mitglieder sein, welche nicht in die Kirche Christi werden eintreten wollen, es werden

somit die Heiden, Ungläubigen und Ketzer der Vernichtung anheimfallen.

19. Und die vom Süden werden Besitz ergreifen vom Berge Esau, und die von der Ebene von den Philistern, und sie werden Besitz ergreifen von den Äckern Ephraims und den Äckern Samariens, und Benjamin [wird Besitz ergreifen] von Galaad. — נֶגֶב (von נגב, aram. נגב, syr. ܢܓܒ, *trocknen*) bedeutet *trockenes Land*, u. zw. wurde so der *südliche* Teil Palästinas zwischen den hebronitischen Bergen und Kades (Gen. xx, 1) genannt, dann verstand man unter dieser Bezeichnung im palästinensischen Sprachgebrauch überhaupt den *Süden* (Gen. xii, 9). שפלה bedeutet *Niederland, Ebene,* mit dem Artikel *die Ebene zwischen den judäischen Gebirgen und dem Mittelländischen Meer.* נגב und שפלה sind hier Subjekte zum ersten וירשו. Das zweite וירשו hat kein faktisches Subjekt, und nur aus dem Zusammenhang kann man entnehmen, daß *die Juden* das Subjekt bilden. Manche sehen in נגב und שפלה Subjekte auch zum zweiten וירשו, doch darunter würde der Parallelismus der Versglieder, der bei Abdias so schön gewahrt wird, stark leiden. — Hendewerk übersetzt וירשו הנגב את־הר וגו׳ folgendermaßen: *Et possidebunt planitiem cum montibus Esavi et planitiem cum Philistea.* Außer dem ungewöhnlichen Gebrauch des את spricht hier noch dagegen der Umstand, daß kein Hebräer den Text in dieser Weise auslegen wird, u. zw. besonders aus dem Grunde, weil in v. 18 *die des Esau* zum Schluß genannt werden, und folglich im Bezug auf den Anfang von v. 19 die allernächste Stellung einnehmen und somit als das ungenannte Subjekt von v. 19 betrachtet werden müßten. Dieses aber würde ganz der Absicht des Propheten zuwiderlaufen, da er doch seine Rede geradezu gegen die Edomiter richtet. Die Übersetzung Hendewerks wäre dann gerechtfertigt, wenn diese Stelle וירשו את הנגב ואת הר עשו ואת השפלה וגו׳ lautete, welche Gestalt jedoch der Text nach dem Zeugnisse der alten Versionen niemals hatte (vgl. Hitzig). — נגב und שפלה werden von den lxx als Eigennamen betrachtet und einfach mit *Ναγέβ* und *Σεφηλά* transkribiert. פלשתים wird durch *ἀλλόφυλοι* übersetzt. Der Name dieses Volkes wird von

den LXX nur in den Büchern Mosis und bei Josue als *Φυλιστείμ* transkribiert, sonst trifft man in allen übrigen hl. Büchern dafür die Benennung *ἀλλόφυλοι*. שדה אפרים übersetzen die LXX mit *τὸ ὄρος Ἐφραίμ*. Vielleicht lasen sie הר für שדה (vgl. Hitzig, Graetz). בנימן betrachten die LXX als Objekt zu וירשו. — Dem Reiche Juda wird eine große Ausdehnung nach allen Weltgegenden hin verheißen. Die Juden, welche im Süden Palästinas wohnen, werden das Gebirge der Edomiter unter ihre Botmäßigkeit bringen, während die von der Ebene, vom Gestade des Meeres, die Philister unterjochen werden. Auch gegen Norden wird sich die Herrschaft ausdehnen, indem die Gefilde der Ephraimiten und Samariens in Besitz genommen werden. Auch Benjamin, der unter den übrigen Stämmen dem Hause Davids allein treu blieb, wird auch zur Macht gelangen, denn er wird Galaad erobern. Dieses alles wird den Untertanen des Reiches Juda versprochen, weil dieses Reich allein den Glauben an den einzigen wahren Gott gewahrt hat. Jedoch weiter unten (v. 20) wird auch von der Berufung des Reiches Israel zum selben Glanze gesprochen. — Das was der heilige Seher hier nur im Bilde geweissagt hat, ist nach der Himmelfahrt des Messias in Erfüllung gegangen. In der Tat begannen die Apostel sofort die vom Propheten aufgezählten Länder mit dem Worte Gottes zu erobern. Doch aus der Erfüllung der Weissagung selbst ist zu entnehmen, daß die Benennungen der Länder nur symbolisch zu nehmen sind. Der Prophet will durch diese Benennungen nur die große Ausdehnung des messianischen Reiches versinnbildlichen. Die Länder, die um Palästina liegen, sind das Bild der vier Weltgegenden, wohin das Evangelium gedrungen ist. Das Gebirge Esaus ist der Süden, die Philister sind der Westen, Ephraim und Samaria sind der Norden, und Galaad der Süden: alle diese Gegenden waren bestimmt zur Unterwerfung unter die geistigen Nachfolger Jakobs.

20. Und die Verbannten dieses Heeres der Söhne Israel [werden Besitz ergreifen] von denen, die da sind Chanaaniter bis Sarepta, und die Verbannten Jerusalems, welche in Sepharad sind, werden die Städte von Mittag einnehmen.

— חַל ist noch bis heute ein Zankapfel unter den Gelehrten. Hitzig, Gesenius, Kautzsch, Siegfried & Stade übersetzen es mit *Festung,* Ewald gar mit *Sand* (חֹל), und daher *Gestade des Meeres*. Reinke, Keil und Orelli jedoch behaupten, daß חל eine defektive Schreibung von חֵיל = חַיִל wäre, was auch am wahrscheinlichsten ist, denn die Vulgata übersetzt dieses Wort mit exercitus, und Symmachus und Theodotion mit *τῆς δυνάμεως ταύτης*. Der Meinung des Hitzig und Genossen widerspricht v. 19, wo gar keine Festung genannt wird, so daß die Verbannten von v. 20 ihr angehörig sein könnten. Verbannte aus Jerusalem können sie auch nicht sein, da sie *Söhne Israels* genannt werden, d. h. Untertanen des Reiches Israel, welche von einer anderen Gegend Besitz ergreifen werden, während von den Verbannten Israels gesagt wird, daß sie nach einer ganz anderen Richtung ihren Besitz ausdehnen werden. Man könnte einwenden, daß unter *Söhne Israels* alle Hebräer verstanden werden können und nicht nur die Untertanen des Reiches Israel, somit חל leicht die *Festung* Jerusalems bedeuten könnte. Dieser Einwendung widerspricht jedoch schon der Parallelismus der Glieder dieses Verses. Im ersten Teil würde dann ein Ganzes genannt werden, während im zweiten dann ein Teil desselben, wodurch dann die Schönheit des Verses stark leiden würde. חל kann nur das von den Feinden gefangengenommene *Heer* bedeuten, und nicht einmal עַמָּא, *Volk,* wie es Jonathan übersetzt. חל in der von Reinke und Genossen angenommenen Bedeutung ist auch von Wichtigkeit für die Bestimmung der Zeit, in welcher Abdias gewirkt hat, da es andeutet, daß damals nicht das ganze Volk in die Verbannung geführt wurde, sondern einige vom Heere in Gefangenschaft gerieten, wie das doch in jedem Kriege geschieht. — Daß unter בני ישראל nur die Angehörigen des Reiches Israel verstanden werden dürfen, wurde schon oben dargelegt; hier ist noch hinzuzufügen, daß, wenn einige unter בני ישראל die Untertanen des Reiches Juda verstehen wollen, dieses ganz ungerechtfertigt ist, weil gesagt wird: die Söhne Israels [werden Besitz ergreifen] von denen, die da sind bis Sarepta. Daraus sieht man, daß der heilige Seher hier nicht an die Untertanen des

Reiches Juda denkt, sondern vielmehr an die Untertanen des Reiches Israel, denn sonst würde er die Israeliten zusammen mit den übrigen Völkern *Chanaaniter* nennen, was jedoch nie in den heiligen Büchern geschieht, weil die Israeliten, obgleich sie den wahren Glauben verlassen hatten, von den Juden immer als Brüder und nicht als Fremde betrachtet wurden. — צָרְפַת bei den LXX *Σαρέπτα*, heute صرفند, *Saraphend*, ist eine Stadt zwischen Tyrus und Sidon. סְפָרַד ist ganz unsicher. Die LXX haben hier *Ἐφραθά*, Aquila *Σφαραέδ*, Symmachus *Σαφαρά*, Theodotion nach einigen Lesarten gleich wie die LXX, nach anderen *Σαφαράδ*, die Syro-Hexapla ܣܦܪܕ, die Vulgata Bosphorus, Jonathan אַסְפַּמְיָא und die Peš. ܐܣܦܢܝܐ, also *Spanien*. Natürlich hat letztere Meinung von der Lage dieses Ortes gar keinen positiven Wert, da der Prophet zu der Zeit gewiß gar keine Ahnung von Spanien hatte. Sollte man aber auch voraussetzen, daß die Juden durch die Phönizier von Spanien Kenntnis erlangten, da diese mit ihren Handelsschiffen das ganze Mittelländische Meer befuhren, so kann doch nicht zugegeben werden, daß zur Zeit Abdiae, der im IX. Jahrh. v. Chr. lebte, Juden bis nach Spanien in die Verbannung geführt wurden. Keil will ספרד durch *Σπάρθη (Sparta)* deuten; das ist aber auch sehr problematisch, denn schwerlich wurden dorthin zu der Zeit jüdische Gefangene verkauft, und sonst wird auch für das Land der Griechen die Benennung יָוָן gebraucht. Hitzig bringt ספרד in Zusammenhang mit ÇVARDA, der persischen Benennung für *Sardes;* doch auch das ist unhaltbar, denn zu Abdiae Zeiten war vom Perserreich noch gar keine Spur. Somit muß ספרד vorläufig unerklärt bleiben. — Die LXX entfernen sich bei der Erklärung dieses Verses in folgenden Punkten: *a)* החל wurde von den Übersetzern als ein einziges Wort, הָחֵל, aufgefaßt; das wäre dann der Inf. constr. Hiph. von חלל *laxavit*, in Hiph. *incipit*, was wirklich *ἀρχή* bedeutet (Reinke). *b)* אשר vor כנענים ist mit *γῆ* übersetzt, was die Lesart ארץ voraussetzt. *c)* אשר כנענים עד צרפת wird nicht als Akkusativ betrachtet, sondern als den Ort anzeigend, wohin die Söhne Israels verbannt wurden (*καὶ τῆς μετοικεσίας ἡ ἀρχὴ αὕτη τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ γῆ τῶν Χαναναίων ἕως Σαρεπτῶν*). Schließlich *d)* über *Ναγέβ* siehe

die Auslegung zu v. 19. החל ist in der Peš. durch ܩܘܼܕܡܝܬܐ, *prima,* wiedergegeben, was auch mit der Auffassung der LXX übereinstimmt. — In diesem Vers wird das im vorigen Vers gegebene Versprechen vervollständigt. Die Absicht des heiligen Sehers, auch die Brüder aus dem Reiche Israel dadurch zu trösten und zu ermutigen, daß er auch ihnen die Teilnahme am messianischen Reiche verspricht, liegt an dem Tage. Den Jerusalemitanern wird das Versprechen aus dem vorigen Verse noch einmal wiederholt. Auch hier wird die große Ausdehnung der Erlösung des menschlichen Geschlechtes versinnbildlicht. Unter Chanaaniter sind alle Heiden und Ungläubigen zu verstehen, welche einstens doch ihren Nacken unter das milde Joch des Messias werden beugen müssen. In den beiden גלת ist die Weissagung von den Leiden der künftigen Verkünder des Evangeliums enthalten. Diese werden zuerst Verbannung, Schmerzen, Schimpf, ja sogar den Tod erleiden müssen, doch eben dadurch werden sie den Höhepunkt ihrer hohen Sendung erfüllen und jeden Widerstand der rohen, finsteren und feindlichen Gewalten mutig brechen.

21. Und es werden Erlöser auf den Berg Sion steigen und werden den Berg Esau richten und des Jahve wird das Reich sein. — מושיעים ist Part. Hiph. von ישע, *salvavit,* und bedeutet *salvatores, Erlöser;* in älteren Handschriften findet man es auch defektiv, מושעים, geschrieben. — Die LXX und die Peš. übersetzen מושיעים passivisch, u. zw. erstere durch ἀνασωζόμενοι, letztere durch ܦܪ̈ܝܩܐ; beide scheinen נושעים, d. h. Part. Niph. von ישע gelesen zu haben (Graetz). בהר ציון lautet bei den LXX: ἐξ ὄρους Σιών. Möglich daß die LXX מהר ציון gelesen haben; dadurch wird der ganze Sinn des Urtextes geändert, denn dann wäre *καὶ ἀναβήσονται ἀνασωζόμενοι ἐξ ὄρους Σιών* zu übersetzen: *und es werden zunehmen die Erlösten vom Berge Sion.* — Kurz, aber sehr lebhaft und genau wird hier so zu sagen die Geschichte des künftigen messianischen Reiches dargestellt. Die Erlöser, unter welchen die hl. Apostel zu verstehen sind, durchdringen alle Weltgegenden und verkünden unermüdlich das Wort Gottes, und diejenigen, welche dasselbe annehmen, werden zu Teilhabern am ewigen Reiche; jeder Erlöser an der

Spitze seiner Erlösten hält dann durch die Taufe feierlichen Einzug in das geistige Sion der Kirche Christi. Doch die Taufe ist nur der Anfang des Aufstieges, welcher durch das ganze Leben hindurch dauert und sich mit seinen Schwierigkeiten in der streitenden Kirche zeigt. Erst nach dem Tode gelangt der Gerechte auf die Höhe Sions, d. h. in die triumphierende Kirche, wo ihn ein Ort seliger Ruhe und der Freude erwartet. In Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte werden dann die Erlösten den Berg Esau, alle Feinde der Kirche des Herrn, die Heiden, Ungläubigen und Ketzer, richten[1]. — So kurz dieser Vers auch ist, so sieht man dennoch wie die Begeisterung des heiligen Sehers bis zur Ekstase steigt. Er sieht voraus den herrlichen Glanz des messianischen Reiches, und schließt unsäglich harmonisch sein Orakel mit den Worten:

UND DES JAHVE WIRD DAS REICH SEIN!

---

[1] Vgl. Matth. xix, 28 und Luk. xx, 30.

Die Weisheitssprüche des Šānāq bei aṭ-Ṭorṭūšī
(Übersetzung und Kommentar).

Von

Theodor Zachariae.

Der der Wissenschaft zu früh entrissene Ed. Huber schließt seinen interessanten Aufsatz: Sur le texte tibétain de quelques stances morales de Bharata (Mélanges d'Indianisme, Paris 1911, p. 305—312) mit der Bemerkung, daß die indischen Weisheitssprüche, die von den arabischen Moralisten zitiert werden, ausschließlich wie es scheint, dem Buche Kalīla wa Dimna des Ibn al-Muqaffaʿ entnommen sind. Doch glaubt Huber auf eine Ausnahme hinweisen zu können. ‚Dans son Sirādj al-Moulouk (éd. du Caire, 1306 A. H., p. 156), Al-Ṭarṭoûchî, né au XII[e] siècle à Tortosa en Espagne, cite une maxime hindoue qu'il a difficilement pu inventer lui-même. Parlant des dangers de la convoitise il cite l'exemple de la gazelle qui se laisse ensorceler par la flûte du chasseur, du poisson que l'appât du hameçon attire du fond de l'océan et enfin de „l'abeille qui est écrasée par le battement des oreilles de l'éléphant, attirée qu'elle était par la bonne odeur de la substance qui dégoutte des oreilles (*sic*) de l'éléphant." L'auteur arabe qui ignorait évidemment ce qu'est le *mada*, attribue cette parole de sagesse, et d'autres encore, à l'Indien Châbâq شاباق qui aurait écrit des maximes de politique pour un souverain hindou. Il est presque sûr qu'au lieu de Châbâq il faut lire, avec changement du point diacritique de la seconde consonne, Chânâq شاناق et que ce musulman espagnol avait connaisance d'un Kauṭilya-çāstra ou d'un Nītiçāstra attribué à Cāṇakya'.

Huber ist ohne Zweifel im Recht, wenn er Šānāq für Šābāq einsetzt und diesen Šānāq mit Cāṇakya identifiziert. Bereits Gildemeister und Wilson haben die Identität der beiden Namen für wahrscheinlich erklärt.[1]

Der von Ṭorṭūšī[2] als Verfasser von Weisheitssprüchen für einen indischen König zitierte Šānāq gilt den Arabern sonst als ein Mediziner, als Verfasser eines Werkes über die Gifte.[3] Doch ist er bei ihnen auch, wie bei den Indern selbst, als ein Autor bekannt, der die Nīti (kluge Lebensführung), namentlich die Rājanīti (,Königsführung'; Staatskunst, Politik) behandelte. So soll Šānāq der Inder nach dem Fihrist[4] ein Buch ,über [Lebens]führung', ein anderes ,über Betreibung des Krieges und der für den König notwendigen Auswahl von Männern, und über Ritterschaft, und Speisen, und Gift', und ein drittes ,bestehend in Bildungslehren' verfaßt haben. Und noch mehr. Dasselbe Nītiwerk des Šānāq, woraus Ṭorṭūšī Auszüge mitgeteilt hat — die ,Ausgewählten Edelsteine' für einen König Indiens — wird auch von Ibn Abī Uṣaibi'a in seinen 'Ujūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā' zitiert: die ,Aussprüche Šānāqs', die b. a. Uṣaibi'a aus jenem Werk ausgezogen hat, stehen auch unter den Auszügen Ṭorṭūšīs, und zwar an erster Stelle. Der Auszug des b. a. Uṣaibi'a ist schon vor längerer Zeit in Text und Übersetzung bekannt gemacht worden.[5] Auf die Tatsache, daß dieser Auszug bei

---

[1] Gildemeister, Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita, p. 96 n.; Wilson, Journal of the Royal Asiatic Society, o. s. vi (1841), p. 119: Shánák is probably intended for Chánakya.

[2] Über den Autor und sein Werk vgl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur i, 459; Chauvin, Bibliographie des ouvrages Arabes ix, 68.

[3] Über den Mediziner Šānāq vergleiche man die Literatur, die Wilhelm Hertz in seiner Abhandlung über die Sage vom Giftmädchen angeführt hat (Gesammelte Abhandlungen herausg. von Friedrich von der Leyen, S. 242). Ich möchte hier bemerken, daß dem Cāṇakya ein medizinisches Werk namens Vaidyajīvana zugeschrieben wird (Aufrecht, Catalogus Catalogorum i, 184); der Titel erinnert an das bekannte gleichnamige Werk des Lolimbarāja über Therapie; s. J. Jolly, (Indische) Medizin, S. 2.

[4] Nach August Müller, ZDMG. 34, S. 496; vgl. S. 541.

[5] Englische Übersetzung von W. Cureton im Journal of the Royal Asiatic Society, o. s., vi, 108 f. Text und deutsche Übersetzung von August Müller,

Ṭorṭūšī wiederkehrt, hat meines Wissens bisher noch niemand hingewiesen.

Doch wir wenden uns jetzt zu Ṭorṭūšī selbst und fragen: läßt sich der Weisheitsspruch des Šānāq, den HUBER am Schluß seiner Abhandlung mitteilt, und von dem er mit Recht sagt, daß er schwerlich von Ṭorṭūšī erfunden worden ist — in der indischen Literatur, in einem Nītiwerke oder anderswo, nachweisen? Und wie steht es vor allem mit den anderen Sprüchen des Šānāq, die Ṭorṭūšī anführt? Lassen sich auch diese Sprüche auf indische Vorbilder zurückführen?

Die Beantwortung dieser Fragen ist, wie ich meine, für Arabisten wie für Indologen von gleichem Interesse. Ich gebe daher zunächst eine Übersetzung der Šānāq-Sprüche bei Ṭorṭūšī, unter Beifügung der Varianten, die sich für den ersten Abschnitt aus b. a. Uṣaibiʿa gewinnen lassen. Der Übersetzung lasse ich einen Kommentar folgen, in dem für die meisten Sprüche mehr oder weniger genaue Entsprechungen in der indischen Literatur, namentlich in den Nītiśāstras [1], aufgezeigt werden sollen.

Die Übersetzung der Sprüche verdanke ich der Güte des Herrn Professor BROCKELMANN. Ihm hierfür auch öffentlich zu danken, ist mir eine angenehme Pflicht.

Aṭ-Ṭorṭūšī, Sirāǧ al-Mulūk, Būlāq 1289, S. 192 ff.

Aus den Weisheitssprüchen des Šābāq al-Sindī aus seinem Buche, das er betitelt hat: Die ausgewählten Edelsteine für den König Ibn Qmāịṣ (Qmʾịṣ) [2] al-Hindī:

ZDMG. 34, 477 f. Ausgabe des Ibn Abī Uṣaibiʿa von A. MÜLLER (Königsberg i. Pr. 1884), II, 32.

[1] Außer den eigentlichen Nītiśāstras — namentlich dem Arthaśāstra des Kauṭilya und dem Nītisāra des Kāmandaki — kommen für unsere Untersuchung die verschiedensten Texte und Literaturkreise in Betracht, die größere oder kleinere Abschnitte über die Nīti enthalten; so das Epos, die Rechtsbücher und die Purāṇas (vgl. z. B. die Rede der Madālasā im Mārkaṇḍeyapurāṇa, Kap. 27). Nur selten zitiere ich, mit Absicht, den Śukranītisāra ed. G. OPPERT, Madras 1882.

[2] b. a. Uṣaibiʿa: Qmānṣ (Qmʾnṣ); Punktationsvariante. — Zu dem Namen vgl. HAAS und MÜLLER, ZDMG. 30, 629; 34, 479, Anmerkung.

O König[1], scheue die Gefahren[2] der Welt und fürchte die Übermacht der Tage und den Kummer[3] über die Gewalt[4] der Zeit. Wisse, daß es für die Handlungen eine Vergeltung gibt.[5] Darum scheue die Folgen[6]. Und die Tage haben Gefahren[7]; darum sei[8] auf der Hut. Und die Schicksale haben[9] Geheimnisse; darum rüste dich für sie. Und die Zeit ist zum Umschwung geneigt, darum hüte dich vor ihrem Wechsel; schlimm im wiederholten Angriff, darum fürchte ihren Ansturm; schnell (in der Ausnützung) der Sorglosigkeit, darum fühle dich nicht sicher vor ihrem Umschwung[10]. Und wisse, daß wer sich (oder: seine Seele) nicht heilt von der Krankheit der Verschuldungen in den Tagen seines Lebens, erst recht entfernt ist von der Genesung in einem Heim, wo es dafür kein Heilmittel gibt. Und wer seine Sinne demütigt und sie dienstbar macht in dem, was er an Gutem für seine Seele (in diesem Leben) vorausttut[11], dessen Vortrefflichkeit ist offenbar, und dessen Klugheit ist klar[12]. Wer seine Seele, die doch nur eine ist, nicht im Zaum hält, wird seine Sinne, die ja fünf sind, erst recht nicht im Zaum halten. Wenn er die Sinne bei ihrer geringen Zahl und ihrer Gefügigkeit nicht im Zaum halten kann, so ist es ihm erst recht schwer die Soldaten bei ihrer Menge und ihrer Widersetzlichkeit im Zaum zu halten. Dann ist aber die Menge der Untertanen in den äußeren (Teilen) des Landes und den Randprovinzen des Reiches noch weiter davon entfernt, sich im Zaum halten zu lassen.

Daher soll der König damit anfangen, sich selbst zu beherrschen; denn es gibt keinen Feind, der es mehr verdiente als seine Seele, daß er mit seiner Unterwerfung anfange. Dann mache er sich an die Unterwerfung seiner fünf Sinne, weil die Kraft des einen von ihnen der der anderen unterlegen ist, und doch weigert er manchmal der starken, vorsichtigen Seele den Gehorsam. Wie soll es da erst werden, wenn sich fünf Seelen (!) gegen eine zusammentun. Wisse, daß jede einzelne von ihnen ihre besondere, den andern nicht eigne Bosheit hat; darum lerne sie unterscheiden, so wirst du vor ihrem Übel bewahrt bleiben.

Nur das Tier geht durch die Begierden zugrunde. Siehst du nicht, daß der Schmetterling die Sonne nicht mag und vor ihrer Hitze die Ruhe sucht? Trotzdem liebt er den Glanz des Feuers, nähert sich ihm, und es verbrennt ihn.

---

[1] U.: Regent *(al-Wālī)*. [2] Vgl. Müllers Anmerkung, ZDMG. 34, 477.

[3] Ṭ.: den Tadel. [4] Ṭ.: der Fürsten der Zeit.

[5] So Ṭ. wie N bei Müller; s. dessen Anmerkung. [6] U.: Folgen der Zeit.

[7] U.: und die Tage, denn sie haben ihre Tücken.

[8] U.: sei davor. [9] U.: sind.

[10] Gegen Müllers Übersetzung spricht die gewöhnliche Konstruktion von *amina*; s. Lane s. v.

[11] Ṭ. wie A.: *ʾuqaddim*; Müller übersetzt *taqaddam*. ZDMG. 34, 478, A. 11.

[12] U.: ‚zeigt und läßt hervortreten'.

Und die **Gazelle** trotz der Scheu ihres Herzens und der Stärke ihrer Begier[1] lauscht auf die reizende, betörende Musik, so daß sich der Jäger ihrer bemächtigen kann.

Und die **Rosenfliege**, die dem Wohlgeruch nachgeht, sucht das, was vom Ohre des Elefanten herabtropft, wegen seines guten Geruchs, denn es riecht so gut wie Moschus. Der Wohlgeruch betäubt sie so, daß sie sich nicht davor in acht nimmt, daß der Elefant sein Ohr bewegt. Daher dringt sie in seine Ohrwurzel ein, dann trifft sie der Schlag des Ohres und tötet sie.

Und den **Fisch** im Meere verführt die Begierde nach der Speise, sie zu verschlucken, dann dringt der Angelhaken in seinen Leib und wird ihm zum Verhängnis.

Und der Weise sagt, daß bestimmte Eigenschaften durch das Übermaß ihrer Betätigung bekannte **Könige** getötet haben. Auf der **Jagd** starb der König Qi̯dh, durch übermäßige **Geilheit** starb der König Si̯b, durch übermäßige **Trunkenheit** starb der König Ḥ'zq; durch starke **Begierde** der König Mhri̯q, durch **Zorn** der König 'ḫrsḫi̯, durch **Gier** Wă'il, durch **Freude** Wăṭbāt, durch **Aufregung** Bṷli̯s, durch **Schlaffheit** Zmi̯rbhr; und Eigenschaften, die Könige zugrunde gerichtet haben, verdienen es doch, daß die Könige sie vermeiden.

Und wisse, daß sich die Untertanen nach dem gerechten König sehnen, wie die unter Dürre Leidenden nach **Regen**, und daß sie durch sein Erscheinen über ihnen erquickt werden wie die Pflanzen durch die Tropfen, die sie erreichen. Ja die Untertanen haben von einem gerechten König mehr Nutzen als vom Regen, weil der Nutzen des Regens auf eine bestimmte Zeit beschränkt ist, die Gerechtigkeit des Königs aber auf die Dauer ist, ohne daß eine Zeit für sie bestimmt wäre.

Es ziemt dem König, die Wandlungen seines Verfahrens der Natur von **acht** Dingen anzugleichen, das sind: der **Regen**, die **Sonne**, der **Mond**, der **Wind**, das **Feuer**, die **Erde**, das **Wasser** und der **Tod**. Die Ähnlichkeit mit dem **Regen** beruht darauf, daß er abwechselnd in vier Monaten des Jahres erscheint, aber für das ganze Jahr nützt. Ebenso muß der König in den vier Monaten seinem Heer und seiner Garde (Polizei) so viel geben, daß es für das ganze Jahr reicht. Dann gibt er dem Hohen und dem Niedrigen unter ihnen die ihm gebührende Stellung, sowie der Regen jeden hohen Hügel und jedes tiefe Tal gleich trifft und alles nach dem Maß seiner Liebe (!) mit seinem Wasser bedeckt. Dann bezieht der König in den (anderen) acht Monaten seine Rechte an ihren Erträgen und ihrer Grundsteuer, sowie die **Sonne** durch ihre Hitze und ihre starke Wirkung die Feuchtigkeit des Regens und der Güsse in den vier

---

[1] So! Man erwartet: ,**infolge** der Stärke ihrer Begier'.

Monaten austrocknet. Was die Ähnlichkeit mit dem Winde anlangt, so geht der Wind leicht ein und dringt durch alle Pforten, so daß ihm kein Ort entgeht. Ebenso muß der König durch seine Spione und Beobachter in die Herzen der Menschen eindringen, so daß sie ihm in nichts verborgen sind, bis er weiß, worüber sie sich in ihren Häusern und Straßen beraten. Und wie der Mond, wenn er zu seiner Zeit neu aufgeht und leuchtet, und sein Licht den Geschöpfen gleichmäßig zugute kommt, und die Menschen mit seinem Glanz erfreut, so muß der König sein in seiner Heiterkeit, seiner Pracht und seinem Erscheinen in seinem Audienzsaal und seiner Freundlichkeit (Leutseligkeit) gegen seine Untertanen, so daß er dem Vornehmen nicht mehr Gerechtigkeit zuteil werden läßt als dem Geringen. Und wie die Erde im Verschweigen des Geheimnisses, dem Ertragen, der Ausdauer und Treue. Und wie das Feuer gegen die Räuber und Landverderber. Und wie die Todesfolge in der Vergeltung und Bestrafung. Seine Vergeltung soll von der Vollziehung der Strafe nicht ablassen, sie aber auch nicht überschreiten. Und wie das Wasser in seiner Milde für den, der ihn milde behandelt, und seiner Zerstörung und Entwurzelung der großen Bäume für den, der ihn bekriegt.

Man wisse, daß der König manchmal schlechte Menschen und Polizisten, die er nicht mag, doch schützt, weil er sie braucht, wie die Schlangen Schutz suchen beim Sandalbaum, dann tötet sie der Sandal durch seinen Wohlgeruch, seine Kälte und seine Trockenheit, und hat Nutzen von ihnen, weil sich ihm dann nicht zu nähern wagt, der ihn fällen möchte.

Bei aller Freundlichkeit zeige dich streng, so daß sich niemand etwas gegen dich herausnimmt, denn das Licht des Mondes benutzt man, setzt sich ihm aber aus, aber vor der Hitze der Sonne sucht man den Schatten und ruht sich aus. (Ebenso sagen die Araber: Sei nicht süß, daß du verschluckt, und nicht bitter, daß du ausgespien werdest; Maidani II, 122.)

Stelle jeder Klasse deiner Feinde ihnen ähnliche von deinen Truppen gegenüber, daß sie sie regieren. Denn sie sind wie das Wasser im Ohre, das man nur durch linderes Wasser, das von derselben Art, herausbekommen kann.

Wenn du einen Mann befehdest, so befehde nicht zugleich sein Geschlecht. Schone einen, vielleicht kannst du Nutzen von ihm haben. Denn das tötende Schwert ist von derselben Art wie der schützende Panzer.

Suche nicht den Lügner und Schlechtveranlagten durch Wohltaten zu gewinnen, denn sie sind beide wie der Affe, dessen Gesicht nur um so häßlicher wird, je fetter er durch süßes und leckeres Futter wird.

Manchmal kann der Einzelne die List der Gesamtheit abwenden, wenn er klug ist, wie der Schatten die Hitze der Sonnenstrahlen abwehrt, wenn er vollständig ist.

Das Äußerste, was der beste Schütze leisten kann, ist, daß er mit seinem Pfeile einen einzelnen tötet; aber der Schuß eines Klugen, Schlauen tötet das ganze Heer.

Der edle, kluge König läßt sich nicht durch Hetze der Übermütigen in seiner Umgebung[1] entzünden. Er ist wie der Edelstein, der mit seinem Licht leuchtet, ohne daß das Wehn des Windes ihn auslöschen kann. Wer aber annimmt, was man ihm bringt, indem er sich jeder Rede, die er hört, zuneigt, der ist wie eine Lampe, die jeder schwache Wind zum Flackern bringt, und die alsbald erlöscht, wenn die Winde stark wehen.

Der energische König soll sein Reich verwalten, wie ein Gärtner seinen Garten pflegt, der die schwachen Hölzer und die Dornen der Bäume herausholt und mit ihnen die Früchte und Saaten einhegt, um sie vor dem Übel und dem Verderben zu bewahren, wie der König die Streitsüchtigen und Wehrhaften auswählt und sie an die äußersten Grenzen stellt, um das Reich zu verteidigen. Je vorsichtiger der König ist, desto sicherer wird er sein.

(Ich [Ṭorṭūšī] sage, der Dichter hat Recht: ‚Habt ihr euch vor dem Wechsel des Geschickes sicher gefühlt und geschlafen; manche Gefahr lauert in der Sicherheit.')

Er (Šābāq) sagt: Siehst du nicht, daß die Frau des Königs Bhršān einen Mann auf seinem Lager schlafen ließ, und als er nach seinem Lager begehrte, er ihn überfiel und tötete? Und den König Bāsrāǧ tötete sie mit einem vergifteten Fußring. Und den König Druf tötete seine Frau mit einem Schermesser, das sie in ihren Locken versteckt hatte.

Und wisse, daß der Feind die Stellen der Vorsicht und die Zustände der Sicherheit von dir kennt. Hüte dich vor ihm in den Zuständen der Sicherheit und an den Orten, von denen du glaubst, daß der Feind nicht an ihnen auflauern kann. An diesen sei am vorsichtigsten.

Und die übrigen Weisheitssprüche dieses Kapitels habe ich unter den Überschriften unseres Buches schon vorangehn lassen.[2]

Ähnliche Gedanken wie die, die uns in den ersten neun oder zehn Sätzen der vorstehenden Auszüge entgegentreten, ließen sich aus der indischen Spruchliteratur wohl anführen. Genauere Parallelen

---

[1] Lies *mimman* für *man* (BROCKELMANN).

[2] Die Schlußworte: ‚Die übrigen Weisheitssprüche dieses Kapitels habe ich unter den Überschriften unseres Buches (so! Soll wohl heißen: in verschiedenen Abschnitten unseres Buches) schon vorangehen lassen' muß Ṭorṭūšī zusammen mit dem vorhergehenden Text seiner Quelle entnommen haben, da sie auf sein Buch nicht zutreffen; denn er zitiert keine weiteren Sprüche des Šānāq (BROCKELMANN).

sind mir aber nicht bekannt; insonderheit kenne ich kein Lehrbuch der Nīti, worin gleich zu Anfang ähnliche Mahnungen an einen König gerichtet werden. Wenn aber weiter in den Auszügen aus Šānāq, etwa vom 11. Satze ab, Gewicht gelegt wird auf die Zügelung der Sinne (Skr. *indriyajaya, indriyanigraha*), so ist das ein Thema, das die Nītiśāstras in ihren ersten Kapiteln behandeln. In dem Arthaśāstra des Kauṭilya führt das dritte Kapitel, in dem Nītisāra des Kāmandaki[1] das erste Kapitel den Namen *indriyajayaprakaraṇam*. In dem Kompendium der Rājanīti (*rājanīteḥ samuccayaḥ*), das Somadeva im Kathāsaritsāgara 34, 191—213 die Minister des Königs Naravāhanadatta ihrem Herrn vortragen läßt, heißt es gleich am Anfang, daß der König zuerst die mit Rossen[2] zu vergleichenden Sinne bändigen und ihnen ‚auf den Rücken steigen' muß. Die Forderung, daß der König vor allem seine Sinne im Zaum halten soll, wird auch sonst oft ausgesprochen. ‚Tag und Nacht soll er seine Aufmerksamkeit auf die Besiegung der Sinne richten; nur wenn er seine Sinne besiegt hat, kann er die Untertanen in seine Gewalt bringen' (Manu vii, 44); ‚wer Herr über Reichtümer ist, über die Sinne aber nicht Herr ist, der kommt, weil er die Herrschaft über die Sinne nicht hat, um die Herrschaft' (Indische Sprüche[2] 607); ‚wer, bevor er die fünf inneren, aus dem Herzen hervorgehenden Feinde (die

---

[1] Nītisāra i, 1—58 ed. Calc., 1—60 ed. Trivandrum. Ich zitiere den Nītisāra nach der mangelhaften, eine größere Lücke aufweisenden Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1884, berücksichtige jedoch stets die jetzt unentbehrliche Ausgabe der Trivandrum Sanskrit Series (No. xiv; Trivandrum 1912). Man muß Formichi bewundern, der es gewagt hat, einen so schlechten Text, wie ihn die ed. Calc. bietet, zu übersetzen (Giornale della Soc. As. Italiana xii, 207 ff. und folgende Bände). Nītisāra 17, 54 *ciraṃ pracchannarūpo 'bhūd divyayā māyayā 'nalaḥ* übersetzt Formichi: ‚Il fuoco con inganno divino restò lungo tempo invisibile'. Es ist aber nicht von einem Feuer (*anala*), sondern vom Nala die Rede.

[2] Die Sinne werden sehr oft mit Rossen verglichen (*indriyāṇy āhur aśvān*; *indriyāṇi hayān āhuḥ*): Hopkins, The great Epic of India, p. 30, 35. Kālikāpurāṇa im Śabdakalpadruma u. d. W. *nīti* = Eggeling, Catalogue of the Skr. Mss. in the Library of the India Office p. 1191a. Indische Sprüche[2] Nr. 1113, 1118, 5710. Buddhacarita ii, 34. Saundarananda xii, 20. Lalitavistara 374, 1 ed. Lefmann. Kirāt. ii, 39. v, 50. Hemacandra, Yogaśāstra iv, 25 usw.

Sinne) besiegt hat, andere Feinde zu besiegen im Sinne hat, den bewältigen die Feinde' (Ind. Spr. 5008; vgl. Mhbh. v, 34, 56 ff., Mārk. Purāṇa 27, 10 ff.).

Zu den Worten des Arabers: ,Wer seine Seele, die doch nur eine ist, nicht im Zaum hält' vergleiche man z. B. Nītisāra I, 37 ,Wer nicht imstande ist, auch nur das eine Herz niederzudrücken' (Ind. Spr. 1384). Und wenn es weiter beim Araber heißt, daß der König damit anfangen soll, sich selbst zu beherrschen, — so vergleichen sich Stellen wie

jayed ātmānam evādau vijayāyānyavidviṣām

,zuvörderst besiege man sich selbst, um den Sieg über andere Feinde davonzutragen' (Ind. Spr. 2346; vgl. 678, 916, 4298).

Was der Araber über die Macht der fünf Sinne sagt, ist, meine ich, zum Teil nicht ganz klar und vielleicht nicht richtig überliefert. Wir dürfen annehmen, daß im Original folgender Gedanke ausgedrückt war: Jeder einzelne Sinn hat seine besondere, den anderen Sinnen nicht eigene ,Bosheit'; daher ist die Unterwerfung schon eines einzelnen Sinnes schwierig; wie viel mehr noch die Unterwerfung sämtlicher fünf Sinne. — Das ist der Gedanke, den wir im Nītisāra ausgesprochen finden; so I, 40:

śabdaḥ sparśaś ca rūpaṃ ca raso gandhaś ca pañcamaḥ |
ekaikam alam eteṣāṃ vināśapratipattaye ||

,Das Gehör, das Gefühl, das Gesicht, der Geschmack, und fünftens der Geruch[1]: ein jedes von diesen genügt schon, den Untergang herbeizuführen'; und dann wieder I, 46 (48 ed. Triv.):

ekaikaśopi nighanti viṣayā viṣasaṃnibhāḥ[2] |
kṣemī tu sa kathaṃ nu syād yaḥ samaṃ pañca sevate ||

---

[1] Die fünf 'Wahrnehmungssinne' (*buddhīndriyāṇi*) im Sāṃkhyasystem der indischen Philosophie.

[2] Dasselbe Wortspiel Hem. Yog. IV, 82 *viṣayān viṣasaṃnibhān*. Die Wörter für Gift (*viṣa*) und Sinnesgenüsse (*viṣaya*) sind sich auch äußerlich ähnlich. Auch *viṣama* (bös, schlimm), ein Wort, das mit denselben Silben wie *viṣaya* beginnt, wird von den Dichtern, die von der Verderblichkeit der Sinnesgenüsse handeln, gern ver-

,Die dem Gifte ähnlichen Sinnesgebiete bringen schon jedes für sich den Tod; wie sollte aber der wohl glücklich sein, der sich in allen fünfen zugleich ergeht (Ind. Spr. 1421)?' Ganz ähnlich Hemacandra, Yogaśāstra iv, 33 und Amitagati, Subhāṣitasaṃdoha v, 6 (Übersetzung: ZDMG. 28, 248 f.; 59, 294). Hierher gehört auch der Vers *mātaṅga*°, den ich weiter unten anführen werde.

Nur das Tier, bemerkt der Araber weiter, geht durch die Begierden zugrunde. Aus einer Vergleichung der eben angeführten indischen Werke geht hervor, daß damit wohl gemeint ist: Das Tier geht zugrunde, schon wenn es nur einem einzigen Sinne folgt. Als Beispiele führt der Araber an: den Schmetterling (= Skr. *pataṃga* oder *śalabha*, ,Lichtmotte'), der sich ins Feuer stürzt und verbrennt; die Gazelle, die sich von der lockenden Musik des Jägers betören läßt; die Rosenfliege (Biene), die dem Geruch des Brunstsaftes (*mada* oder *dāna*) nachgeht; und den Fisch, dem der Angelhaken mit der Lockspeise zum Verhängnis wird. Wie man sieht, werden diese Beispiele für vier Sinne gegeben, für das Gesicht, für das Gehör, für den Geruch und für den Geschmack. Man vermißt ein Beispiel für den Gefühlssinn. Ob ein solches in der Vorlage des Arabers[1] gestanden hat oder nicht, ob und warum es der Araber ausgelassen hat, können wir nicht wissen.

Die uns hier beschäftigende Gruppe von Sprüchen, in denen vier Tiere, die durch ihre Begierden zugrunde gehn, als Beispiele genannt werden, ist bereits von Huber a. a. O. aus Ṭorṭūšī ausgehoben worden; mit Ausnahme des Spruches über den Schmetterling. Huber hat auch ganz richtig gesehen, daß hier etwas echt Indisches vorliegt. Er hat aber unterlassen, auf ein indisches Vorbild hinzuweisen. Das soll hier nachgeholt werden.

Die Vorlage des Arabers war ohne Zweifel eine Gruppe von Sprüchen, die einer Stelle im Nītisāra (i, 41—45) ziemlich nahe ge-

wendet. Siehe noch Śiṣyalekha 72 ff., Subhāṣitāvali 3368, 3377, 3384, Indische Sprüche 4094, 6221, 6224 f., 6229.

[1] Wenn ich von einer ,Vorlage des Arabers' spreche, so geschieht das nur der Kürze wegen: ich behaupte nicht, daß die Sprüche des Šānāq direkt aus dem Sanskrit ins Arabische übersetzt worden sind.

standen haben muß. Im Nītisāra treffen wir auch das beim Araber fehlende Beispiel für den Gefühlssinn: den Elefanten. Die Stelle schließt sich unmittelbar an die vorhin angeführte Aufzählung der fünf Sinne an (I, 40: Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch). Dementsprechend die von der Vorlage des Arabers etwas abweichende Reihenfolge der Beispiele: Gazelle, Elefant, Motte, Fisch, Biene. Die Stelle lautet in Übersetzung:[1]

(41) Die Gazelle, die sich von reinen Grasspitzen nährt und in weite Fernen zu laufen imstande ist, sucht durch eines Jägers Hand den Tod, weil sie nach dem Gesang[2] Verlangen trägt.

(42) Der Elefant, der hoch ist wie der Gipfel eines mächtigen Berges und spielend Bäume entwurzelt, läßt sich, wenn ihn der Wahn ergreift ein Weibchen[3] zu berühren, an einen Pfosten ketten.

(43) Die Lichtmotte, deren Augen gefesselt werden durch den milden Schein einer Lampe, stürzt sich flugs hinein[4] und findet so sicher den Tod.

(44) Der Fisch aber, der sich doch dem Bereich unserer Augen entzieht und in tiefem Wasser umherschwimmt, kostet zu seinem Verderben das Eisen[5], an dem der Köder hängt.

---

[1] Vers 41—42 und 44—45 übersetzt von BÖHTLINGK, Indische Sprüche 6485, 2108, 2917, 2080; die Übersetzung des ganzen Stücks bei FORMICHI, Giornale della Società Asiatica Italiana XII (1899), 214.

[2] Gazellen wurden mit Gesang angelockt: Rām. II, 12, 77. Saundarananda VIII, 15. Kādambarī (Bombay 1879) 32, 8. Subhāṣitāvali 3369. Hem. Par. III, 194. IX, 39. Kathākośa S. 66. Prabandhacintāmaṇi S. 200. Siehe sonst PISCHEL, Vedische Studien II, 319 und PAVOLINI, Le gazzelle e la musica, Giornale Società Asiatica Italiana XIII, 101—104. Auch wilde (brünstige) Elefanten wurden mit Musik gezähmt und gefangen: Jātaka VI, 255, 30. 262, 12. Kādambarī 10, 9 (dazu PETERSON). Kathāsaritsāgara XI, 4.

[3] Elefanten durch Weibchen angelockt und gefangen: PISCHEL, Vedische Studien II, 122f., 318. Indische Sprüche 1060. Darpadalana V, 25.

[4] Die sich ins Feuer stürzende Motte sehr häufig; vgl. z. B. OTTO WALTER, Übereinstimmungen in Gedanken, Vergleichen und Wendungen bei den indischen Kunstdichtern, Leipzig 1905, S. 16, 27.

[5] Vgl. Indische Sprüche 4525. Garuḍapurāṇasāroddhāra (ed. Bombay 1912) XVI, 51: *māṃsalubdho yathā matsyo lohaśaṅkuṃ na paśyati | sukhe lubdhas tathā dehī Yamabādhāṃ na paśyati* ||

(45) Die Biene, lüstern nach dem Geruch und dürstend nach dem Genuß des Brunstsaftes eines Elefanten, begibt sich zwischen seine beständig zusammenschlagenden Ohren, wo es doch gefährlich ist sich zu ergehen.[1]

Ich glaube noch zeigen zu müssen, daß die an ihren Begierden zugrunde gehenden Tiere als ein beliebtes, vielfach variiertes Thema in der indischen Literatur oft wiederkehren.

Eine bloße Aufzählung der fünf Tiere finden wir in einem Versfragment[2], das Nīlakaṇṭha zu Mhbh. v, 42, 13 zitiert:

kuraṅgamātaṅgapataṃgabhṛṅgamīnā hatāḥ pañcabhir eva pañca,

,die Gazelle, der Elefant, die Motte, die Biene und der Fisch, diese fünf werden durch die fünf (Sinne) vernichtet.' Nahe steht eine Āryāstrophe, die Pavolini aus einer anonymen Anthologie ans Licht gezogen hat:[3]

mātaṅgamatsyamadhukarapataṃgasāraṅgakādayo nihatāḥ |
ekaikendriyavaśagāḥ kiṃ punar akhilendriyāsaktāḥ ||

,der Elefant, der Fisch, die Biene, die Motte, die Gazelle usw., die in der Gewalt je eines Sinnes stehen, werden vernichtet; wie soll es erst mit denen werden, die allen Sinnen anhängen?'

Ganz in der Weise, wie Kāmandaki im Nītisāra, schildert Hemacandra im Yogaśāstra iv, 28—32 den Untergang der fünf Tiere, die ihren Begierden fröhnen (Reihenfolge: Elefant, Fisch, Biene, Motte, Gazelle). Eine Übersetzung der Verse findet man in der ZDMG. 28, 248. Dasselbe Thema behandelt Amitagati in seinem Subhāṣitasaṃdoha v, 1—5 (ZDMG. 59, 293 f.). In der Anordnung des Stoffes stimmt er mit Hemacandra überein, in Einzelheiten aber

[1] Vgl. Indische Sprüche 325, 2061, 2759, 4749, 5766, 5888. Subhāṣitāvali 731.

[2] Der Verfasser ist mir unbekannt; auch K. Trimbak Telang, dem ich das Zitat verdanke, kennt ihn nicht (Sacred Books of the East viii, 155). Übrigens lautet die zweite Hälfte des Verses nach Harṣakīrti zu Sindūraprakara 72: *ekaḥ pramādī sa kathaṃ na badhyate yaḥ sevate pañcabhir eva pañca* (Studi italiani di filologia Indo-iranica ii, 42).

[3] Studi italiani etc., ii, 43. Śukranītisāra iii, 17: *eṇo gajaḥ pataṃgaś ca bhṛṅgo mīnaś tu pañcamaḥ | śabdasparśarūpagandharasair ete hatāḥ khalu ||*

weicht er ab. So läßt er die Biene als Wohnung einen Taglotus (eine am Tage blühende Lotusblume) aufsuchen. Wenn sich die Blüte am Abend schließt, so wird die Biene gefangen[1]. Dieselbe Abweichung vom üblichen Schema in einer Strophe des Kṣemendra (Caturvargasaṃgraha II, 19), wo außer der Biene noch die Motte, die Gazelle und der Elefant auftreten, während der Fisch ausgelassen ist:

sāsvāde navasaurabhe madhulihāṃ padmodare bandhanaṃ
dīpe rūparatāḥ prayānti satatāpātāt pataṃgāḥ kṣayam |
gītenaiva mṛgāḥ patanti kariṇīsparśena nītā gajās
tasmād indriyasaktir eva sahasā puṃsāṃ vipaddūtikā ||

‚In einer wohlschmeckenden, frisch riechenden Taglotusblüte werden die Bienen gefangen; die Motten stürzen sich beständig in eine Lampe, an ihrem Glanze sich erfreuend, und gehen so zugrunde; durch den bloßen Gesang fallen die Gazellen; durch die Berührung eines Weibchens werden die Elefanten fortgeführt: deshalb ist schon das Hängen an der Sinnenwelt für die Menschen unerwartet eine Unglücksbotin.‘

Nur drei Tiere erscheinen im Buddhacarita des Aśvaghoṣa (XI, 35):

gītair hriyante hi mṛgā vadhāya
rūpārtham agnau śalabhāḥ patanti |
matsyo giraty āyasam āmiṣārthī[2]
tasmād anarthaṃ viṣayāḥ phalanti ||

‚Durch Musik werden die Gazellen in den Tod getrieben, um des Glanzes willen fliegen die Motten in das Feuer,

der Fisch verschlingt das Eisen nach der Lockspeise gierig; daher bringen die Objekte der Sinnlichkeit nur Unheil als Frucht.‘[3]

---

[1] Poetisch ausgedrückt: der Mond, der nach dem Untergang der Sonne die Herrschaft antritt, macht die Biene zur Gefangenen; Subhāṣitāvali 734, 753; vgl. Indische Sprüche 4382. (Śukranītisāra I, 106: *dvirepho gandhalobhena kamale yāti bandhanam.*)

[2] Lies: *matsyā giranty āyasam āmiṣārtham?*

[3] Die Übersetzung nach E. WINDISCH, Māra und Buddha S. 286. Verfehlt ist BEALS Wiedergabe der chinesischen Übersetzung (Sacred Books of the East XIX,

Bhartṛhari endlich hält in einem berühmten Verse (*ajānan dāhārtim* Ind. Spr. 100) nur das Gebahren der Motte und des Fisches zur Warnung vor:[1]

In das Feuer fliegt die Motte,
Weiß nicht, daß sie drin verbrennt;
Fischlein schluckt den Angelhaken,
Weil es die Gefahr nicht kennt;

Aber wir, die wir das Unheil
Irdscher Lüste doch erkannt,
Fröhnen ihnen immer weiter, —
Wehe, welch ein Unverstand!

‚Der Weise sagt,' heißt es weiter im arabischen Texte, ‚daß bestimmte Eigenschaften durch das Übermaß ihrer Betätigung bekannte Könige getötet (zugrunde gerichtet) haben'. — Das Zuviel soll man immerdar meiden (*ati sarvatra varjayet* Ind. Spr. 136, 149, 7438 vgl. 135, 137).

Es folgt eine Anzahl von **Beispielen**. Wir haben es nunmehr mit **Eigennamen** zu tun und bewegen uns somit bei unserer Untersuchung auf festerem Boden als bisher. Wenn uns auch die Namen beim Araber meist in ziemlich entstellter Form entgegentreten, so ist es doch nicht schwer, die Quelle oder die Quellen aufzuzeigen, woraus die Namen geflossen sind.

---

125 f.): ‚Like the stag that covets the power of speech and dies, or the winged bird that covets sensual pleasure (the net), or the fish that covets the baited hook, such are the calamities that lust brings'; und ebenso natürlich auch die Übersetzung ins Deutsche von Th. Schultze: ‚Dem Hirsche gleich, der, nach der Macht der Stimme verlangend, stirbt — dem Vogel, den ins Netz lockt sinnliche Gier' usw. Wenn man aber Beals Anmerkungen vergleicht und erfährt, daß gewisse chinesische Symbole vieldeutig sind, so erkennt man leicht, daß sich Dharmarakṣas chinesische Übersetzung eng an das Sanskritoriginal anschließt und ganz richtig ist. Alles kommt in Ordnung, wenn man ‚music' für ‚power of speech' und ‚follows after form-covetousness' für ‚covets sensual pleasure' einsetzt (form = Skr. *rūpa*; von einem **Netz** ist keine Rede). Unter dem ‚winged bird' ist offenbar eine **Motte** zu verstehen.

[1] Die Übersetzung des Spruches nach Leopold von Schröder, Mangoblüten, Stuttgart 1892, S. 48.

Ich bemerke noch, daß solche Aufzählungen, wie wir sie hier und noch an einer später folgenden Stelle beim Araber finden, in der indischen Literatur sehr beliebt sind. Wir treffen ähnliche Aufzählungen im Epos[1] und in den Romanen (vgl. die Zitate in GRAYS Übersetzung der Vāsavadattā S. 130); ferner z. B. im Tantrākhyāyika ed. HERTEL, S. 137, 144 f., im Saundarananda VII, 25—45 (eine Liste von ‚Göttern, Königen und alten Weisen', die in die Gewalt der Weiber gerieten), VIII, 44 f., XI, 42 ff., im Buddhacarita IV, 16—20, 72—80 usw. Namentlich sei auf zwei Gedichte hingewiesen, die ausschließlich der Aufzählung von berühmten Beispielen zur Belehrung und Ermahnung gewidmet sind: auf die Cārucaryā des Kṣemendra und das Upadeśaśatakam des Gumāni.

Die indischen Formen der vom Araber überlieferten Eigennamen versuchen wir zunächst aus dem Nītisāra zu gewinnen. Kāmandaki handelt im Nītisāra I, 50 ff. kurz — später ausführlicher — von den Hauptlastern oder Hauptleidenschaften des Königs, von den Lastern, die ‚aus der Begierde entstehen' (*kāmaja*), d. h. von dem Hang zu den Weibern, zur Jagd, zum Spiel und zum Trunk: *strīvyasana, mṛgayāvyasana, dyūtavyasana, pānavyasana*[2]. Schon der bloße Name ‚Weib' erfreut des Menschen Herz; wieviel mehr noch der Anblick eines Weibes. Selbst eines Weisen Herz versetzt ein Weib in Leidenschaft. Selbst ‚Große', d. h. solche, die ihre Sinne besiegt haben, werden von den Weibern zugrunde gerichtet (s. Ind. Spr. 3606, 4900, 4685). Kāmandaki fährt fort (I, 54 = 56 ed. Triv.; Ind. Spr. 4932):

mṛgayākṣās tathā pānaṃ garhitāni mahībhujām |
dṛṣṭās tebhyo 'pi vipadaḥ Pāṇḍu-Naiṣadha-Vṛṣṇiṣu ||

[1] Freigebige werden aufgezählt Mhbh. XII, 234. XIII, 137. Beispiele für das Wirken des Schicksals und der Mannestat (*puruṣakāra*) XIII, 6. Berühmte Könige, die Kühe schenkten XIII, 76; die sich des Fleischgenusses enthielten XIII, 115. Vgl. noch den Abschnitt Ṣoḍaśarājakīya VII, 55—71 (XII, 29).

[2] Zu den *vyasana* des Königs vergleiche man z. B. Manu VII, 45—53, namentlich 50; Nītisāra XIV (XV ed. Triv.). Siehe auch HERTELS Übersetzung des Tantrākhyāyika (1909) I, S. 144.

‚Jagd, Würfelspiel und Trunk sind bei Königen tadelnswert; auch aus diesen (Lastern) geht Unglück hervor: das sieht man am Pāṇḍu, dem Naiṣadha und den Vṛṣṇis‘.

Hier haben wir offenbar die drei ersten Könige[1], die der Araber nennt, vor uns. Im Einzelnen wäre über die Namen Folgendes zu bemerken:

1. Auf der Jagd starb der König Qiḏh = Skr. Pāṇḍu[2]. Dasselbe Beispiel Cārucaryā 28, wo Pāṇḍu als *mṛgayārasika* ‚der Jagd leidenschaftlich ergeben‘ bezeichnet wird. Ebenso heißt Pāṇḍu *mṛgayāvyasanin* Kathās. 21, 22; vgl. 27, 148. 94, 43.

2. Durch übermäßige Geilheit starb der König Siḇ (Sīb, Saib). In der Vorlage des Arabers könnte der Name eines Königs gestanden haben, der den Weibern, dem *strīvyasana*, allzusehr ergeben war. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich. Eher darf man vermuten, daß ‚Geilheit‘ falsche Lesart[3] für ‚Hazardspiel‘ ist. Dem Namen Siḇ entspricht im Sanskrit: Naiṣadha, d. h. Nala. Das Beispiel kehrt im Nītisāra XIV, 50 wieder.

3. Durch übermäßige Trunkenheit starb der König Ḥ'zq. Bei Kāmandaki steht Vṛṣṇi (*Vṛṣṇayaḥ*, Name eines Stammes; auch *Andhakavṛṣṇayaḥ* oder *Yādavāḥ* genannt). Dieses Beispiel kommt ebenfalls im Nītisāra noch einmal vor (XIV, 62) und ist auch sonst nicht selten: Buddhacarita XI, 31, Cārucaryā 11 = Śarṅgadharapaddhati 1507, Upadeśaśataka 58. Siehe sonst H. Lüders, ZDMG. 58, 692f.

Die arabischen Namensformen entfernen sich zum Teil sehr weit von den Formen, die wir als die indischen Originale voraussetzen zu müssen glauben. Aber man bedenke, wie verdreht und verstümmelt die indischen Namen z. B. im Barlaam und Joasaph erscheinen. Außerdem können wir bei Namen, von denen verschiedene, ganz gewöhnliche Synonyma im Sanskrit existieren, nie genau

[1] Den Ausdruck ‚Könige‘ behalte ich bei, wenn auch die Namen streng genommen nicht immer Könige bezeichnen. Über die Taten oder Untaten, an denen die Könige zugrunde gingen, kann ich nichts näheres mitteilen. Das würde mich zu weit führen. Auskunft geben die Kommentare zum Nītisāra.

[2] قيدة = فندة. (Brockelmann.)

[3] Man lese القمار statt العهار (Brockelmann).

wissen, welche Namensform in der Vorlage des Arabers gestanden hat. Hieß in dieser Vorlage z. B. der König, der durchs Spiel ins Unglück geriet, ‚der Naiṣadha' wie Nītisāra I, 54 oder ‚Nala' wie XIV, 50? Und noch eins. Es wäre möglich, wenn auch wenig wahrscheinlich, daß in der Vorlage andere Beispiele gegeben worden sind als die, die im Nītisāra I, 54 vorliegen. Um solche Beispiele zu finden, haben wir es nicht einmal nötig, das indische Epos zu durchstöbern: Kāmandaki selbst gibt uns weitere Beispiele an die Hand. In dem Kapitel, wo er ausführlich von den *vyasana* handelt (*saptavyasanavargaprakaraṇam*), nennt er unter denen, die durchs Spiel ins Unglück gerieten, außer Nala noch Dharmarāja (= Yudhiṣṭhira; vgl. Upadeśaśataka 14). Rukmin (vgl. Upad. 13; Cārucaryā 54) und Dantavaktra; und unter denen, die an den Folgen des Trunkes zu leiden hatten, nennt er außer den Andhakavṛṣṇis noch den Śukra, der in der Trunkenheit seinen Schüler Kaca verzehrte (Nītisāra XIV, 49ff., 62f.).

Von den Königsnamen, die der Araber überliefert, sind noch sechs zu identifizieren. Wir gewinnen die entsprechenden indischen Namen ebenfalls aus dem Nītisāra (I, 55—57 = Ind. Spr. 1638, 2739, 2740). Kāmandaki zählt an dieser Stelle die sechs ‚inneren' Feinde des Menschen[1] auf und gibt dann die Namen von sechs ‚Königen', die ins Unglück gerieten oder den Untergang fanden, weil sie sich einem von jenen sechs Feinden ergeben hatten. Die Stelle lautet:

‚Begierde, Zorn, Habsucht, Freude, Stolz und Dünkel: dieser Gruppe von Sechsen entsage der König; hat er diese aufgegeben, so ist er glücklich.

Folgende fanden den Tod (gerieten ins Unglück), weil sie sich den sechs Feinden des Menschen hingegeben hatten: durch die Begierde der König Dāṇḍakya, und durch den Zorn Janamejaya; durch die Habsucht aber der königliche Weise Aila, durch die Freude der Unhold Vātāpi; der Riese Paulastya durch den Stolz, der König Dambhodbhava durch den Dünkel.'

---

[1] Vgl. Raghuv. 17, 45; Kathās. 34, 191. Zum *ariṣaḍvarga* oder *śatruṣaḍvarga* vgl. OTTO WALTER, Übereinstimmungen usw., Leipzig 1905, S. 18.

Ich stelle jetzt die Angaben des Arabers und des Inders einander gegenüber.

4. Durch starke **Begierde** (Skr. *kāma,* Begierde, Lust, Liebe) starb der König Mhriq; Skr. Dāṇḍakya, auch Daṇḍa(ka) oder Daṇḍakin genannt. Erscheint als Beispiel auch im Kāmasūtra, Bombay 1891, S. 24. Siehe sonst LÜDERS, ZDMG. 58, 691, Anm. 1; JACOBI in den Berliner Sitzungsberichten 1911, S. 962, 970.

5. Durch **Zorn** (Skr. *krodha*) starb der König ʾḫrsḫi = Skr. Janamejaya. Vgl. Cārucaryā 12 (?).

6. Durch **Gier** (Skr. *lobha,* Habsucht) starb Wāʾil; Skr. Aila, d. h. Purūravas. Ein ziemlich häufiges Beispiel: Buddhacarita XI, 15 (in der chinesischen Übersetzung 846 ist Yen-lo = Aila, nicht = Yama, wie BEAL vermutet). Vāsavadattā S. 273 ed. Hall. Harṣacarita S. 97 ed. Bombay 1892. Mārkaṇḍeyapurāṇa 27, 15. Vgl. auch Kāmasūtra S. 3, 1.

7. Durch **Freude** (*harṣa*; ‚Schadenfreude', BÖHTLINGK, Indische Sprüche 2739) starb Wāṭbāt = Skr. Vātāpi.

8. Durch **Aufregung** starb Bḻiṣ (Baulīs?) = Paulastya, d. h. Rāvaṇa. ‚Aufregung' ist eine mindestens ungenaue Übersetzung von Skr. *māna,* ‚Stolz, Hochmut'. Vgl. Ind. Spr. 149 *atigarveṇa Rāvaṇaḥ* ‚durch übergroßen Hochmut (kam) Rāvaṇa (zu Fall)'.

9. Durch **Schlaffheit** starb Zmirbhr = Skr. Dambhodbhava. ‚Schlaffheit' kann nicht richtig sein; im Sanskrit steht *mada,* d. h. ‚Dünkel, Übermut', nach der Jayamaṅgalā zu Nītisāra I, 57 ed. Triv. s. v. a. *śauryādinimitto*[1] *darpaḥ,* ‚Stolz, der Heldenmut usw. als Ursache hat'. Ich finde die Schlaffheit, Skr. *ālasya,* nur unter den Lastern eines **Ministers** aufgezählt (Nītisāra XIII, 62), nirgends unter den sechs inneren Feinden eines Menschen.[2] Wenn also wirklich,

---

[1] Kṣemendra erzählt die Geschichte von dem übermütigen König Dambhodbhava, der von Nara gedemütigt würde, in dem 5. Kapitel seines Darpadalana, das den Namen Śauryavicāra führt.

[2] In einer Anmerkung möge noch darauf hingewiesen werden, daß die Reihe der inneren Feinde, der *ariṣaḍvarga* (*kāma, krodha, lobha, harṣa, māna, mada*) nicht ganz feststeht. Feststehend sind eigentlich nur *kāma, krodha* und *lobha,* die Begier, der Zorn und die Habsucht, jene Dreiheit, von der es in der Bhagavadgītā heißt, daß sie das dreifache Tor zur Hölle bildet (Indische Sprüche 2645). Sonst finden

woran doch kaum gezweifelt werden kann, arab. Zmịrbhr = skr. Dambhodbhava ist, so muß in der Vorlage des Arabers ein Wort gestanden haben, das ‚Dünkel, Übermut' bedeutet.

Was die sechs letzten arabischen Namensformen betrifft, so gilt von ihnen dasselbe, was ich über die drei ersten bemerkt habe. Insonderheit muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in der Vorlage des Arabers andere Namen gestanden haben als die, die wir im Nītisāra vor uns haben. Und da kommen zwei Quellen in Betracht, die ich bisher noch gar nicht genannt habe: das Kauṭilya-śāstra I, 6, S. 11 und das Mārkaṇḍeyapurāṇa 27, 13—15.

Kauṭilya gibt je zwei Beispiele für solche, die an *kāma* usw. zugrunde gegangen sind. Die an erster Stelle stehenden Beispiele sind mit denen identisch, die Kāmandaki überliefert: Dāṇḍakya usw. An zweiter Stelle stehen die folgenden Beispiele: für *kāma* Karāla Vaideha, für *kopa* (= *krodha* im Nītisāra) Tālajaṅgha, für *lobha* Ajabindu Sauvīra, für *māna* Duryodhana, für *mada* Haihaya Arjuna, für *harṣa* die Vṛṣṇis[1].

Im Mārkaṇḍeya werden zunächst die sechs Feinde in folgendem Verse aufgeführt:

kāmaḥ krodhaś ca lobhaś ca mado mānas tathaiva ca |
harṣaś ca śatravo hy ete vināśāya mahībhṛtām[2] ||

und dann werden als Beispiele gegeben: für *kāma* Pāṇḍu[3], für

---

sich allerhand Varianten; namentlich werden an Stelle von *māna* und *harṣa* auch aufgeführt: *moha* (Verwirrung, Verblendung) und *mātsarya* (Neid, Mißgunst). Man sehe die Ausleger zu Daśak. (ed. Bombay 1898) 196, 13; Bhaṭṭikāvya I, 2; Kirāt. II, 41; ferner GOLDSTÜCKERS Dictionary unter dem Worte *ari* S. 278, b, 40, TAWNEYS Übersetzung des Kathāsaritsāgara I, S. 159 und die Varianten zu Indische Sprüche 1638.

[1] Zu diesem Namen vgl. JACOBI BSB. 1911, S. 969 ff.; zu Karāla Vaideha auch Buddhac. IV, 80, zu Duryodhana auch Indische Sprüche 136, zu Haihaya Arjuna auch die Stellen aus Subandhu und Bāṇa bei W. CARTELLIERI, WZKM. I, 127, 131.

[2] Nicht richtig übersetzt PARGITER: Desire, and anger, and covetousness, intoxication and pride, joy also, and enemies — these in truth *tend* to destroy kings. Der Autor will sagen: Begierde usw., das sind die Feinde, die den Königen zum Verderben gereichen.

[3] Vgl. Saundarananda VII, 45. Buddhacarita IV, 79. Harṣacarita 100, 1 (WZKM. I, 131 f.).

krodha Anuhrāda[1], für *lobha* Aila (also dasselbe Beispiel wie im Nītisāra), für *mada* Vena, für *māna* Bali (Vala?), für *harṣa* Puraṃjaya.

Zu den folgenden Sprüchen des Arabers (die Untertanen sehnen sich nach dem gerechten König wie nach dem Regen; sie haben von einem gerechten König mehr Nutzen als vom Regen) kann ich keine genauen Parallelen nachweisen. Immerhin mag auf Ind. Spr. 1692 verwiesen werden: ,Wenn der glückliche Fall eintritt, daß der Regengott zu rechter Zeit den Regen sendet und der König Gerechtigkeit übt, dann geschieht die Erhaltung der Untertanen ohne Mühe' sowie auf den Vergleich des Königs mit dem Regengott Ind. Spr. 875 *rājā parjanyavat* und 3990 ,ein König ist wie der Regengott die Stütze der Geschöpfe' = Nītisāra i, 13 ed. Triv.[2]

Wenn es nun aber beim Araber weiter heißt, daß der König die Wandlungen seines Verfahrens[3] der Natur von acht Dingen angleichen soll, so ist das eine Forderung, die in derselben oder in einer ähnlichen Form — z. B. in der Aufstellung von Vorbildern für den König — in der indischen Literatur mehr als einmal entgegentritt. Indem ich vorausschicke, daß die acht ,Dinge' des Arabers streng genommen Namen von Göttern[4] sind, führe ich die folgenden Parallelen an:

Im Mahābhārata xii, 68, 41ff. ist von fünf Formen (*rūpa*) des Königs die Rede. Der König ist, je nach Gelegenheit[5], Agni (Feuer), Āditya (Sonne), Mṛtyu (Tod), Vaiśravaṇa (Gott des Reichtums) oder Yama (Todesgott und zugleich Gott der Gerechtigkeit, Dharmarāja). Das wird näher ausgeführt. Nach Rāmāyaṇa iii, 40, 12f. haben die Könige ebenfalls fünf Formen (,Naturen'; Böhtlingk, Ind. Spr. 3863),

[1] In Dutts Übersetzung des Mārkaṇḍeyapurāṇa finde ich die Variante Anirudd(h)a.

[2] Der Vers *parjanya iva bhūtānām* fehlt in der ed. Calc. Ich bemerke, daß er ausdrücklich als im Nītisāra vorkommend zitiert wird von Merutuṅga im Prabandhacintāmaṇi S. 225f.

[3] Im Original dürfte *vṛtta* (*rājavṛtta*) gestanden haben.

[4] Regen ist: Indra; Sonne: Āditya; Mond: Soma; Wind: Vāyu; Feuer: Agni Erde: Pṛthivī; Wasser: Varuṇa (fraglich); Tod: Yama.

[5] Vgl. Jacobi, Mahābhārata (Bonn 1903), S. 132.

nämlich die des Agni, Indra, Soma, Yama und des Varuṇa. Vom Agni haben sie die Hitze, d. h. Strenge, vom Indra den Mut, vom Soma das *saumyam* (Milde; Mitleid, Komm.), vom Yama die Züchtigung (der Bösen), vom Varuṇa die Klarheit (Reinheit). Und ähnlich heißt es im Mārkaṇḍeyapurāṇa 27, 21 ff., daß der König fünf Formen annehmen soll: die des Śakra (Indra), Arka (Sonne), Yama, Soma, Vāyu. In welchem Sinne das gemeint ist, wird in einer Reihe von Versen gezeigt.[1]

Sieben Eigenschaften[2] des Königs werden aufgeführt im Mahābhārata XII, 139, 104 ff. Der König ist Mutter, Vater, Lehrer, Schützer, Feuer, Vaiśravaṇa, Yama. Die ganze Stelle findet man übersetzt in BENFEYS Pantschatantra I, 569 f. Die Siebenzahl haben wir auch im Rāmāyaṇa ed. GORRESIO II, 122, 17 ff., wo dem König zur Nachahmung empfohlen werden: Śakra (Indra), Sonne, Wind, Yama, Varuṇa, der Mond und die Erde.

Ehe ich weitergehe, will ich hinweisen auf Stellen wie Raghuv. IX, 6, wo es heißt, daß König Daśaratha den Yama, Kubera, Varuṇa und Sūrya nachgeahmt habe (vgl. 24, wo Indra statt Sūrya; beachte auch XVII, 81); oder auf Rām. I, 1, 17 ff., wo Rāma wegen seiner hervorragenden Eigenschaften mit dem Meere, dem Himālaya, dem Viṣṇu, dem Soma usw. verglichen wird.

Die Achtzahl endlich finden wir im Gesetzbuch des Manu. Zunächst V, 96, wo der König eine Inkarnation der acht Welthüter genannt wird, d. i. des Soma, Agni, Sūrya, Vāyu, Indra, Kubera, Varuṇa und Yama. Dann wieder VII, 3 ff., wo erzählt wird, wie der Schöpfer, um einen König zu erschaffen, Teilchen von diesen acht Göttern nahm. Die Stelle aber, die der Vorlage des Arabers am nächsten steht, ist IX, 303—311. Hier wird vom König gefordert,

---

[1] Vgl. BÖHTLINGK, Indische Sprüche 5162, 4845, 5136, 4168, 4836. Bemerkenswert ist im Mārkaṇḍeyapurāṇa auch die Stelle 27, 17 ff., wo gesagt wird, daß der König von gewissen Tieren, von der Krähe, vom Kuckuck, von der Biene usw. lernen soll. Es vergleicht sich die Stelle im Vṛddhacāṇakya, die O. KRESSLER in seiner Schrift ‚Stimmen indischer Lebensklugheit' (Leipzig 1907) S. 21 f. ausgehoben und besprochen hat. Vgl. auch Indische Sprüche 4378.

[2] Skr. *guṇa* ‚Attribut' übersetzt JACOBI, Mahābhārata S. 139.

daß er das ‚glanzvolle Benehmen' (*tejovṛtta*) des Indra, Sūrya, Vāyu, Yama, Varuṇa, Soma, Agni und der Erde (*pṛthivī*) nachahmen, daß er es ihnen gleichtun soll. Wie man sieht, sind es wieder die acht Welthüter, die hier auftreten; mit einer Ausnahme: an die Stelle des Kubera, des Gottes des Reichtums, ist die Erde getreten, die uns bereits im Rāmāyaṇa (II, 122, 24 Gorr.) vorgekommen ist. Dementsprechend heißt es beim Araber, daß der König die ‚Wandlungen seines Verfahrens' der Natur von acht Dingen angleichen soll, der Natur des Regens, der Sonne, des Mondes, des Windes, des Feuers, der Erde, des Wassers und des Todes.

Auch in der Begründung dieser Forderung, — in der näheren Ausführung darüber, worin die ‚Ähnlichkeit' des Königs mit dem Regen usw. besteht oder bestehen soll, — stimmt der Araber in allen wesentlichen Punkten mit Manu IX, 304 ff. überein; ebenso mit mehreren von mir bereits zitierten Parallelstellen, so namentlich mit Rām. II, 122, 18 ff. in Gorresios Text und mit Mārk. Purāṇa 27, 22 ff. Fast alle Verse, die in Betracht kommen, hat Böhtlingk in seine große Sammlung der indischen Sprüche aufgenommen und übersetzt.[1] Ich sehe daher von einer genaueren Vergleichung des arabischen Textes mit den indischen Texten ab. Hervorheben will ich nur, daß die Darstellung des Arabers an manchen Stellen viel ausführlicher ist, als die der genannten indischen Quellen.[2] Und dann noch eine Bemerkung über den Schlußsatz des Arabers: (Der König soll sein) ‚wie das Wasser in seiner Milde für den, der ihn milde behandelt, und seiner Zerstörung und Entwurzelung der großen Bäume[3] für den, der ihn bekriegt'. Ich habe bisher stillschweigend angenommen, daß ‚Wasser' beim Araber dem Varuṇa in den indischen Texten,

---

[1] Es sind die Nummern: 2228, 5162, 6047 (Indra); 743 und 4845 (Sonne); 4273 und 4836 (Wind); 5136 (Todesgott); 5983 f. (Varuṇa); 3962 und 4168 (Mond); 4225 (Feuergott); 4185 und 5147 (Erde).

[2] Wenn der Araber vom König sagt, er solle der Erde unter anderem im ‚Ertragen' ähnlich sein, so vergleicht sich damit Rām. I, 1, 18, wo Rāma *kṣamayā pṛthivīsamaḥ* genannt wird.

[3] Großer Baum = Skr. *mahādruma, mahāvṛkṣa*. Entwurzelung — auf Feinde bezogen: Ausrottung, Vernichtung — ist Skr. *unmūlana, samunmūlana, nirmūlana*.

namentlich in Manus Gesetzbuch, entspricht. Aber was der Araber vom Wasser sagt, will wenig passen zu Manu IX, 308: ‚Wie Varuṇa (die Sünder) in seinen Schlingen[1] gefangen hält, so soll der König die Bösen im Zaume halten'; womit man Raghuv. IX, 6 vergleiche, wo gesagt wird, daß Daśaratha den Varuṇa nachahmte insofern, als er die Bösen bändigte (*niyamanād asatām*). Es kommt hinzu, daß Varuṇa wohl der Gott des Meeres, der Herr der Gewässer (*appati*) ist, aber nur selten in der Bedeutung ‚Wasser' gebraucht wird.[2] Alles drängt zu der Vermutung, daß in der Vorlage des Arabers nicht Varuṇa, sondern ein Wort für ‚Wasser', etwa *salila*, gestanden hat.

Zu dem folgenden Spruch des Arabers: ‚Der König schützt manchmal schlechte Menschen, weil er sie braucht, wie die Schlangen Schutz suchen beim Sandelbaum' usw. bemerke ich nur, daß die Schlangen auf den Sandelranken und Sandelbäumen ein stehendes Inventarstück der indischen Autoren sind.[3] Mithin ist auch dieser Spruch, für den ich allerdings kein Vorbild nachzuweisen vermag, sicher indischen Ursprungs.

‚Bei aller Freundlichkeit zeige dich streng'; mit diesen Worten beginnt der folgende Spruch. In der indischen Spruchliteratur und sonst wird die Forderung, daß der König zugleich milde (*mṛdu*) und streng (*tīkṣṇa, dāruṇa, ugra*) sein soll, oft ausgesprochen; *tīkṣṇaś caiva mṛduś ca syāt* sagt Manu VII, 140. ‚Vor einem Strengen scheuen sich die Menschen; der Milde wird immerdar gedemütigt; daran denke, o König, und sei weder streng noch mild' heißt es in einem Zitat bei den Kommentatoren zu Raghuv. 17, 47. Sonst vgl. Kirāt. 2, 38; Mahābhārata, Śāntiparvan, adhy. 56 und die Sprüche, die A. BLAU im Index zu BÖHTLINGKS Indischen Sprüchen, S. 57[b] zusammengestellt hat.

---

[1] Die Schlingen oder Fesseln des Varuṇa werden oft erwähnt. Manu IX, 245 heißt Varuṇa *īśo daṇḍasya*, der Herr der Strafe.

[2] Einige Lexikographen, wie z. B. Maheśvara, erklären allerdings *varuṇa* mit ‚Wasser'.

[3] J. J. MEYER in seiner Übersetzung der Samayamātṛkā des Kṣemendra, S. 11, Anm. 3. Vgl. Śāk. 177 BÖHTLINGK = 172 CAPPELLER. Daśak. (1898) S. 50, 4. Indische Sprüche 978, 2240, 2250, 4929, 7607. Paddhati 993, 997 usw.

Mit dem folgenden Spruch: ‚Stelle jeder Klasse deiner Feinde ihnen ähnliche von deinen Truppen gegenüber' läßt sich wohl Ind. Spr. 7274 vergleichen: ‚Ein Feind ist nimmer zu besiegen, es sei denn durch jemand seinesgleichen' (*svajātīya*) oder Nītisāra viii, 66 ff. = Ind. Spr. 5895, 6212, 4666. Von besonderem Interesse aber ist, was der Araber hinzufügt: ‚denn sie sind wie das Wasser im Ohre, das man nur durch linderes Wasser, das von derselben Art, herausbekommen kann'. In der Literatur ist mir ein ähnlicher Vergleich nur einmal begegnet: Ind. Spr. 2878 ‚Ein Vorzüglicher, mag er auch schwer zu finden sein, pflegt von einem seinesgleichen (*svajātīya*) gefunden zu werden; Wasser, das in die Ohrhöhle gekommen ist, wird durch Wasser abgezogen' —

karṇakoṭaragaṃ vāri vāriṇaivāvakṛṣyate.

Nach einer Auskunft, die Herr Prof. Jolly von einem indischen Gelehrten erhalten und mir gütigst mitgeteilt hat, ist dieser Vergleich aus dem indischen Brauch zu erklären, beim Baden durch Benetzen eines Fingers mit Wasser und Einführen des Fingers in die Ohren, den Eintritt von Wasser in die Ohren beim Untertauchen zu verhindern. ‚Auch wenn doch Wasser in ein Ohr eingedrungen ist, könne man es auf solche Weise wieder herausbekommen; andernfalls bildet sich häufig Eiter in den Ohren'.

Zu den zwei oder drei folgenden Sprüchen vermag ich keine genaueren Parallelen anzuführen. In dem Spruche aber: ‚Das Äußerste, was der beste Schütze leisten kann, ist, daß er mit seinem Pfeile einen Einzelnen tötet; aber der Schuß eines Klugen, Schlauen, tötet das ganze Heer' scheint mir deutlich ein berühmter indischer Spruch wiedergespiegelt zu sein, der im Kauṭilyaśāstra (S. 375), im Mahābhārata, im Tantrākhyāyika (iii, 123) und sonst vorkommt, und zwar mit verschiedenen Varianten (Ind. Spr. 1350, Anm.). Ich zitiere ihn nach der Fassung in der Paddhati des Śārṅgadhara Nr. 1355:

ekaṃ hanyān na vā hanyād iṣur mukto dhanuṣmatā |
buddhir buddhimatotsṛṣṭā hanti rāṣṭraṃ sarājakam ||

‚Der Pfeil, den der Bogenschütze abschießt, tötet vielleicht einen,

vielleicht aber auch keinen; des Verstandes Pfeil, den der Verständige schleudert, vernichtet das Reich samt dem König.'

In dem folgenden Spruch des Arabers wird der König verglichen mit dem ,Edelstein, der mit seinem Licht leuchtet, ohne daß das Wehen des Windes ihn auslöschen kann'. Ich vermute, daß im Original dieses Spruches der so häufige Ausdruck *maṇidīpa* oder *ratnadīpa*[1] gestanden hat: ,ein als Lampe dienender Edelstein; eine Lampe, in der ein leuchtender Edelstein die Stelle des brennenden Dochtes vertritt'. Man vergleiche namentlich Ind. Spr. 5402 ,Wem Heldenmut angeboren ist, der wird nimmer von Feinden geschlagen; auch der heftigste Wind vermag der Flamme einer durch ihre Edelsteine leuchtenden Lampe nichts anzuhaben' und 7232 ,Die Flamme eines *ratnadīpa* wird selbst von einem Sturmwinde nicht zum Verlöschen gebracht'.

In dem nächsten Spruch des Arabers wird gefordert, daß der energische König sein Reich verwalten soll, wie ein Gärtner seinen Garten pflegt. Dieser Vergleich des Königs mit einem Gärtner (*mālākāra*; eigentlich ,Kranzwinder') kommt in der indischen Literatur nicht selten vor. So in dem Spruch *utkhātān pratiropayan* des Bhartṛhari (Ind. Spr. 1171). Man vergleiche auch Manu VII, 110: ,Wie ein Jäter (*nirdātā*) das Unkraut ausreißt und das Korn in acht nimmt, so nehme ein König sein Reich in acht und vernichte die Feinde'. Siehe sonst BLAUS Index zu BÖHTLINGKS Indischen Sprüchen, S. 25[a], 28[a].

Der folgende kurze Abschnitt, der mit den Worten: ,Siehst du nicht' beginnt, ist wieder von besonderem Interesse. Wir haben es hier zum zweiten Male mit Eigennamen zu tun. Aber während wir die Namen, die uns früher begegneten, nicht mit absoluter Sicherheit identifizieren konnten, so sind im vorliegenden Falle keine Zweifel darüber möglich, welche Namen in der Vorlage des Arabers gestanden haben.

[1] Meghadūta 67 STENZLER. Śārṅgadharapaddhati 235, 897. Kalāvilāsa III, 45. Rājataraṃgiṇī III, 298. IV, 15. Kathāsaritsāgara 23, 62. 34, 48 usw.

Es handelt sich um die Namen von drei Königen, die den Nachstellungen ihrer Frauen erlagen.[1] Diese Namen werden — zugleich mit einigen anderen Namen, die der Araber nicht nennt — überliefert in zwei Lehrbüchern der Rājanīti: im Arthaśāstra des Kauṭilya, S. 41 und im Nītisāra des Kāmandaki VII, 51 ff.

1. Die Frau des Königs Bhršān ließ einen Mann auf seinem Lager schlafen, und als er nach seinem Lager begehrte, überfiel und tötete er ihn. Kauṭilya: *devīgṛhe līno bhrātā Bhadrasenaṃ jaghāna* ‚der im Gemach der Königin versteckte Bruder (des Königs) tötete den Bhadrasena'. Kāmandaki ed. Calc.:

devīgṛhagataṃ[2] *bhrātā Bhadrasenam amārayat.*

Von der Ermordung des Königs Bhadrasena durch seinen eigenen Bruder spricht auch Bāṇa im Harṣacarita ed. Bombay 1892, S. 223, 10 ff. Hier erfahren wir, daß Bhadrasena ein Kāliṅga (ein König der Kaliṅgas) war, und daß sein Bruder Vīrasena hieß.

2. Den König Bāsrāǧ tötete sie (seine Frau) mit einem vergifteten Fußring. Kauṭilya: *viṣadigdhena nūpureṇa Vairantyaṃ* (*devī jaghāna*) ‚mit einem vergifteten (wörtlich: mit Gift bestrichenen) Fußring tötete die Königin den Vairantya'. Kāmandaki ebenso; nur ist hier der Name des Königs nicht variantenlos überliefert; statt Vairantya erscheinen auch die Lesarten Vaiyantya, Vaivartya[3], Vairūpya, Vairājya[4]. Daß ich diese verschiedenen Lesarten anführe, geschieht mit Absicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in der Vorlage des Arabers die Namensform Vairājya gestanden hat.[5]

Diesen König treffen wir ebenfalls im Harṣacarita (224, 5 ff.): *yogaparāgavisaravarṣiṇā*[6] *maṇinūpureṇa vallabhā sapatnīruṣā Vai-*

---

[1] Zu diesen Namen vgl. JACOBI, BSB. 1911, S. 969.

[2] *devīgṛhaṃ gato* Nītisāra VII, 51 ed. Triv., *devīgṛhagato* Utpala zu Bṛhatsaṃhitā 78, 1; vgl. *devīgṛhe līno* bei Kauṭilya und *mahādevīgṛhagūḍhabhittibhāg bhrātā* im Harṣacarita (Harṣac. ed. Calc. 1876 S. 167, 13 *mahādevīdṛḍhabhaktibhāg bhūtvā bhrātā*). H. KERN verwirft Utpalas Lesung; Journal of the Royal Asiatic Society, n. s., VII, 117

[3] Utpala im Kommentar zu Bṛhatsaṃhitā 78, 1.

[4] Nītisāra VII, 53 ed. Triv., S. 100, Anmerkung; Harṣacarita ed. Calc. S. 168, 4.

[5] Bāsrāǧ = Bairāǧ (innerarabische Korruptel). — BROCKELMANN.

[6] *visara* ist Konjektur (s. die Übersetzung von COWELL und THOMAS, S. 194); im Text steht *virasa*. Der Ausdruck *yogaparāga* bedeutet soviel als *abhicāracūrṇa*

rantyaṃ Rantidevaṃ [jaghāna] ,A jealous queen killed Rantideva of Viranti[1] with a jewelled anklet emitting an infection of magic powder' (nach der Übersetzung von COWELL und THOMAS). Danach hieße der König eigentlich Rantideva. Allein auch diese Namensform ist nicht ganz sicher. Die ed. Calc. des Harṣacarita (1876) 168, 5 liest *Vairājyam Avantidevam*; und dieser Form Avantideva entspricht Avantirāja im Kommentar[2] zu Nītisāra VII, 53 ed. Triv. — FITZEDWARD HALL allerdings, der die uns hier beschäftigenden Königsnamen aus einer Handschrift des Harṣacarita zuerst mitgeteilt hat (Vorrede zur Ausgabe der Vāsavadattā S. 53), nennt den König Rantideva. Indessen wie unsicher die Überlieferung ist, erkennt man daraus, daß HALL auch den Namen der Königin (Raṅgavatī) in seiner Handschrift gefunden hat. Von diesem Namen aber vermag ich in den mir vorliegenden Ausgaben des Harṣacarita keine Spur zu entdecken.

3. Den König Druf tötete seine Frau mit einem Schermesser, das sie in ihren Locken versteckt hatte. Dieselbe Überlieferung im Kauṭilyaśāstra und im Nītisāra. Der König heißt hier Viḍūratha oder Vidūratha[3]. Das Wort, das der Araber mit ,Locke' wiedergibt, ist Skr. *veṇī* (Haarflechte, insbesondere das in einen einzigen Zopf zusammengeflochtene Haar der Weiber), und ,Schermesser' ist Skr. *śastra* (Messer, Dolch). Es ist übrigens nicht

---

yogacūrṇa ,Zauberpulver'; es dient unter anderem dazu, eine nicht willige Person gefügig zu machen: *vaśīkaraṇacūrṇa* Samayamātṛkā I, 19. Eine andere Verwendung des Zauberpulvers im Kathāsaritsāgara 41, 50.

[1] Nach Śaṃkara zu Harṣacarita 224, 6 wäre Vairantya von Vairantī (Name einer Stadt) abzuleiten.

[2] *sapatnībhir mithyābhiśastā vipattyopagṛhītā viṣadigdhabahihpārśvena nūpureṇa krīḍantī kilāhatyāvantirājaṃ Vairūpyaṃ devī jaghāna.*

[3] Da im arabischen Text (S. 194, 10) *wdruf*, d. h. ,und Druf' steht, so liegt es nahe, anzunehmen, daß dies aus *wwdruf* entstellt ist. Bei der großen Ähnlichkeit der Buchstaben *w, d, r,* die in Handschriften fortwährend verwechselt werden, ist es ohne weiteres erlaubt, *wwdwrf* herzustellen. Endlich können auch *f* und *t* leicht verwechselt werden. Somit gelangen wir zu der Form *Udwrt*, d. h. zu einer Namensform, die dem indischen Vidūratha viel näher steht, als die Form Druf oben im Text (BROCKELMANN).

unmöglich, daß in der Vorlage des Arabers *kṣura* ‚Schermesser' gestanden hat.

Die Ermordung des Königs Vidūratha wird auch von Bāṇa, Varāhamihira und Kṣemendra erwähnt. Bāṇa bezeichnet den König als einen Vṛṣṇi (Yādava) und überliefert auch den Namen der Königin: Bindumatī (Harṣacarita 224, 7). Varāhamihira beginnt den 78. adhyāya seiner Bṛhatsaṃhitā mit dem Verse:

śastreṇa veṇīvinigūhitena
Vidūrathaṃ svā mahiṣī jaghāna |
viṣapradigdhena ca nūpureṇa
devī viraktā kila Kāśirājam[1] ||

Der Vers wird, wie Böhtlingk u. d. W. *veṇi* angibt, von Kullūka zu Manu VII, 153 zitiert; und auch, wie mir scheint, in dem (noch ungedruckten) Kathākośa. Tawney nämlich gibt in seiner Übersetzung des Kathākośa S. 39 einen Vers wie folgt wieder:

His own queen killed Vidūratha with a weapon concealed in her braid,

And an alienated wife killed the king of Benares with an anklet dipped in poison.

Das liest sich ganz wie eine Übersetzung von Bṛhatsaṃhitā 78, 1.

Ich zitiere noch Kṣemendra, Cārucaryā 10 = Śārṅgadhara, Paddhati 1506 = Böhtlingk, Indische Sprüche 3201:

na kuryāt paradārecchāṃ viśvāsaṃ strīṣu varjayet |
hato Daśāsyaḥ Sītārthī[2] *hataḥ patnyā Vidūrathaḥ* ||

‚Eines Andern Weib soll man nicht begehren; den Frauen soll man

[1] Mit dem König von Kāśi (Bāṇa nennt ihn Mahāsena) haben wir hier nichts zu tun; dennoch möchte ich hinweisen auf das, was Kern in seiner Übersetzung der Bṛhatsaṃhitā bemerkt hat: ‚It may be noticed that Kāmandaki and our author [Varāhamihira] are at variance anent the story of the poisoned ankle-ring' (Journal of the Royal Asiatic Society, new series, VII, 117). Der König, der mit einem vergifteten Fußring getötet wurde, hieß nach Kāmandaki und auch, wie wir gesehen haben, nach Kauṭilya und Bāṇa: Vairantya (Vairājya); der König von Kāśi fand den Tod durch vergiftete Grütze.

[2] So die Paddhati; *Sītārthe* Cārucaryā; *Sītārthaṃ* ‚der Sītā wegen' Böhtlingk.

kein Vertrauen schenken: den Tod fand der Zehnmündige (Rāvaṇa), da er nach der Sītā begehrte; durch seine Gattin verlor Vidūratha das Leben.'

Zu dem letzten Spruch des Arabers: ,Der Feind kennt die Stellen der Vorsicht und die Zustände der Sicherheit des Königs' bemerke ich, daß unter den Stellen der Vorsicht usw. ohne Zweifel die Blößen oder schwachen, empfindlichen Stellen zu verstehen sind, die der König dem Feinde nicht zeigen soll. Die entsprechenden indischen Ausdrücke sind *chidra, randhra, vivara* (eigentlich ,Loch, Öffnung'), *antara* (das Innere), *marman* (schwache, leicht verwundbare Seite des Menschen). Einer, der die Blößen eines andern gewahrt oder kennt, heißt *chidradarśin, randhradṛś, marmajña, marmavid* usw.; einer, der danach ausschaut: *antaraprekṣin*; einer, der seine eigenen Blößen zeigt, heißt *chidrātman, vivaradarśaka.* Sonst vergleiche man zu dem Spruch des Arabers einen alten indischen Spruch, der im Mahābhārata, in Manus Gesetzbuch, im Kauṭilyaśāstra (S. 29) und sonst vorkommt, und der in Böhtlingks Übersetzung so lautet: ,Der Feind darf seine (des Fürsten) Blößen nicht kennen, dieser kenne aber des Feindes Blößen: wie eine Schildkröte verstecke er die Glieder und hüte seine offene Seite' (Ind. Spr. 3692; vgl. Spr. 1401, 2311, 3713).

Als das Ergebnis unserer Untersuchung kann angesehen werden: Die Weisheitssprüche des Šānāq stammen aus einem indischen Lehrbuch der Rājanīti, das wirklich oder angeblich von dem berühmten Cāṇakya verfaßt war. Mit dem Arthaśāstra des Kauṭilya alias Cāṇakya kann die Vorlage des Arabers freilich nicht identifiziert werden. Es ist aber, worauf zum Schluß noch hingewiesen sei, im tibetischen Tanjur ein Cāṇakyanītiśāstra, ein Nītiśāstra des Cāṇakya, erhalten (Huth, BSB. 1895, S. 275, 284; ZDMG. 49, 281). Leider ist es mir nicht möglich gewesen, über den Umfang und den Inhalt dieses Werkes, das in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt wurde, Näheres zu erfahren.

Sagengeschichtliches aus dem Arthaśāstra des Kāuṭilya.

Von

Jarl Charpentier.

Seitdem Jacobi[1] durch eingehende Prüfung verschiedener Tatsachen aus dem Kāuṭilīya zu dem Resultat gekommen ist, daß hier wirklich das alte, lange Zeit als verloren betrachtete Werk des Cāṇakya (Kāuṭilya, Viṣṇugupta) vorliegt, halte ich es für nicht angemessen, daran zu zweifeln — jedenfalls bis wirklich definitive Beweise vorgebracht werden, daß dies nicht der Fall ist. Einen nicht geringen Teil der neuen Nachrichten über das alte Indien, die durch Jacobis Untersuchungen ins Licht hervorgezogen worden sind, bilden die Ausführungen über die zu Kāuṭilyas Zeit bekannten Literaturgattungen und -Werke[2], und im Anschlusse daran möchte ich hier ein paar weitere Bemerkungen machen, nämlich über die Beiträge zur indischen Sagengeschichte, die sich möglicherweise aus dem Arthaśāstra gewinnen lassen.

Merkwürdigerweise hat Kāuṭilya in seinem ziemlich umfangreichen Werke wenige Anspielungen auf die alten Sagen und Epen Indiens gemacht. Wenn man ihn z. B. mit seinem treuen Nachahmer Kāmandaki vergleicht, findet man sofort, daß der letztere, um seine politischen Maximen gehörig zu illustrieren, sehr viel mehr Materialien aus dem Epos herangezogen hat. Er erwähnt z. B. in I, 58—60,

---

[1] SBBAW., 1911, 732 ff., 954 ff.; 1912, 832 ff.

[2] Vgl. besonders SBBAW., 1911, 968 ff. Schon früher hatte Hertel, WZKM. XXIV, 416 ff. — teilweise von anderen Gesichtspunkten aus — dasselbe Thema behandelt.

die von Kāuṭilya p. 11—12 gebrauchten Beispiele und ebenso in VII, 51 ff. die von seinem Vorbilde p. 41 zitierten Unglücksfälle[1]; daneben verwendet er aber eine Menge von bekannten epischen Geschichten, von denen Kāuṭilya nichts weiß. Ich nehme hier einige Fälle aus, die mir bei der Durchlesung des Nītisāra aufgefallen sind, ohne damit irgendwelchen Anspruch auf Vollständigkeit zu machen: VIII, 64 erwähnt er *Vibhīṣaṇasya sodaryas tathā Sūryasutasya ca*, d. h. Rāvaṇa und Vālin, ibd. 70 wiederum Rāvaṇa, Rāma und Vibhīṣaṇa; in IX, 12 werden Rāma und Sugrīva als Beispiele gegenseitiger Hilfsleistungen zitiert, ibd. 52 erwähnt er *Jamadagneḥ sutaḥ* = Paraśurāma und in 54 heißt es: *na jātu gacched viśvāsaṃ saṃhito 'pi hi buddhimān | adrohe samayaṃ kṛtvā Vṛtram Indraḥ purāvadhīt ||*[2]; in IX, 67 endlich erwähnt er als Warnung gegen zu großes Vertrauen eine Geschichte von Indra, der die Leibesfrucht der Diti zerstörte; in XI, 21 wird die aus Harivaṃsa und Viṣṇu-Purāṇa bekannte Geschichte von dem Raub des pārijāta-Baums (durch Kṛṣṇa, im Jayamaṅgala nur Viṣṇu genannt) erwähnt[3] und ibd. 22 Rukmin; in XII, 7 kommen Kāvya und Bṛhaspati vor; in XV, 53 ff. finden wir eine Stelle, die teilweise Kāuṭ. VIII, 3 (p. 327) entspricht: als Opfer der Spielleidenschaft werden nämlich hier Duryodhana und Nala genannt;[4] daneben fügt er aber noch zwei Beispiele hinzu, nämlich Rukmin und Dantavakra, der König von Kāśi und Karūśa,[5] dem in einer Spielerhauerei die Zähne ausgebrochen wurden; ebenso werden ibd. 63—64 die Andhakavṛṣṇis

---

[1] Über diese Stellen vgl. weiter unten.

[2] Der Komm. (Jayamaṅgala des Saṃkarārya) fügt dazu die folgende Geschichte: *Triśirasaḥ putrasya vadhāmarṣitena Tvaṣṭrā Śakravadhāya Vṛtro nāma balīyān asuraḥ sṛṣṭaḥ | tena ca Śakro 'nekadhā yuddhe nirākṛtaḥ tam ekadā na kenacid viroddhavyam iti śapathapūrvakaṃ sandhāya jātavisrambhaṃ svavajrāvadhyaṃ Dadhīcāsthighaṭitena vajreṇa hatvā vyāpāditavān ||*. Es liegt also hier die in MBh. v, 9, 1 ff. erzählte Geschichte mit ihrer Vermischung der alten Sagen von Vṛtra und Namuci vor.

[3] Vgl. MBh. VII, 11, 22 ff.

[4] Vgl. JACOBI, SBBAW. 1911, 970 ff. Wie J. erwähnt, nennt K. den Bruder Nalas nicht Puṣkara — so heißt er im Epos — sondern Jayatsena; das Jayamaṅgalam zu Kām. XV, 51 nennt ihn entsprechenderweise Jayasena.

[5] Vgl. MBh., II, 14, 23.

und Śukra[1] als abschreckende Beispiele der Trunksucht hervorgehoben; in xviii, 20 wird der Quirlung des Ozeans (*kṣīrodamathanam*) als Beispiels der zwischen Götter und Asuras herrschende Eintracht gedacht und im selben Verse sind die Söhne des Dhṛtarāṣṭra als Warnung, Milde und Eintracht nicht zu verschmähen, erwähnt; ibd. 21 werden Vṛṣaparvan und Śukra,[2] 56 Bhīma und Kīcaka[3] ebenso wie Nala und endlich 59 Bhīma und Hiḍimbā[4] genannt; in xix, 71 wird schließlich auf Aśvatthāman (Droṇasūnuḥ) hingewiesen — wie er das schlafende Heer der Pāṇḍuiden niedermetzelte, soll man ohne Bedenken in hinterlistiger Art seine Feinde überwältigen.

Da ich natürlich hier lange nicht alle Beispiele des Kāmandaki habe hervorziehen können, ist es ohne weiteres klar, daß er sich in weit ausgedehnterem Maße als seine Vorlage der epischen Literatur für die Exemplifizierung seiner Maßregeln bediente. Dies mag nun zum größten Teil in der verschiedenen Stilart und Aufbau der beiden Werke seinen Grund haben; dem nüchternen und trockenen, man möchte sagen mehr wissenschaftlichen Stil Kāuṭilyas war solches Beiwerk nur in geringem Grade nötig, während der metrisch schreibende Kāmandaki sich bisweilen etwas von seinem Grundthema entfernt und manchmal ein bißchen Zusätze braucht. Aber dies kann nun nicht der einzige Grund sein, denn Kāuṭilya braucht ja doch bisweilen Beispiele aus der Sage; der Grund liegt offenbar anderswo und bildet meines Erachtens noch ein Glied in der Beweiskette, die Jacobi für das hohe Alter des Buches zusammengefügt hat. Jacobi[5] hat — teils im Gegensatz zu Hertel[6] — hervorgehoben, daß es schon aus den Differenzen zwischen den Beispielen des Kāuṭilya und dem jetzigen Bestand des Mahābhārata offenbar ist, daß Kāuṭilya das

[1] Vgl. MBh. i, 76, 42 ff. Das Beispiel ist aber schlecht gewählt, da freilich Śukra (= Uśanas Kāvya) seinen Schüler Kaca in *surā* verschluckt, jener aber wieder ins Leben gerufen wird und Śukra nachher den Genuß von *surā* verbietet.

[2] MBh. i, 76, 1 ff.

[3] MBh. iv, 22, 1 ff. — Kīcaka und Virāṭa in xviii, 58.

[4] MBh. i, 152 ff.

[5] SBBAW. 1911, 969—971.

[6] WZKM. xxiv, 420 f.

jetzige Epos noch nicht gekannt hat oder, wie er es ausdrückt[1]: ,daß eine dem Vyāsa Kṛṣṇa Dvāipāyana zugeschriebene Redaktion des Mahābhārata noch nicht bestand oder doch wenigstens noch nicht kanonische Geltung in brahmanischen Kreisen gewonnen hatte'. Und ich möchte hier noch einen Schritt weiter gehen und erklären, daß der Unterschied zwischen Kāuṭilya und Kāmandaki — der doch sonst seiner Vorlage fast sklavisch nachfolgt — gerade an diesem Punkte darauf beruht, daß Kāuṭilya die epische Sage in der Gestalt, wie sie uns jetzt vorliegt, gar nicht kannte — sie ist in ihrem jetzigen Zustande ein Produkt der Zeitperiode zwischen dem Arthaśāstra und dem Nītisāra.[2]

Hier kann es sich natürlich bei einer flüchtigen Untersuchung nur um die Hauptereignisse des großen Epos handeln — Abweichung oder Übereinstimmung in Erzählungen episodischen Charakters haben für diese Frage keine Bedeutung und sollen später erwähnt werden. Aus Kāuṭ. I, 6 (p. 11): *Duryodhano rājyād aṃśaṃ ca (aprayacchan vinanāśa)* und aus VIII, 3 (p. 327): *dyūte tu jitam evākṣividuṣā yathā Jayatsena-Duryodhanābhyām iti*[3] *— neti Kāuṭilyaḥ | tayor apy anantaraparājayo 'stīti Nala-Yudhiṣṭhirābhyām vyākhyātam* | gewinnen wir vollständige Gewißheit, daß jedenfalls die Hauptgründe der Zwietracht und des großen Kampfes der Kuruiden und Pāṇḍuiden, der Inhalt des Sabhā- und Udyogaparvan,[4] dem Verfasser und seiner Zeit geläufig waren. Wollte man ganz genau vorgehen, so sollte man sagen, wir wissen nicht einmal so viel: denn streng genommen sollte doch, wo es sich vom Würfelspiel handelt, Śakuni und

---

[1] A. a. O., 971.

[2] Kāmandaki scheint auch mit dem Harivaṃśa (und Purāṇa?) wohl vertraut zu sein; der in XI, 21 erwähnte Raub des pārijāta-Baums gehörte nicht dem großen Epos — wo dessen nur flüchtig Erwähnung getan wird — umsomehr aber den Texten, die der ausschließlichen Verehrung des Kṛṣṇa-Viṣṇu gewidmet waren.

[3] Dies ist die Ansicht des Piśuna.

[4] Duryodhanas definitive Weigerung, das Reich zu teilen, kommt ja in V, 124 ff. vor. — Wenn ich aber hier die Ausdrücke *Sabhā-* und *Udyogoparvan* brauche, will ich damit natürlich nicht gesagt haben, daß diese Texteinteilungen zu Kāuṭilyas Zeit existierten.

nicht Duryodhana als der siegreiche Gegner des Yudhiṣṭhira hingestellt werden. Soviel ich sehe, ist aber dies kein triftiger Einwand, denn Duryodhana und Yudhiṣṭhira sind wohl von jeher als die beiden Hauptgegner in dem großen Kampfe gedacht worden und es war somit ganz natürlich, daß ihn Kāuṭilya hier erwähnte. Ob er überhaupt den Śakuni kannte, wissen wir ja gar nicht.

Das ist also alles, was wir aus Kāuṭilya über das eigentliche Mahābhārata — die Sage des Bharata-Geschlechts — entnehmen können, und viel ist das ja nicht. Daneben ist aber auch zu beachten, daß Kāuṭilya mehrmals[1] einen gewissen Kauṇapadanta als Autor des *artha-* oder *nītiśāstra* zitiert und dieser K. ist nach Trik. II, 8, 12 identisch mit Bhīṣma[2], eine Angabe, die zu bezweifeln meines Erachtens eigentlich kein Grund vorliegt. Zu Kāuṭilyas Zeit existierte also irgend ein *Kāuṇapadantīyam*, ein Lehrbuch der Politik, das dem Bhīṣma zugeschrieben wurde; jener war also wohl zu jener Zeit noch als ein menschlicher Weiser gedacht, nicht als das übermenschliche Wesen, das dem Epos gemäß seinen Tod auf geraume Zeit verschiebt, um inzwischen seine Lehren über *dharma* vortragen zu können.[3] Wenn nun dies der Fall ist und Bhīṣma also zu jener Zeit als *nītivid* rühmlichst bekannt war, während er im Mahābhārata als höchste Autorität im *dharma* und damit zusammenhängenden Fragen gilt, so läßt sich ja daraus schließen, daß doch schon um 300 v. Chr. Vorlagen des jetzigen Epos — und zwar seiner späteren Teile — vorhanden waren. Weiter erwähnt Kāuṭilya in V, 5 (p. 251) einen gewissen Kaṇiñka Bhāradvājā als Autorität[4], der sonst meines Wissens nirgends vorkommt. Es ist nun zwar nur eine Vermutung — über Vermutungen können wir hier wohl nicht hinauskommen — die aber doch einer gewissen Glaubwürdigkeit nicht entbehrt, daß jener Ka-

---

[1] Z. B. I, 8 (p. 14); I, 13 (p. 33) usw.; vgl. Jacobi, SBBAW., 1911, 959.

[2] Jacobi, l. c., 959, A. 2.

[3] In MBh. XII, 56—XIII, 166. Vielleicht ließe sich beim genauen Durchgehen dieses Abschnittes irgend welche Übereinstimmung mit den von Kāuṭilya dem Kāuṇapadanta zugeschriebenen Lehren ausfindig machen.

[4] Mit fünf anderen, sonst nicht erwähnten Lehrern aber auch mit dem mehrfach zitierten Piśuna zusammen, s. Jacobi, l. c., 959.

ṇiṅka mit dem in MBh. I, 140, 2 ff. als Minister[1] des Dhṛtarāṣṭra erwähnten Kaṇika identisch ist. Dieser wird dort (v. 2) *mantrajñaḥ* und *śāstrārthavittamaḥ* sowie auch *dvijottamaḥ* (v. 3, 4) und *rājaśāstrārthadarśanaḥ* (v. 4) genannt und trägt Lehren der *nīti*[2] vor, die ganz und gar in Kāuṭilyas Geiste abgefaßt sind. Sonderbarerweise kommen in seinem Gespräch auch sogar ein paar wörtliche Übereinstimmungen mit dem Kāuṭilīya vor: so sagt er in v, 6: *nityam udyatadaṇḍas syāt*, vgl. Kāuṭ. I, 4 (p. 9): *tasmāl lokayātrārthī nityam udyatadaṇḍas syāt*, was beinahe wie ein Zitat wirkt;[3] vgl. auch v. 7: *nityam udyatadaṇḍād dhi bhṛśam udvijate janaḥ* | mit Kāuṭ. ibd.: *tīkṣṇadaṇḍo hi bhūtānām udvejanīyaḥ*; weiter heißt es in v. 8ᵇ: *gūhet kūrma ivāṅgāni rakṣed vivaram ātmanaḥ* |, vgl. Kāuṭ. I, 11 (p. 29): *gūhet kūrma ivāṅgāni yat syād vivṛtam ātmanah* |. Die vv. 70 ff. enthalten weiter mit Kāuṭ. I, 11, mehrfache Berührungen, wenn auch kaum wörtliche Übereinstimmungen. Nun weiß ich ganz gut, daß solche Anklänge in der indischen Literatur — besonders Literatur dieser Art, wo fast alles Gemeingut ist — nicht viel zu bedeuten haben und ich getraue mir auch nicht, daraus irgend welche Schlüsse zu ziehen; ich habe dies nur hervorgehoben, weil wir hier möglicherweise vermuten können, daß Kāuṭilya seinen Vorgängern etwas mehr schuldet, als er selbst ausdrücklich sagt. Und weiter ist, wenn Kaṇiṅka wirklich mit Kaṇika identisch sein sollte, was mir nicht ganz abzuweisen scheint, noch etwas für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Epos und Arthaśāstra gewonnen. Wenn Kaṇika auch in dem jetzigen Mahābhārata eine Nebenperson ist, die nur an einer einzigen Stelle vorkommt, so kann doch diese einzige Stelle sehr wohl dem ältesten Bestande des Gedichtes gehören oder sie kann aus einer wirklich alten Vorlage geschöpft sein. Kaṇika gehört jedenfalls, so nebensächlich er auch ist, zu den Figuren, die wegen ihrer Berührung mit einer der Hauptpersonen sehr wohl in dem ursprünglichen Epos, dem Gedicht von den

---

[1] *mantrin*.

[2] Vgl. Jacobi, Mahābhārata, p. 17.

[3] Der folgende Satz ist ausdrücklich als Zitat bezeichnet: *na hy evaṃvidhaṃ vaśopanayanam asti bhūtānāṃ yathā daṇḍa ity ācāryāḥ*.

Kuruiden und Pāṇḍuiden, auftraten. Ebensogut als Bhīṣma könnte er dann zu Kāuṭilyas Zeit als *nīti*-Verfasser bekannt sein.[1]

Wenn wir nun also durch Kāuṭilya sehr wenig von den Hauptpersonen des epischen Gedichts erfahren und es somit am glaublichsten scheint, daß das Epos zu seiner Zeit nur in einer höchst einfachen und von der jetzigen sehr scharf abweichenden Form existierte — wenn es überhaupt als gesammeltes Bhārata-Epos existierte — so scheint andererseits die Sagen- und Erzählungsliteratur, aus der Kāuṭilya schöpfen könnte, gar nicht unbeträchtlich gewesen zu sein.[2]

In I, 3 (p. 7) heißt es: *sāmargyajurvedās trayas trayī | atharvavedetihāsavedāu ca vedāḥ* | . Ob nun dies wirklich auf die vorhandene Existenz eines *itihāsaveda* benannten Werkes zur Zeit Kāuṭilyas hinzeigt, lasse ich unentschieden sein.[3] Dies hat jedenfalls hier weniger Bedeutung, denn man darf nicht, wie JACOBI betont, unbedingt *itihāsaveda* mit *itihāsa* gleichsetzen, d. h. begrifflich decken sich wohl die beiden, aber inhaltlich, d. h. was den Umfang betrifft, tun sie es kaum. Jedenfalls nach Kāuṭilyas Definition nicht, denn er sagt im folgenden (I, 5, p. 10): *purāṇam itivṛttam ākhyāyikodāharaṇaṃ dharmaśāstram arthaśāstraṃ cetītihāsaḥ* | , faßt also unter *itihāsa* eine ganze Menge, zum Teil schwerverständlicher Titel von Werken zusammen. Zwei von diesen kehren dann auch in V, 6 (p. 255) wieder:

---

[1] Was die übrigen von Kāuṭilya zitierten Autoren betrifft, (s. JACOBI, l. c., 959, 973) habe ich nur wenig zuzufügen. In V, 5 (p. 251) wird auch ein Dīrgha Cārāyaṇa erwähnt; der Name erinnert jedenfalls an Dīgha Kārāyana, der in Jāt. IV, p. 151 als General des Königs Viḍūḍabha von Kosala genannt wird (in dem wahrscheinlich alten Bericht von Viḍūḍabha, Vāsabhakhattiyā und den Śākya, vgl. OLDENBERG, Buddha[5], p. 119, Anm. 1). In I, 13 (p. 33 extr.) werden die *Āmbhīyāḥ*, offenbar eine Schule — vgl. *Mānavāḥ* usw. — zitiert; der Name erinnert an *Āmbhi*, was ja = Ὄμφις ist (vgl. VINCENT A. SMITH, Early History[2], p. 56 f.) und also auf die Alexanderzeit hinzeigt.

[2] Wie man sofort sieht, schließe ich mich im folgenden eng an JACOBIS Ausführungen, l. c., 968 f. Seine Arbeit an jeder einzelnen Stelle zu zitieren, wird deswegen unnötig sein.

[3] Vgl. zur Frage des *itihāsapurāṇa* oder *°veda* GELDNER, VSt. 1, 290; SIEG, Sagenstoffe, p. 33 ff.; WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, I, 260; HERTEL, WZKM., XXIII, 295; XXIV, 420.

(rājānam . . .) itivṛttapurāṇābhyāṃ bodhayed arthaśāstravit | Von den hier aufgezählten Werken gehörte natürlich *purāṇa* zusammen mit *itihāsa* in beschränktem Sinne zum alten *itihāsapurāṇa* oder °*veda*[1] und brauchen hier nicht weiter definiert zu werden. Schwierigkeiten bereiten aber die Namen *itivṛtta, ākhyāyikā* und *udāharaṇa;* man fragt sich, was für verschiedene Literaturgattungen unter diesen einbegriffen sind.

Ein in der Literatur nur spärlich belegtes Wort ist *itivṛtta;* nach BR. I, 791 kommt es in Rām. I, 4, 31 (SCHLEGEL) vor: *mametivṛttaṃ kila geyam adbhutam maharṣi-Vālmīkikṛtaṃ prayāsyataḥ,* wo es etwa mit *vṛttānta* ‚Geschichte, Ereignis' zu erklären wäre; daneben kommt *itivṛtta* bisweilen bei den späteren Alaṃkāra-Schriftstellern vor (Vāmana, 1, 3, 11; Sāh. D. 6, 7; 35, 4. 6), bezeichnet aber kaum eine besondere Art von Literatur; Dhanika zu Daśarūpa I, 12 braucht *itivṛtta* gleichbedeutend mit *vastu* ‚Gegenstand, Stoff'.[2] Dies genügt aber nicht hier, denn Kāuṭilya bezeichnet offenbar mit *itivṛtta* eine spezielle Art von Literatur; man möchte sich beinahe durch v, 6 (p. 255) *itivṛttapurānābhyāṃ* etc., dazu verleitet fühlen, zu glauben, *itivṛtta* wäre = *itihāsa* in eingeschränkter Bedeutung. Die Hauptschwierigkeit ist aber, daß man es kaum vermeiden kann, *itivṛtta* in irgendeiner Weise mit p. *ittivuttaka* zu verknüpfen. Nun wissen wir aber, daß *itivuttaka,* was nicht nur den vierten Text des Khuddakanikāya bezeichnet, sondern auch bei der Einteilung des Kanons vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus in neun *aṅgas*[3] die sechste Abteilung bildet, von den Buddhisten mit den Worten *vuttam h'etaṃ Bhagavatā* = *uktaṃ hy etad Bhagavatā* (oder *iti vuttaṃ Bh-ā* = *ity uktam Bh-ā*) erklärt wird; es wäre also ein **ityuktaka.* Daneben gilt aber das Abh. 943 *itivuttaṃ* als ein Wort, das ‚legend, tradition' bezeichnet, und dies muß wohl unbedingt dem sanskritischen *itivṛttam* gleichgesetzt

[1] Vgl. besonders SIEG, l. c., p. 31 f.

[2] Er sagt, um *ādhikārikam (vastu)* ‚die Hauptperson betreffend' zu definieren: *tenādhikāreṇādhikāriṇā vā nivṛttam phalaparyantatām nīyamānam itivṛttam ādhikarikam.*

[3] Vgl. z. B. CHILDERS, s. v. *aṅgam.*

werden.[1] Es fällt demnach schwer, zu glauben, daß nicht auch *itivuttakam* ursprünglich ein **itivṛttakam* war, was nur des Wortspiels wegen mit **ityuktakam* erklärt worden ist. Aber wenn auch dies der Fall ist, hilft es uns nicht besonders bei dem Versuch, den Sinn von *itivṛtta* als Literaturwerk bezeichnend herauszukriegen. Klarheit vermag ich hier nicht zu gewinnen.

Was wiederum *ākhyāyikā* betrifft, so nimmt JACOBI an, sie wären Prosaerzählungen, den späteren *ākhyāyikā* und *kathā* entsprechend. Ich möchte besonders auf Patañjali Mahābhāṣya II, p. 284, 8f. (Kielhorn)[2] hinweisen, woraus hervorgeht, daß Geschichten, wie die von Vāsavadattā und Sumanottarā[3] sogenannte *ākhyāyikā*s waren. Da nun Vāsavadattā, die Königin des berühmten Udayana, jedenfalls eine halb historische Persönlichkeit ist, deren Geschichte wir aus manchen Quellen (Guṇāḍhya, buddhistische Literatur, Svapnavāsavadattam des Bhāsa usw.) kennen, darf man wohl schließen, daß zu Patañjalis Zeit die *ākhyāyikā* gerade die quasi-historische Palast- und Haremsgeschichte, die sich weiter in dem klassischen Drama und dem Roman entwickelt hat, bezeichnete. Von Patañjali weiter zurück auf Kāuṭilya zu schließen, ist jedenfalls besser als irgend welche Regeln der späteren Alaṃkāra-Autoren auf das Arthaśāstra anlegen zu wollen — in der Zeit zwischen 300 und 150 v. Chr. werden sich der literarische Geschmack und die Regeln dafür jedenfalls nicht zu viel verschoben haben. Ich glaube also auch, daß Kāuṭilya selbst in I, 20 (S. 41)[4] Beispiele der *ākhyāyikā* gegeben hat — wo er nämlich von Königen erzählt, die durch ihre Gemahlinnen im Harem entweder wegen ver-

---

[1] CHILDERS, s. v., leitet es freilich aus ‚*iti* + *ukta*‘ ab.

[2] S. die ausführliche und lehrreiche Auseinandersetzung bei SIEG, Sagenstoffe, p. 30 ff.

[3] Sumanottarā ist leider nicht weiter bekannt; es kommt aber im Bṛhatkathāślokasaṃgraha des Budhasvāmin eine Frau Sumanas vor, die Tante des Gomukha, des Freundes von Naravāhanadatta, deren Geschichte, ibd. 27, 69 ff., erzählt wird, (vgl. LACÔTE, Essay sur Gunādhya, p. 491 f.). Guṇāḍhya hat ja sehr vieles aus den Sagen, die sich an Udayana und Vāsavadattā knüpften, geschöpft und so wäre es möglich, hier einen Zusammenhang zu spüren.

[4] Worüber weiter unten S. 239.

schmähter Liebe oder aus anderen Gründen den Tod fanden, Geschichten, die jedenfalls einen quasi-historischen Charakter tragen.

Udāharaṇam endlich ist nach Jacobi ‚moralische Belehrungen und Erzählungen', wie solche im Mahābhārata öfters mit dem Verse *atrāpy udāharantīmam itihāsam purātanam* eingeleitet werden. Dagegen habe ich nichts einzuwenden; *udāharaṇam* ist gerade das Exempel, das Beispiel, also eine Geschichte, die dazu gebraucht wird, für irgend einen Spruch oder Aussage eine illustrierende Begleitung zu geben. So brauchen z. B. die jainistischen Kommentatore das Wort: so heißt es bei Devendra zu Uttarādhy, 1, 13: *atrodāharaṇam Caṇḍaruddācāryaśiṣyaḥ | tatra sampradāyaḥ | Avantījaṇavae Ujjeṇīe ṇayarīe* etc. ‚hier ist das Beispiel der Schüler des Lehrers Caṇḍarudda;[1] dort (lautet) die Überlieferung: im Avantireiche, in der Stadt Ujjayinī' etc.; oder zu I, 14: *udāharaṇaṃ cātra | kassai kulaputtassa bhāyā verieṇa vāvāio* etc. ‚und hier (folgt) ein Beispiel: der Bruder irgend eines Mannes aus guter Familie wurde (von ihm) in Feindschaft erschlagen' etc.; bisweilen kommt ein sogenanntes *lāukikam udāharaṇam,* wohl ‚ein Beispiel aus dem alltäglichen Leben' vor und hie und da steht einfach *atra vṛddhasampradāyaḥ* ‚hier (ist) eine Überlieferung aus alter Zeit'; das am meisten vorkommende ist aber das einfache *udāharaṇam* ‚Beispiel'. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Kāuṭilya genau dieselbe Art von Literatur gemeint hat.[2]

Nach dieser kurzen Einleitung gehe ich dazu über, die von Kāuṭilya überlieferten oder eher angedeuteten Sagen und Erzählungen etwas näher zu behandeln. Wie gesagt, sind sie schon von Jacobi[3] kurz zusammengestellt und besprochen worden, weshalb ich nur be-

---

[1] Oder vielleicht eher: ‚der Schüler des „jähzornigen, heftigen" Lehrers' (auf folgende — offenbar wohlbekannte — Erzählung hinweisend).

[2] Das *udāharaṇam* scheint ganz speziell der kommentierenden Literatur zu gehören; es steht mit dem Spruch, den es illustriert, nicht in direktem Zusammenhang wie die Fabel mit der *Kathāsaṃgraha*-Strophe. Die Jainas haben diese Art von Kommentarliteratur sehr ausgebildet und gewisse Kommentare geben fast zu jedem Verse eine belehrende Erzählung, ein *udāharaṇam;* in den Niryuktis sind diese mit Stichwörtern angegeben.

[3] SBBAW. 1911, 969 ff.

absichtige, die Frage etwas breiter auszuführen und hie und da auf eine bisher nicht beachtete Differenz oder Übereinstimmung zwischen Kāuṭilya und anderer Literatur hinzuzeigen.

Vedische Sagen und Göttergeschichten finden sich, soviel ich weiß, bei Kāuṭilya fast keine. In I, 9 (p. 22 f.) sagt er: *mātsyanyāyābhibhūtāḥ prajā Manum Vāivasvataṃ rājānaṃ cakrire* ‚durch die Lebensart der Fische[1] überkommen, setzten die Menschen den Manu Vāivasvata zum König ein‘[2]; diese Erklärung von Manus Königswürde ist wahrscheinlich von Kāuṭilya selbst oder jedenfalls von den nīti-Schriftstellern erfunden worden. In MBh. XII, 67, 17 ff. wird Manu von Brahman auf die Bitte der Geschöpfe zum König gemacht, von einer Selbstwahl der Menschen ist aber dort keine Rede.[3] Sehr rationalistisch ist die Erklärung von Indras Beiwort *sahasrākṣa* in I, 15 (p. 29): *Indrasya hi mantripariṣad ṛṣīnām sahasram | tac cakṣuḥ | tasmād imaṃ dvyakṣaṃ sahasrākṣam āhur |* ‚der Conseil des Indra sind tausend *ṛṣis;* das ist (sein) Auge; deswegen nennt man ihn, der zwei Augen hat, den ‚Tausendäugigen‘. Ob dies eine Erfindung von Kāuṭilya selbst ist, weiß ich nicht zu sagen; jedenfalls wird es wohl am glaubhaftesten sein.[4]

Auf irgendeine alte Fabel oder Erzählung weist wahrscheinlich die Stelle IX, 2 (p. 341 f.): *prabhūtaṃ me śatrubalam śatrubalena yodhayiṣyāmi nagarasthānam aṭavīṃ vā | tatra me śvavarāhayoḥ kalahe caṇḍālasyevānyatarasiddhir bhaviṣyati* usw., obwohl ich in der mir zugänglichen Literatur keine ähnliche Geschichte habe auffindig

---

[1] *matsyanyāya* auch in I, 4 (p. 9): *apraṇīto (daṇḍo) hi mātsyanyāyam udbhāvayati | balīyān abalaṃ hi grasate daṇḍadharābhāve |* Der Ausdruck wird im Komm. zu Kām. Nītis II, 40 mit *balavatā yad abalagrahaṇam* erklärt.

[2] Schon von HERTEL, WZKM, XXIV, 420 angeführt.

[3] Der V. 17: *arājakāḥ prajāḥ pūrvaṃ vineśur iti naḥ śrutiḥ | parasparaṃ bhakṣayanto matsyā iva jale kṛśān ||* erinnert jedenfalls an den *mātsyanyāya* des Kāuṭilya. Bei dieser Erklärung des K., die die Selbstwahl voraussetzt, fragt man sich, ob ähnliche Verhältnisse zu Grunde liegen, wie JACOBI, Rām., p. 107, A. 1 voraussetzen zu dürfen glaubt.

[4] Sonderbarerweise gibt Devendra zu Uttharādhy. XI, 23 die folgende Erklärung von *sahasrākṣa: paṃca mantisayāiṃ devāṇaṃ tassa tesiṃ sahassaṃ acchīṇaṃ tesiṃ nie vikkamai,* was ja nahe zu Kāuṭilya stimmt — SOMADEVA, KSS., XVII, 144 ff. gibt eine für eine alte Sage weit mehr passende Erklärung.

machen können.[1] Eine Anspielung auf irgendeine bestimmte Legende von Indra und Aditi findet sich wohl auch in I, 13 (p. 33), wo der Politiker Vātavyādhi zitiert wird (nämlich über die Behandlung der Prinzen): *dhvajasthānam etad iti Vātavyādhiḥ | tena hi dhvajenāditi-Kāuśikavad asya mātṛbāndhavā bhikṣeran* | ,dies wird „der Ort eines Gewerbeschildes", so sagt Vātavyādhi; denn mit ihm als Schild werden die Verwandten seiner Mutter bei ihm (dem Könige) betteln, wie in dem Falle von Aditi und Kāuśika'.[2]

Von diesen zerstreuten Anspielungen wende ich mich aber zu den Stellen, wo wir aus dem Epos oder der Sage bekannte Personen vorfinden und mindestens teilweise die von ihnen erzählten Ereignisse in anderer Literatur wiederfinden können. Die erste Stelle findet sich in I, 6 (p. 11 f.) und lautet folgendermaßen: *vidyāvinayahetur indri-yajayaḥ kāmakradhalobhamānamadaharṣatyāgāt kāryaḥ | karṇatvag-akṣijihvāghrāṇendriyānāṃ śabdasparśarūparasagandheṣv aviprati-pattir indriyajayaḥ śāstrāṇuṣṭhānaṃ vā | kṛtsnaṃ hi śāstram idam indriyajaḥ || tadviruddhavṛttir avaśyendriyaś cāturanto'pi rājā sadyo vinaśyati | yathā | Dāṇḍakyo nāma Bhojaḥ kāmād brāhmaṇakanyām abhimanyamānas sabandhurāṣṭro vinanāśa | Karālaś ca Vāidehaḥ ||*

kopāj Janamejayo brāhmaṇeṣu vikrāntaḥ | Tālajaṅghaś ca Bhṛguṣu ||

lobhād Āilaś cāturvarṇyam atyāhārayamāṇaḥ | Sāuvīraś cāja-binduḥ |

mānād Rāvaṇaḥ paradārān aprayacchan | Duryodhano rājyād aṃśaṃ ca ||

madād Dambhodbhavo bhūtāvamānī | Hāihayaś cārjunaḥ ||

---

[1] Auf die Feindschaft zwischen Hund und Eber spielt schon RV., X, 86, 4 an. In Jāt., II, 101 ff. gewinnt ein niedrigstehender Mann — später der König Dadhivāhana — von einem Eber einen wunderbaren Edelstein. — Oder ist möglicherweise bei Kāuṭilya statt *caṇḍālasya* einfach *śṛgālasya* zu lesen? Dann würden wir hier eine Geschichte haben, die davon handelt, wie ein Schakal andere Tiere in Streit bringt und sich selbst dadurch Gewinn verschafft — in der Fabelliteratur gewiß ein nicht ungewöhnliches Motiv.

[2] Das Ganze ist eine Einwendnng gegen die unmittelbar vorher angeführte Meinung des Kāuṇapadanta: *tasmān mātṛbandhuṣu vāsaś śreyān iti.*

harṣād Vātāpir Agastyam atyāsādayan | Vṛṣṇisaṅghaś ca Dvāipāyanam iti ||

ete cānye ca bahavaḥ śatruṣaḍvargam āśritāḥ |
sabandhurāṣṭrā rājāno vineśur ajitendriyaḥ ||
śatruṣaḍvargam utsṛjya Jāmadagnyo jitendriyaḥ |
Ambarīṣaś ca Nābhāgo bubhujāte ciraṃ mahīm ||

‚Der Sieg über die Sinne hat Wissen und gutes Benehmen als Grund und ist durch Aufgeben von Sinneslust, Zorn, Geiz, Stolz, Verblendung und Ausgelassenheit zu bewirken; die Nichtberührung der Sinnesorgane: Ohr, Haut, Auge, Zunge und Nase mit Laut, fühlbaren Dingen, Form, schmackhaften Dingen und Geruch heißt Sieg über die Sinne oder Obliegen der Wissenschaft — denn diese ganze Wissenschaft ist Sieg über die Sinne.

Auch ein Weltherrscher, dessen Treiben mit diesem in Widerspruch steht, geht sofort zugrunde. Wie z. B.: Dāṇḍakya der Bhoja, der aus Sinneslust die Tochter eines Brahmanen verlangte, ging mit Verwandten und Reich zugrunde; und (ebenso) Karāla von Videha.

Janamejaya, der sich aus Zorn an den Brahmanen verging, (ging zugrunde); und (ebenso) Tālajaṅgha, (der) die Bhṛgus (angriff).[1]

Āila[2], der aus Geiz die vier Kasten ausplünderte[3], (ging zugrunde); und (ebenso) Ajabindu von Sāuvīra.

Rāvaṇa, der aus Stolz die Gattin eines anderen nicht auslieferte, (ging zugrunde); und ebenso Duryodhana, der einen Teil des Reiches (nicht weggab).

Dambhodbhava, der in Verblendung die Geschöpfe mißachtete, (ging zugrunde); und (ebenso) Arjuna von Haihaya.

Vātāpi, der in Ausgelassenheit den Agastya beschädigen wollte, (ging zugrunde); und ebenso die Vṛṣṇi-Schar, die den Dvāipāyana mißhandelte.[4]

---

[1] Diese Übersetzung wird später unten näher behandelt werden.

[2] = Purūravas.

[3] *aty-ā-har-* nach pw. nur in Āp. Śr. S., x, 17, 8, und zwar in der Bedeutung ‚über etwas hinaus heranbringen' belegt. Hier kann man es aber kaum anders fassen, als ich getan habe.

[4] JACOBI, SBBAW., 1911, 970.

Diese und viele andere Könige, die sich, ihre Sinne nicht bezwingend, der Schar von sechs Feinden[1] hingaben, gingen mit Verwandten und Reich zugrunde.

Aber Jāmadagnya, der seine Sinne in der Gewalt hatte, und Ambarīṣa Nābhāga beherrschten lange Zeit die Erde, die Schar von sechs Feinden herausgeworfen habend.'

Diese Stelle ist von Kām. Nītis. I, 58—60 in Verkürzung wiedergegeben worden: er erwähnt nämlich nur Dāṇḍakya, Janamejaya, Āila, Vātāpi, Pāulastya (= Rāvaṇa) und Dambhodhava sowie die gerechten Herrscher Jāmadagnya und Ambarīṣa Nābhāga.[2] Übrigens sagt er über die Mißtaten der verbrecherischen Könige nichts, nennt nur ihre Namen.

An erster Stelle kommt also Dāṇḍakya, der Bhojakönig vor. Seine Geschichte gehört, wie Jacobi[3], bemerkt, nicht dem Mahābhārata, obwohl dort an einigen Stellen (III, 8183; XIII, 7178, 7223 usw.) indirekt seiner gedacht wird, da der bekannte Daṇḍaka-Wald (im Dekhan) erwähnt wird; dieser war, wie unten weiter erörtert wird, aus dem durch den Fluch eines Heiligen zerstörten Reiche des Dāṇḍakya, Daṇḍaka oder Daṇḍa entstanden. Ebenso finden wir im Rāmāyaṇa an manchen Stellen — auch in den älteren Büchern[4] — diesen Daṇḍaka-Wald erwähnt; er war sogar zu Rāmas Zeit ein heiliger Wallfahrtsort.[5]

Nach Kāuṭilya ging also dieser Dāṇḍakya zugrunde, weil er von Sinneslust getrieben, die Tochter eines Brahmanen begehrte.[6] Um uns zuerst an die nīti-Literatur zu halten, sehen wir mal nach, was das Jayamaṅgala zu Kām. Nītis. I, 58 darüber zu erzählen weiß:

---

[1] Nämlich die oben aufgezählten *kāma* usw.

[2] Der Vers I, 60, ist aus Kāuṭ., p. 12, 3—4, Wort für Wort zitiert.

[3] l. c., p. 970.

[4] Vgl. BR., s. v. *daṇḍaka*.

[5] Darauf geht offenbar die g. 17 des Jayaddisajātaka (Jāt. 513, vol. V, p. 29, 1—2): *Daṇḍakāraññagatassa* ... *Rāmassa* ... obwohl sie natürlich vom Kommentar mißdeutet worden ist.

[6] So muß wohl *abhimanyamāna* übersetzt werden; der Ausdruck ist ja in Vergleich mit der Sage etwas zu schwach.

tatra Daṇḍako nāma Bhojavaṃśamukhyaḥ | tannimittaprasiddhanāmā Dāṇḍakyo nāmā | sa ca mṛgayāṃ gatas tṛṣito Bhṛgvāśramaṃ praviśya tatkanyāṃ rūpayāuvanatīm ekākinīm dṛṣṭvā jātarāgas tāṃ syandanam āropya svapuram ājagāma | Bhṛgur api samitkuśādīn ādāya vanād āgatya tām apaśyann abhidhyāya ca yathāvṛttam jñātvā jātakrodhas taṃ śaśāpa | saptabhir ahobhiḥ pāmsuvṛṣṭyā sabandhurāṣṭro vipadyatām iti | sa tayākrāntas tathāiva nanāśa || Aus dieser Erzählung entnehmen wir folgendes: 1. der König heißt **Dāṇḍakya** — nicht **Daṇḍa** oder so was[1] — wie ihn auch Kāuṭilya nennt; 2. er entführt die Tochter des Bhṛgu aus seinem *āśrama* und nimmt sie nach seiner Stadt mit; 3. Bhṛgu kehrt zurück und von Zorn erfüllt flucht er dem Könige, er solle samt Geschlecht und Reich in sieben Tagen zugrunde gehen; 4. der Fluch geht in Erfüllung.

Dazu stimmt nun am nächsten Vāts. Kāmas., p. 24 ed. Durgāprasāda mit dem Komm. des Yaśodhara.[2] Vātsyāyana nennt selbst den König **Dāṇḍakya** so, wie es Kāuṭilya tat, und Yaśodhara erzählt die Geschichte genau so wie der Kommentar des Nītisāra, mit der einzigen Ausnahme, daß er — streng genommen wohl richtiger — den Heiligen **Bhārgava** nennt und die sieben Tage nicht erwähnt.

Durch diese Übereinstimmung des Vātsyāyana mit Kāuṭilya ist für den König der Name **Dāṇḍakya** gesichert und die beiden Kommentare geben wahrscheinlich die älteste und richtige Form der Geschichte wieder. Wir finden sie auch in Rām. VII, 79, 5—81, 19[3], aber in einer von den bisher gegebenen Fassungen abweichenden Form. Hier heißt der König **Daṇḍa** und ist einer der 100 Söhne des Ikṣvāku; er gründet eine Stadt Madhumanta zwischen Vindhya und Śāivala, erwählt sich Uśanas Bhārgava zum *purohita* und lebt dort eine Zeitlang als ein ganz guter Herrscher.[4] Einst kommt er dann zur Einsiedelei Bhārgavas, währenddem jener gerade abwesend

---

[1] Vgl. sogleich unten.

[2] Mir ist das Buch nicht zugänglich; ich brauche die Übersetzung von R. SCHMIDT, wo die Erzählung auf p. 33 steht.

[3] So nach der Auflage von Kāshināth Pāndurang Pārab, Bombay, 1888.

[4] So jedenfalls VII, 80, 2: *tataḥ sa Daṇḍaḥ Kākutstho bahuvarṣayaṇāyutam | akarot tatra dāntātmā rājyaṃ nihatakaṇṭakam ||*.

ist, und sieht dort seine Tochter Arajā; von Liebe entflammt, tut er ihr dann, ihren Warnungen und Bitten zum Trotz, Gewalt an, worauf er in seine Stadt zurückkehrt. Bhārgava kehrt zurück, entdeckt sofort das Geschehene und spricht den Fluch aus, daß nach sieben Tagen König Daṇḍa, sein Haus und sein Reich durch einen Staubregen zugrunde gehen wird; dieser Fluch geht auch pünktlich in Erfüllung. Aus dem von Staub bedeckten Lande sei dann der wüste Daṇḍaka-Wald entstanden.

Die Version des Rāmāyaṇa zeigt sich zuerst durch den Namen des Königs, Daṇḍa, als nicht ganz ursprünglich.[1] Weiter liegt wohl auch darin eine Ungereimtheit, daß der König das Mädchen im Büßerhaine entehrt und dann verläßt; ursprünglicher ist wahrscheinlich die Sage in der Form, daß er sie nach seiner Hauptstadt mitnimmt, denn auf diese Weise war es doch am einfachsten erklärlich, daß der Heilige die ganze Geschichte sofort entdeckte. Im großen und ganzen stimmt aber die Geschichte des Rāmāyaṇa gut zu den Versionen, die ich schon oben angeführt habe, und so wird sich die ursprüngliche Form der Erzählung etwa folgendermaßen ergeben: König Dāṇḍakya (in einem südlichen Reiche herrschend) kommt einmal (auf der Jagd) zum Büßerhaine des heiligen Bhārgava; dort findet er dessen Tochter (Arajā), entbrennt in Liebe zu ihr und nimmt sie (ihren Warnungen zum Trotz) nach seiner Hauptstadt mit. Der Heilige kehrt zurück, findet seine Tochter nicht mehr da, sieht den Zusammenhang ein und flucht dem Könige, daß er in sieben Tagen mit Land und Volk durch einen Staubregen zugrunde gehen wird. Der Fluch geht in Erfüllung und so entsteht der sogenannte Daṇḍaka-Wald.[2]

---

[1] Die Ursprünglichkeit der Form *Dāṇḍakya* wird wahrscheinlich auch durch den Namen *Daṇḍakin* im Jātaka erhärtet. Meines Erachtens ist dies nämlich nicht = skt. *daṇḍakin*, sondern aus **Daṇḍakĭ* umgebildet; und dies ist wiederum wahrscheinlich gerade aus *Dāṇḍakya* entstanden.

[2] Wenn der König *Dāṇḍakya* hieß, konnte natürlich der Wald nicht nach ihm *Daṇḍaka* heißen. Vielmehr verhält es sich wohl so, daß das Volk oder die Gegend *Daṇḍaka* hieß und der König davon seinen Namen bekam (in den Jātakas sind Namen wie ‚König Magadha' usw. nicht ungewöhnlich). Tatsächlich spricht das Rām., II, 21, 63; MBh. XIII, 7223 von den *Daṇḍakas* als Volksname.

Wir kommen aber jetzt zu Fassungen der Dāṇḍakya-Sage, die ganz anders gestaltet sind und eigentlich nur den Namen des Königs sowie sein Zugrundegehen mit den vorigen gemeinsam haben, nämlich die buddhististischen und jainistischen. Die buddhistische Version der Sage kommt im Jātaka und im Mahāvastu vor: in Jāt. 522 (vol. v, p. 125 ff.) erfahren wir nämlich, daß der Bodhisatta Sarabhaṅga sieben Hauptschüler (*jeṭṭhantevāsī*) hatte, unter denen neben den alten Sehern Nārada, Parvata und Kāla-Devala auch ein gewisser Kisa Vaccha[1] da war. Als nun diese Heiligen als Apostel fortgingen, begab sich Kisa Vaccha nach Kumbhavatī, der Stadt des Königs Daṇḍakin, und nahm dort in einem Park Aufenthalt. Zu dieser Zeit war auch eine Hetäre aus der Gunst des Königs gefallen; sie ging in den Garten, sah den Heiligen und in dem Gedanken, er wäre eine Unglück verheißende Person (*kālakaṇṇī* ‚bad luck'), bespuckte sie ihn und kam wieder zu Gunsten. Dieselbe Geschichte wurde mit dem *purohita* wiederholt und endlich, wie der König in den Krieg ziehen wollte, ließ er die ganze Armee zuerst auf den Heiligen spucken, um jedes böse Omen zu entkräften. Später kam der General und reinigte ihn; der Heilige aber wahrsagte, daß das ganze Reich am siebenten Tage zugrunde gehen würde, und riet dem General, sich womöglichst schnell aus dem Staube zu machen, was jener auch tat. In sieben Tagen wurde auch das Reich durch einen Regen von glühenden Kohlen zugrunde gerichtet.[2]

Im Mahāvastu III, p. 363 wird erzählt, daß Kāśyapa (= Śarabhaṅga) einen Schüler namens Vatsa hatte, der in Anuhimavant am Ufer der Gaṅgā lebte. Von da ab ging er nach Süden nach der Stadt Govardhana, wo König Daṇḍakī herrschte. Dieser ließ den Heiligen mit Sand überschütten; ein Minister namens Vighuṣṭa grub ihn aber aus und erhielt zum Dank den Rat, sich schnell von dannen

---

[1] Skt. *Kṛśa Vatsa.*

[2] Diese ziemlich lächerliche Geschichte ist von FRAZER, The Scapegoat (= The golden bough[3], vol. VI), p. 41 f. als ein typisches Beispiel einer ‚scapegoat'-Geschichte' aufgenommen worden. Religionsgeschichtlich mag das richtig sein, literarischen Wert hat sie aber kaum.

zu begeben, da in sieben Tagen der Heilige sterben und das Reich zugrunde gehen würde. Nach sieben Tagen starb Vatsa und das Reich wurde durch ein Erdbeben zerstört.[1]

So weit die Prosaerzählungen, die den ausgesprochenen Stempel des Machwerkes tragen. Die *gāthās*, die sich auf Daṇḍakin beziehen, sagen aber nicht so viel. Jāt. 522, g. 21 lautet nämlich so:

Kisaṃ pi Vacchaṃ avakiriya Daṇḍakī
ucchinnamūlo sajano saraṭṭho
Kukkulanāme nirayamhi paccati
tassa phulliṅgāni[2] *pātanti kāye.*

‚Daṇḍakin, der den Kisa Vaccha überschüttet hatte, wurde mit Land und Leuten in Grund ausgerottet; er wird in der Hölle *Kukkula* gekocht, auf seinen Körper fallen Funken.‘ Dem entspricht Mhv. III, p. 369, 2—5:

ṛṣī pāṃśunākrāmi yena Daṇḍakī
ucchinnamūlo sadhano sarāṣṭro
Kukkulaṃ nāma narakaṃ prapanno
sphuliṅgajālā va tato samucchrayāḥ.

‚Weil Daṇḍakin den Ṛṣi mit Sand überfiel, wurde er mit Habe und Reich in Grund ausgerottet; in die Hölle *Kukkula* geriet er; Funkenregen (gibt es) dort (?) in großen Mengen.[3]

Ich muß gestehen, daß mir dies nicht ganz einleuchtet. Warum soll der König den Heiligen mit Sand *(pāṃsu)* überschüttet haben, da er später selbst durch einen Sandregen[4] zugrunde ging? Das scheint mir sehr verdächtig zu sein und es wird kaum besser, wenn wir die g. 27 des Saṃkiccajātaka (Jāt. 530, vol. v, p. 261 ff.) lesen:

arajaṃ rajasā Vaccham Kisam avakiriya Daṇḍakī
tālo va mūlato chinno sa rājā vibhavaṃ gato.

‚Daṇḍakin, der den Kisa Vaccha, den ‚Staublosen‘ mit Staub überschüttet hatte, wurde wie ein Palmenbaum von der Wurzel aus ab-

---

[1] Metrisch wird dasselbe in Verkürzung wiederholt, pp. 363, 20—365, 13.

[2] So mit B[d] statt *pulliṅgāni* der Ausgabe; es ist natürlich hier *sphuliṅga* gemeint.

[3] Die Übersetzung der letzten Zeile ist sehr unsicher.

[4] *pāṃsuvṛṣṭi* im Komm. zu Kāmandaki, *pāṃsuvarṣa* im Rāmāyaṇa.

geschnitten — jener König ging zugrunde.' Wir müssen zwei Tatsachen in Betracht nehmen: 1. die *gāthā* fängt mit *arajaṃ* an und Arajā heißt im Rāmāyaṇa die entehrte Tochter des Heiligen; 2. *avakiriya* braucht nicht notwendig die Bedeutung ‚überschütten' haben, es kann ebensowohl ‚Samen ergießen'[1] bedeuten, also etwa = ‚beschlafen'. Liegt hier wirklich ein Fragment einer alten *gāthā*, worin die ältere Fassung der Sage enthalten war, vor und ist die ganze alberne Geschichte mit Kisa Vaccha nur eine sinnlose buddhistische Verballhornung?[2] Der Gedanke mag sehr kühn erscheinen, entbehrt jedoch meines Erachtens nicht jeden Grund; doch zu einem Resultat kann ich leider nicht kommen.

Eine gewisse Stütze bekommt die buddhistische Erzählung trotz ihrer Albernheit durch die jainistische Version der Sage, die bei Devendra zu Uttarādhy. 2, 27 steht. Hier heißt es, daß Daṇḍaki, König in der Stadt Kumbhakārakṛta *(Kumbhakārakaḍe nayare)*[3], mit Puraṃdarajasā, Tochter des Königs von Śrāvasti, vermählt war. Ihr Bruder war Asket. Einmal kam jener mit einer Schar von Asketen zur Stadt seines Schwagers, wurde aber von diesem gefangengenommen. Alle Asketen wurden dann in einer Presse *(yantra)* zum Tode gefoltert *(pīḍita)*, schließlich auch der Schwager des Königs. Jener wurde unter den Feuergöttern *(agnikumāra)* wiedergeboren; von den Göttern wurde seine Schwester aus der Stadt geführt und die Stadt nachher zu Asche verbrannt. Das Land nennt man nachher den Daṇḍaka-Wald.

Diese Erzählung stimmt also mit der buddhistischen ziemlich nahe überein. Wie man sich nun die Umwandlung der Sage inner-

---

[1] Vgl. *avakīrṇin.*

[2] Dieser Kisa Vaccha ist übrigens auch sonst eine gewissermaßen verdächtige Figur. Nach SUM. zu DN. II, 20 ist er ein Mitglied der höchsten, weisesten Klasse des Makkhali Gosāla (vgl. AN. LVII, 2, ed. PTS., vol. III, p. 383 ff.); man kann aber keine Klarheit gewinnen, ob er ein Zeitgenosse dieses Heilslehrers war oder ein Vorgänger desselben. War er wirklich sein Zeitgenosse (vgl. MAJJH. N. vol. I, p. 238), kann er natürlich mit Daṇḍakin in keiner Verbindung gestanden haben. Vgl. HOERNLE, Uvās. App. 1, p. 22; Encycl. of Rel. & Ethics, vol. I, p. 262[a] und besonders Verfasser Festschrift f. K. F. Johansson, Upsala, 1910, p. 31 f.

[3] Vgl. *Kumbhavatī* im Jātaka.

halb nichtbrahmanischen Kreisen denken mag, so viel ist jedenfalls sicher, daß wir in der brahmanischen, von Kāuṭilya, Vātsyāyana und Rāmāyaṇa in Übereinstimmung überlieferten Fassung die ursprüngliche Sage vor uns haben. Den Buddhisten und Jainisten schien vielleicht die Enlevierung eines Brahmanenmädchens durch einen König eine nicht allzugroße Sünde zu sein und so haben sie die ursprüngliche gar nicht ungereimte Geschichte in der unsinnigsten Weise umgedichtet.

Wenn nun also Dāṇḍakya eine in der Erzählungsliteratur gut bekannte Person ist, sind leider die Zeugnisse über die Existenz des Karāla Vāideha sehr dürftig. Da die Könige von Videha allgemein den Namen Janaka führen,[1] ist er unzweifelhaft mit dem in MBh. XII, 303, 7 ff. erwähnten Karālajanaka identisch; von diesem bekommen wir aber dort gar nichts zu wissen, denn es wird nur erzählt, daß Vasiṣṭha ihm einen Vortrag über den höchsten Brahmanen hält; wahrscheinlich liegt hier einfach eine Verwechslung mit einem seiner Ahnherren, dem brahmankundigen Janaka[2] von Mithilā vor. Etwas mehr bekommen wir durch die Pāli-Literatur zu wissen: in Majjh. N. II, p. 82; Jāt. VI, p. 129 heißt der König Kaḷārajanaka[3] und es wird von ihm gesagt, er war kein gerechter König, denn er nahm kein Gelübde, wie es seine Ahnherren getan hatten.[4] Worin aber die von Kāuṭilya angedeutete Ursache seines Verderbens bestand, erhalten wir nichts zu wissen.

Von Janamejaya, dem Sohne des Parikṣit und Könige von Hāstinapura, sagt nun Kāuṭilya, daß er sich aus Zorn an den Brahmanen verging. Der Komm. zu Kām. Nītis. I, 58, erzählt folgendermaßen:

---

[1] Wie die von Benares alle im Jātaka Brahmadatta heißen usw.

[2] Im Jāt. 539 Mahājanaka genannt, vgl. Verfassers Paccekabuddhagesch., p. 100 ff.

[3] Vgl. Verfasser, l. c., p. 117.

[4] Dieser Karāla oder Kaḷārajanaka von Videha, also in Mithilā herrschend, ist offenbar unter Māithila bei Aśvaghoṣa Buddhacarita, XI, 31 zu verstehen: *vināśam īyuḥ Kuravo yadartham Vṛṣṇyandhakā Māithila-Daṇḍakāśca* | *śūlāsikuṣṭhapratimeṣu teṣu kāmeṣu kasyātmavato ratiḥ syāt* || Vgl. zu dem Verse LÜDERS, ZDMG. 58, 692, A. 1.

tasyāśvamedhe devatānām ṛksāmayajurāhūtasamāgatānām havirbhujām Indraḥ patnyagāragatām tatpatnīm aśvamedhasparśakarmaṇi[1] ūrumūle kṣaṇaṃ jātarāgo balād abalām cakame | tato rājā śrutvā ṛtvikṣu śaṅkamānaḥ krodhād vāgbhiḥ kaśābhiś cātyarthaṃ vicakrāma | tato ṛtvigbhir yo'smāsu śuddhabhāveṣu vikrāntaḥ sa naśyatv iti śaptasya rājño mūrdhā vyaśīryata ||

JACOBI[2] meint nun, daß die von Kāuṭilya angedeutete Sage, wo Janamejaya sich aus Zorn (*kopād*) an den Brahmanen vergeht, nicht zu dem MBh. stimme. Es heißt nämlich dort in XII, 150, 3 von J.: *abuddhipūrvam āgacchad brahmahatyām mahīpatiḥ* ,aus Unwissenheit beging der Herrscher einen Brahmanenmord'. Ich glaube aber nicht, daß es sich bei Kāuṭilya um Brahmanenmord handelt,[3] sondern daß der Komm. zu Kāmandaki wirklich in der Hauptsache das Richtige enthält.

Mehrere vedische Texte[4] erwähnen bekanntlich das Pferdeopfer des Janamejaya, währenddem das MBh. von seinem noch berühmteren Schlangenopfer spricht. Weiter erzählt das Āit. Br. VII, 27, daß Janamejaya bei einem Opfer — welches, ist nicht ausdrücklich gesagt — die Kāśyapas von der Vollführung ausschloß und sich statt dessen der priesterlichen Familie der Bhūtavīra bediente; später hatten aber die Asitamṛga,[5] eine Abteilung der Kaśyapiden, sich wieder in die Gunst des Königs eingeschlichen und die Bhūtavīra ausgetrieben. Dunkel wie diese Geschichte ist, scheint es mir nicht ganz unmöglich, vorauszusetzen, daß wir bei Kāuṭilya irgend eine Reminiszenz einer solchen alten vedischen Geschichte haben. Es würde sich also hier nicht um Brahmanenmord, sondern um Kränkung

---

[1] Bezieht sich offenbar auf das Sichhinlegen der mahiṣī neben dem toten Opferroß, HILLEBRANDT, GIAPh. III, 2, p. 152.

[2] l. c., p. 970.

[3] Vgl. was LÜDERS, ZDMG. 58, 691 A. 1, über die spätere Auffassung des Brahmanenmordes sagt. Kāuṭilya selbst (IV, 8, p. 220) sagt wenigstens: *sarvāparādheṣv apīḍanīyo brāhmaṇaḥ* (vgl. JOLLY, ZDMG. 67, 85).

[4] ŚBr. XIII, 5, 4, 1—3; Āit. Br. VIII, 21; Śāṅkh. Śr. S. XVI, 8, 27.

[5] Vgl. MACDONELL und KEITH, Vedic Index, I, 48.

der Brahmanen, nicht um eine Abweichung vom MBh., sondern um eine Geschichte, die sich im Epos nicht findet, handeln.[1]

Neben Janamejaya steht nun bei Kāuṭilya ein gewisser Tālajaṅgha, der sich aus Zorn gegen die Bhṛgus versündigte. Dieser wird im MBh. XIII, 30, 1 ff., als Sohn des Vatsa und Bruder des Hāihaya Vītahavya erwähnt, seine Geschichte wird aber dort nicht erzählt.[2] An anderen Stellen[3] wird aber der Tālajaṅghas als eines Kriegerstammes Erwähnung gemacht und in XIII, 153, 11, heißt es ausdrücklich: *Tālajaṅgham mahākṣatram Āurveṇāikena nāśitam.*[4] Dies gibt uns den Schlüssel zum Verständnis der von Kāuṭilya angedeuteten Sage[5]: das RV. VIII, 102 (91), 4, erwähnt das Opfern nach Art des Āurva und Bhṛgu *(āurvabhṛguvád)*,[6] und durch Vergleichung der Parallelstellen Āit. Br. VI, 33 und Kāuṣ. Br. XXX, 5 ist zu sehen, daß die Āurva einfach eine Abteilung der Bhṛgu bildeten. Weiter ist zu beachten, daß Tālajaṅgha im MBh. der Bruder des Vītahavya ist und dieser war wahrscheinlich ein Sṛñjaya[7]; seine Nachkommen, die Vāitahavyas, gingen nach AV. V, 19, 1; 18, 10—11,[8] deswegen unter, weil sie sich an den Bhṛgu vergangen hatten. Man darf also schließen, daß Tālajaṅgha und seine Verwandten durch irgendeine Versündigung gegen die Bhṛgu ihren

---

[1] Es ist jedenfalls zu bemerken, daß im MBh. I, 30, 1 ff. Parikṣit, der Vater des Janamejaya wegen der Beleidigung des Asketens Śamīka und des daraus herrührenden Fluches von Takṣaka gebissen wird und stirbt.

[2] Nur der Geschichte von Vītahavya und seinen 100 Söhnen wird dort gedacht; jener wurde von Pratardana verfolgt und floh nach der Einsiedelei Bhṛgus. Von ihm wurde er zum Brahmanen gemacht. Vītahavya wird in RV. VII, 19, 3 als ein Zeitgenosse des Sudās erwähnt; Sudās war ja Sohn oder Nachkomme des Divodāsa, der wiederum von GELDNER, VSt. 2, 138, als Vater des Pratardana betrachtet wird.

[3] III, 8832; V, 2729; XIII, 2126 (nach BR.).

[4] Andere zufällige Erwähnungen des Namens s. bei BR. s. v.

[5] Vgl. zum Folgenden MACDONELL und KEITH, Vedic Index, I, 129.

[6] Vgl. OLDENBERG, ZDMG., 55, 319.

[7] OLDENBERG, ZDMG., 42, 212; HILLEBRANDT, VM., I, 105; MACDONELL und KEITH, Vedic Index, II, 469; anders ZIMMER, Ai. Leben, 132.

[8] Vgl. auch TS. VI, 6, 2, 2—3; KĀṬH. XII, 3.

Untergang fanden[1]; wiederum bei Kāuṭilya eine Sage, die sich nicht im Epos findet, sondern in der vedischen Literatur wurzelt.

Aus Geiz plünderte[2] Āila = Purūravas die vier Kasten aus, denn was anderes kann wohl der Ausdruck *cāturvarṇyam atyāhārayamāṇaḥ* nicht besagen. In dieser Form ist es mir nicht gelungen, die Sage irgendwo wiederzufinden; denn die folgenden Zeugnisse sprechen insgesamt nur von einer Ausplünderung oder Unterdrückung der Brahmanen, nicht aller vier Kasten:

1. Komm. zu Kām. Nītis. I, 58: *Āilaḥ Purūravāḥ | sa kila Nāimiṣāraṇyavāsibhir yajñasaṃrakṣaṇārtham upanimantritaḥ sarvān eva sāuvarṇān bhājanaviśeṣān dṛṣṭvā lobhād āhartum ārabdhaḥ | tatas tāir asya yajñakriyāvirodhodvignāir vajragarbhāiḥ kuśāir[3] abhihato nanāśa ||*

2. MBh. I, 75, 20f., erwähnt nur, daß Āila den Brahmanen ihre Habe raubte und deswegen von den großen Sehern verflucht zugrunde ging.

3. Vāsavadatta, p. 130 ed. GRAY: *Purūravā brāhmaṇadhanatṛṣṇayā vinanāśa |*

4. Yaśodhara zu Vāts. Kāmas. p. 3[4]: ‚infolge des Fluches des Artha wuchs seine Habsucht so außerordentlich, daß er einem Brahmanen das Vermögen raubte. Da schlugen ihn die Brahmanen, welche darüber aufgebracht waren, daß sie wegen der Wegnahme des Geldes keine Opferhandlungen usw. mehr vollbringen konnten, mit Grasbüscheln, daß er starb.‘[5]

Kāuṭilya weicht also auch hier von dem Epos und den späteren Quellen ab; wahrscheinlich ist die alte, von ihm angedeutete Sage in brahmanisierender Tendenz etwas umgedichtet worden.

---

[1] Dies wird durch die Ausführungen bei PARGITER JRAS. 1914, 279ff. bestätigt.

[2] So schon ŚBr. XI, 5, 1, 1; vgl. auch HERTEL, WZKM., XXV, 153ff.

[3] Vgl. die Geschichte von Dambhodbhava (unten) und den Māusalaparvan des MBh.

[4] Übers. von R. SCHMIDT, p. 5.

[5] Hier wie in der Erzählnng von Dāṇḍakya (oben) ist eine sehr auffallende Übereinstimmung zwischen Yaśodhara und dem Komm. des Kāmandaki zu bemerken.

Absolut unbekannt scheint wiederum leider Ajabindu, König der Sāuvīra, zu sein; ich kann wenigstens in keinem mir zugänglichen Werke seinen Namen auftreiben.[1]

Mit den beiden folgenden, Rāvaṇa und Duryodhana, brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen. Über Duryodhana habe ich schon oben etwas gesprochen; die Erwähnung des Rāvaṇa zeigt jedenfalls, daß die Hauptgeschichte des Rāmāyaṇa, der Raub der Sītā, zu Kāuṭilyas Zeit wohlbekannt war.[2] Rāvaṇa gehört auch zu den allbekannten Beispielen, die Vāts. Kāmas. p. 24 anführt.

Wohlbekannt sind auch die folgenden vier als Beispiele hervorgehobenen, Dambhodbhava, Arjuna, Vātāpi und die Vṛṣṇis, und ich habe hier wenig über sie zu sagen.

Über Dambhodbhava sagt der Komm. zu Kām. Nītis. I, 59: *sa kila śāuryāvalepād yoddhuṃ kimcid anāsādayann adhikaprabhāvo Badarikāśrame tapasyantāu Nara-Nārāyaṇāu Nāradād upaśrutya gatvā tāv abhibhavan Nareṇāiṣīkāstrāiś·chāditaḥ sabalo vinanāśa* ||

Ungefähr dasselbe erzählt das MBh. v, 96, 1 ff.: Dambhodbhava, ein universeller (*sārvabhāuma*) König, hätte alle Wesen zum Kampf herausgefordert. Endlich raten ihm die Brahmanen nach der Einsiedelei Naras und Nārāyaṇas zu gehen, um mit diesen zu kämpfen; der König tat so. Sein Heer wird von Nara mit Pfeilen aus *iṣīka* zermetzelt, dann demütigt sich der König. An anderen Stellen des Mahābhārata wird sein Name im Vorbeigehen erwähnt.

---

[1] Das einzige, was entfernt an seinen Namen erinnert, ist Ajabandhu Kāś. zu Pāṇ., IV, 1, 96 (vgl. HILKA, Altind. Personennamen, p. 117). Ist möglicherweise die Lesart bei Kāuṭilya demnach zu verbessern — *Aja-bindu* gibt ja eigentlich gar keinen Sinn; übrigens kommt ja *bindu* in Namen selten vor (*Bindu*, *Kusurubindu*, *Śaśabindu).*

[2] Dies scheint ja auch natürlich, wenn JACOBIS (Rām., p. 100 ff.) Datierung des Rāmāyaṇa richtig ist, woran ich nicht zweifle, denn dann ist das Epos wenigstens um ein paar hundert Jahre älter als Kāuṭilya. Bezeichnend ist auch, daß das Rāmāyaṇa von dem Süden äußerst vage Vorstellungen hat (JACOBI l. c. pp. 103, 129), währenddem Kāuṭilya sowohl den *Dakṣiṇāpatha* (VII, 12, p. 298) wie auch Produkte des Südens, z. B. Perlen (*Tāmraparṇikam Pāṇḍyakanāṭakam . . . māuktikam* II, 11, p. 75) nennt; auch Produkte des *Sāuvarṇakuḍyaka* (= *Kāmarūpa*, Assam vgl. SORABJI, Notes on the Adhyakṣa-pracāra, p. 21) kennt er gut (II, 11, p. 78, 81).

Über Arjuna, König der Hāihaya oder Kekaya[1], genannt Sahasrabāhu ,der Tausendarmige' oder Kārtavīrya[2], sind wohl die Hauptstellen MBh. III, 116, 1 ff. und XII, 49, 1 ff., wo erzählt wird, daß er die Opferkuh[3] des Jamadagni raubte und deswegen von Rāma Jāmadagnya seiner tausend Arme beraubt und getötet wird. Er kommt aber auch an einigen Stellen des Jātaka und des Mahāvastu vor[4], nämlich:

Jāt. 522, g. 23: *ath' Ajjuno niraye Sattisūle*
avaṃsiro patito uddhapādo
Aṅgīrasaṃ Gotamaṃ heṭhayitvā
khantiṃ tapassiṃ cirabrahmacārim.

,und ferner[5] Arjuna — in die Hölle *Śaktiśūla* ist er gefallen, Kopf unten und Füße oben, weil er den Āṅgirasa Gāutama, den geduldigen Asketen von langem Gelübde, mißhandelte.'[6]

Dem entspricht Mahāvastu III, p. 369, 6—9[7]:

Arjuno narakaṃ Śaktiśūlam
adhośiro ūrdhapādo prapanno
Āṅgīrasaṃ Gāutamam heṭhayitvā
ṛṣiṃ tapasviṃ cirabrahmacāriṃ

Weiter Jāt. 530, g. 26:

atikāyo mahissāso Ajjuno Kekakādhipo
sahassabāhu ucchinno isim āsajja Gotamam

---

[1] Vgl. LÜDERS Würfelspiel (GA. IX, 2) p. 5, A. 1.

[2] Über Kṛtavīrya vgl. MBh. I, 178.

[3] Vgl. Vāsavadattā, p. 131, ed. GRAY: *Kārtavīryo [go] brāhmaṇapīḍayā pañcatvam ayāsīt.*

[4] Vgl. LÜDERS, ZDMG. 58, 691 A. 1.

[5] Vorher sind Daṇḍaki und Nāḷikīra genannt worden (gg. 21—22).

[6] Der Komm. erzählt eine Geschichte, wie Arjuna (Sahassabāhurājā) auf einer Jagd einen auf einem Baum sitzenden Asketen zum Tode schoß, wahrscheinlich eine Variante der bekannten Geschichte von dem Brahmanenknaben, den der König auf der Jagd totschießt (Sāmajātaka), s. WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Lit. II: 1, 120 f.; Verf. WZKM. XXIV, 397 A. 2; XXVII, 93 f.

[7] Vgl. über Arjuna ibd. pp. 361, 368.

‚Arjuna, König der Kekaka, der übergroße, der tausendarmige große Bogenschütze ist ausgerottet worden, weil er den heiligen Gotama mißhandelte.'

An diesen Stellen ist also statt Jamadagni der Āngirasa Gāutama eingetreten; schon im RV. ist ja ein Gotama mit der Familie der Angiras eng verbunden[1], und somit ist gegen den Namen nichts zu bemerken; ob aber wirklich eine alte Erzählung über Arjuna und G. zugrunde liegt, ist mir leider unbekannt.

Sonderbarerweise kommt nun dieser Arjuna an einer anderen Stelle des Jātaka als das Beispiel eines frommen Herrschers vor[2], nämlich Jāt. 543, g. 126:

vikāsitā cāpasatāni pañca
yo Ajjuno balavā bhīmaseno
sahassabāhu asamo pathavyā
so pi tadā ādahi jātavedam

‚der Spanner[3] von fünfhundert Bogen, Arjuna, der starke, von furchtbarer Heeresmacht, der tausendarmige, ohnegleichen auf der Erde — auch er zündete dann das Feuer an'. Arjuna ist ja sonst kaum gerade wegen seiner Frömmigkeit berühmt geworden; aber jedenfalls hatte er wohl auch unter den Brahmanen Freunde — in MBh. III, 115, 10 ff. wird ja erzählt, daß er von Dattātreya tausend Arme und einen goldenen Wagen als Gabe erhielt.

Die Geschichte von Vātāpi und Agastya ist aus MBh. III, 95 bis 99 und Rām. III, 11, 43 wohlbekannt und läßt sich mit der Andeutung bei Kāuṭilya zwanglos verbinden.[4] Die Sage der Vṛṣṇis und des Dvāipāyana ist von LÜDERS ZDMG. 58, 687 ff. ausführlich

[1] MACDONELL und KEITH, Vedic Index I, 234 f.

[2] An Verwechslung mit dem Pāṇḍuiden Arjuna zu denken geht nicht, teils weil er hier den Namen Sahasrabāhu führt, teils weil die Jātakaliteratur von den Helden des MBh. fast nichts kennt, vgl. WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Lit. I: 2, 401.

[3] *vikāsitā* = *ākaḍḍhitā* Komm.

[4] Nur der Ausdruck *atyāsādayan* ‚mißhandelnd' muß wohl ein wenig modifiziert werden; Vātāpi läßt sich ja nur von Agastya verzehren, freilich in der Absicht, ihm später den Bauch zu zerreißen. In Rām. III, 11 greift wirklich Ilvala, der Bruder des V., den Agastya an und wird von ihm getötet.

behandelt worden[1]; bei JACOBI SBBAW. 1911, 970 weist LÜDERS darauf hin, daß die Vṛṣṇis bei Kāuṭilya wie in der ursprünglichen Fassung der Sage, den Dvāipāyana mißhandeln — wieder eine Verschiedenheit von der epischen Darstellung.

Nach diesen zwölf Beispielen des Verderbens, das den *ajitendriyāḥ* betroffen hat, kommen dann auch zwei gerechte Herrscher, nämlich Jāmadagnya und Ambarīṣa Nābhāga. Unter Jāmadagnya muß wohl unzweifelhaft Rāma J. oder Paraśurāma, der Vernichter der Kṣattriyas, zu verstehen sein; seine Geschichte ist ja zu gut bekannt, um hier wiederholt zu werden. JACOBI[2] betont aber mit Recht, daß ihn das Epos gar nicht als König kennt; dies stimmt aber vielmehr zum Jātaka 544, g. 176, wo Yāmataggi (= Jāmadagnya)[3] mit Dhataraṭṭha (= Dhṛtarāṣṭra)[4], Vessāmitta (= Viśvāmitra), Aṭṭhaka (= Aṣṭaka)[5] und Usinnaro Sivī (= Śibi Āuśīnara) zusammen als ein König der Vorzeit, der Asketen und Brahmanen beschützte, erwähnt wird.[6] Die Geschichte des Ambarīṣa Nābhāga wird in MBh. VII, 64; XII, 29 (zusammen mit sechzehn anderen gerechten Königen)[7] und 98 erzählt.

---

[1] Vgl. besonders p. 690ff.

[2] l. c. p. 970.

[3] Vgl. zur Namensform O. FRANKE, Dīghanikāya, Göttingen 1913, p. 102 A. 1.

[4] Es ist also nicht ganz richtig, wenn WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Lit. I: 2, 401 sagt, Dhṛtarāṣṭra sei im Jātaka nur der Name eines *rājahaṃsa*.

[5] Nach Āit. Br. VII, 17; Śāṅkh. Śr. S. XV, 26 ein Sohn des Viśvāmitra.

[6] Ich mache in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die folgende Gāthā (177) des Jātaka aufmerksam; sie fängt an: *ete c'aññe ca rājāno* und so beginnt auch Jāt. 541, g. 11, wo auch die vorhergehende Strophe eine Aufzählung der gerechten Könige gebracht hat. Kāuṭilya p. 12, 1—2 heißt es aber: *ete cānye ca bahavaḥ ... rājāno* usw. Es fällt schwer hier nicht eine gemeinsame ältere Quelle vorauszusetzen.

[7] Diese sind: 1. Marutta Āvikṣita; 2. Suhotra Ātithin; 3. Aṅga Bṛhadratha; 4. Śibi Āuśīnara; 5. Bharata Dāuṣyanti; 6. Rāma Dāśarathi; 7. Bhagīratha; 8. Dilīpa; 9. Mandhātar Yāuvanāśva; 10. Yayāti Nāhuṣa; 11. Ambarīṣa Nābhāgi; 12. Śaśabindu Cāitraratha; 13. Gaya Āmūrtarayasa; 14. Rantideva Sāṃkṛtya; 15. Sagara Āikṣvāka und 16. Pṛthu Vāinya. Mehrere ähnliche Aufrechnungen kommen in der Jātakaliteratur vor. So werden z. B. Jāt. 541, g. 10 die folgenden erwähnt: Dudīpa (= Dilīpa), Sāgara

Wenn wir nun aus dem vorhergehenden das, was die Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Kāuṭilya und dem Epos betrifft, kurz zusammenfassen, so ergibt sich Folgendes:

1. Die Sagen von Duryodhana, Dambhodbhava, Arjuna, Vātāpi und Ambarīṣa Nābhāga[1] stimmen mit MBh., die des Rāvaṇa mit Rām. überein.

2. Die Sage des Dāṇḍakya findet sich übereinstimmend im Rām. (VII), abweichend im Jātaka und bei den Jainas, fehlt aber im MBh.

3. Die Sage des Aila findet sich im MBh., stimmt aber nicht vollständig mit K. überein.

4. Die Sagen von den Vṛṣṇis und Jāmadagnya stimmen zum Jātaka, nicht aber zum MBh.

5. Die Sage von Ajabindu findet sich nur bei K.

6. Die Sage von Karāla läßt sich aus buddhistischer, die von Tālajaṅgha aus vedischer Literatur nachweisen.

Dazu kommt nun ferner, daß die von Kāuṭilya IV, 8 (p. 218) erwähnte Sage des Māṇḍavya von MBh. I, 107, 9 abweicht[2], vgl. JACOBI, l. c. p. 970.

Ich wiederhole also, was z. T. schon oben[3] gesagt worden ist: die sagengeschichtlichen Überlieferungen bei Kāuṭilya zeigen deutlich,

---

(= Sagara), Bhagīrasa (= Bhagīratha), Usīnara (= Śibi) und Puthujjana (mögl. = Pṛthu Vāinya) neben Sela (?), Mucalinda, Aṭṭhaka (= Aṣṭaka) und Assaka (= Aśvaka), Bharata steht daselbst mit einer Reihe von Asketen zusammen; in Jāt. 543, g. 126 ff. kommen unter anderen Mujalinda, Dujīpa (= Dudīpa), Sāgara und Aṅga Lomapāda (vgl. Rām. I, 9 ff. usw. LÜDERS GN. 1901, p. 51 f.) vor; die Liste aus Jāt. 544, g. 176 ist eben zitiert worden; Mandhātar kommt vol. II, p. 310 ff.; III, p. 454 (doch nur im Prosatext) vor; Rāma ist ja der Held des Dasarathajātaka (vol. IV, p. 124 ff.) und wird auch Jāt. 547, g. 541 (zusammen mit Sītā) erwähnt usw. Über Ambarīṣa vgl. auch PARGITER, JRAS. 1914, 283.

[1] Von ihm wird ja doch eigentlich nichts bei K. erzählt, nur daß er ein gerechter König war.

[2] Die Geschichte des Māṇḍavya MBh. I, 107—108 findet sich in der Prosa des Jāt. 444, und zwar in beinahe vollständiger Übereinstimmung wieder; vgl. WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Lit. I: 2, 402 A. 1.

[3] Vgl. S. 181.

daß 1. das Rāmāyaṇa zu seiner Zeit bekannt war; 2. der Hauptinhalt des Mahābhārata, d. h. die Geschichte der Kuruiden und Pāṇḍuiden wenigstens ihren Hauptzügen nach bekannt war; 3. die jetzige Redaktion des Mahābhārata zwischen Kāuṭilya und Kāmandaki fällt; 4. der Sagenschatz, den Kāuṭilya ausbeutete, z. T. besser mit der vedischen und altbuddhistischen als mit der uns vorliegenden epischen Literatur übereinstimmte.

Es bleiben noch ein paar Erzählungen übrig, worauf Kāuṭilya anspielt; ich kann mich aber darüber ganz kurz fassen, da sie gar nicht zu derselben Art von Literatur wie die vorher behandelten gehören, sondern vielmehr eine Art von quasi-historischen Erzählungen repräsentieren.

In IX, 7 (p. 358) sagt er: *dṛṣṭā hi jīvataḥ punarāvṛttir yathā Suyātrodayanābhyām* ‚die Restitution eines Lebenden ist gesehen worden, wie z. B. bei Suyātra und Udayana'. Wer Suyātra ist, kann ich leider nicht ausfindig machen; Udayana ist aber natürlich der berühmte König von Vatsa, der Zeitgenosse des Buddha und Mahāvīra, dessen Geschichte so viele spätere Verfasser, Guṇāḍhya, Bhāsa[1] usw., inspiriert hat, der Typus des *dhīra-lalita*-Genre. Beabsichtigt ist natürlich seine Flucht aus der Gefangenschaft bei Pradyota, durch die List seiner Minister Yāugandharāyaṇa, Vasantaka und Rumaṇvant bewerkstelligt. Dies war also schon zu Kāuṭilyas Zeit ein Thema der Erzählungsliteratur, was wohl übrigens die buddhistische Literatur zeigt.

Die in I, 20 (p. 41) genannten sieben Könige, die im Harem getötet wurden, gehören sicher derselben Art von Literatur an. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen, verweise aber vorläufig auf den Kommentar zu Kām. Nītis. VII, 51 ff., wo ihre Geschichten erzählt sind, und hoffe bei anderer Gelegenheit darauf zurückzukommen.

Diese Geschichten sind unzweifelhaft alle *ākhyāyikās*[2] und zeigen uns, daß die Themata, die die späteren Dramatiker und

[1] *Svapnavāsavadatta* und *Pratijñāyāugandharāyaṇa.*

[2] Vgl. oben S. 219 f.

Romanschriftsteller inspirierten, schon zu Kāuṭilyas Zeit in Fülle vorhanden waren. Vielleicht war schon damals ihre literarische Behandlung von Kunstschriftstellern in Angriff genommen worden. Aus den sehr wichtigen Ausführungen bei Jacobi, SBBAW. 1911, 966 f. scheint jedenfalls deutlich hervorzugehen, daß die stilistische Disziplin schon zu Kāuṭilyas Zeit eine beträchtliche Entwicklung gewonnen hatte, und daß also die Kunstliteratur in Indien noch ältere Ahnen hat, als man es bisher hat vermuten können.

Über das ‚Geister- und Teufelsbuch' des Schiblî (Cairo 1326).[1]

(Verwandte Literatur. — Quellen. — Inhalt. — Textkritisch-Sprachliches.)

Von

O. Rescher.

Nirgends ist der Hang zum religiösen Wunder- und Aberglauben stärker ausgebildet worden als im Entwicklungsprozeß der orientalischen Religionen: Betrachtet man die babylonisch-sumerischen Keilschrifttäfelchen vergangener Jahrtausende, die ganze Serien von Beschwörungsgebeten und Zauberformeln gegen die Einflüsse böser Geister und Teufel enthalten, oder die in Koransprüchen oder -versen bestehenden Amulette und Talismane, mit denen sich in der Gegenwart der abergläubische Mohammedaner zum Schutz gegen die Wirkung des mal' occhio oder die Bezauberung seitens der Dschinn und Scheiṭâne behängt, stets ersieht man unzweideutig, wie fest das dämonologische Element dem eigentlich ethischen Kern der asiatischen Religionen eingelagert ist, so daß es sozusagen als ein integrierender Bestandteil des Glaubensinhaltes selbst zu gelten hat. — Um beim Islâm speziell zu bleiben, so leitet sich das, was wir in ihm an Dämonenglauben finden, fraglos aus zwei, im Grunde eigentlich streng zu scheidenden, Quellen her: Primär ist es der Niederschlag der primitiven Vorstellungen des altarabisch-heidnischen Beduinengeists und sekundär der Ausfluß altorientalischer Anschauungen, die zwar schon geraume Zeit vor Mohammeds Auftreten in

[1] Vergl. dazu: Hammer-Purgstall ‚Geisterlehre der Moslimen' (Wien 1854), Nöldekes Rezension in ZDMG. 64, S. 445 und meine Notiz ibd. 65, S. 155.

die Welt des Arabertums einzusickern begonnen hatten, aber erst vom Propheten selbst dem nationalen Geiste seines Volkes adaptiert und so notdürftig zu einem Ganzen — System wäre wohl zuviel gesagt — zusammengeschweißt wurden, um schließlich im ‚Buche Gottes' und der Sunna ihre öffentlich-offizielle Sanktionierung zu erhalten.

All das auf den Geisterglauben bezügliche Material sucht nun esch-Schiblî — allerdings mit starker Benutzung der Arbeiten seiner Vorgänger — zusammenzufassen und nach theologischen, philosophischen und literarischen Gesichtspunkten abzuhandeln. Den Kern seiner Diskussionen bilden natürlich die im Korân und Ḥadîṯ gegebenen Anschauungen und Voraussagungen [die man in Flügels Korankonkordanz sub voce جنّ, in La Beaumes: Le Coran analysé und Nickreus: Die Geistervorstellungen des Korans (Rostock 1906) zusammengestellt findet], woran sich eine weitläufige Literatur angeschlossen hat (ich gebe der Vollständigkeit halber auch die späteren Autoren): Ǧâḥiẓ ‚K. el-ḥajawân' (vgl. van Vloten in WZKM. vii, S. 169 ff., 233 ff.; viii, S. 59 ff.); ‚Demîrî': Artikel: جنّ (Jayakars translation i (448 ff.), Qazwînî (cfr. Ansbacher: ‚Abschnitt über die Geister', Diss. 1905); Ibn Ḥazm Teil v, pag. 12 (bei Shahrastânî nur passim vgl. Haarbrückers Register); Mostaṭraf, Kap. 64 (vgl. auch Rats Übersetzung); Râġib el-Iṣfahânîs muḥâḍarat (Cairo 1287) ii, S. 369 ff.; Râġib Pâšas sefîne pag. 266, Mitte; Ibn al-ʿArabî: muḥâḍarât (Cairo 1906) passim; vgl. ii, S. 128 ff.; el-Qâsimî: maḏâhib el-ʿarab (Damaskus 1910); ez-Zamaḫšarî: rebîʿ el-abrâr (noch ungedruckt), wozu man noch die Wörterbücher Lisân, Tâǧ etc. sub voce جنّ — سعلاة — شيطان — عفريت etc. vergleiche.

Die Quellen, die unser Autor benützt hat, gibt er — was wir ihm als Lob anrechnen müssen — mit großer Gewissenhaftigkeit an; außer den bereits angeführten Schriften sind es vor allem die Korân- und Ḥadîṯkommentare, die Muṣannaf- und Musnadwerke, sowie die Prophetenbiographien — besonders Ibn Isḥâq-Ibn Hišâm — die der Verfasser für seine Zwecke exzerpiert hat. Ich lasse der Reihe nach die Werke, die in den ‚Korallenhügeln' zitiert sind,

folgen: pag. 3, Z. 4 v. u.: K. eš-šâmil (fî uṣûl ed-dîn) des Imâm el-Ḫaramain[1] (ʿAbdelmelik b. ʿAbdallâh) cfr. Ḥ. Ḫ. II, S. 45, Z. 4 v. u.; pag. 4, Z. 1: šarḥ el-iršâd (dessen ,matn' von dem gleichen Verfasser[2]); pag. 11, Z. 4: rebîʿ el-abrâr des Zamaḫšarî[3]; pag. 14, Z. 5: Die beiden ṣaḥîḥe (Muslim-Buḫârî[4]); pag. 18, Z. 3: K. makâjid eš-šaiṭân wa 'l-hawâtif des Ibn abî 'd-Dunjâ[5]; ibd. 18 Mitte: K. hawâtif el-ǧânn[6] (so zu lesen!) des Abû Bekr Moḥ. b. Ǧaʿfar b. Sahl es-Sâmirî el-Ḫarâ'iṭî; pag. 21, Z. 5: K. sebeb ez-zahâda fî 'ššahâda des abû 'l-Qâsim b. ʿAsâkir; ibd. Mitte: K. el-muqniʿ fî šarḥ el-iršâd des abû 'l-Qâsim el-Anṣârî; pag. 23, Z. 6: K. el-ʿaẓama des ʿAbdallâh b. Moḥ. el-Iṣfahânî[7]; ibd. Z. 3 v. u.: K. el-muwaṭṭa' des Ibn Mâlik[8]; pag. 26 ult.: K. ed-dalâ'il (i. e. dalâ'il en-nubuwwa[9]) des abû Nuʿaim (A. b. ʿAbdallâh al-Iṣfahânî); pag. 33, Z. 1: K. el-ʿaǧâ'ib des abû ʿAbderraḥmân Moḥ. b. el-Mundir el-Herewî[10], cfr. Ḥ. Ḫ. II, pag. 108, Z. 9; ibd. Mitte: K. tehḏîb el-âṯâr des Ṭabarî[11]; ibd. Z. 3 v. u.: keššâf des Zamaḫšarî; pag. 3, Mitte: tefsîr des (Faḫr ed-dîn) Râzî; pag. 54, Z. 9: K. en-nâsiḫ wa 'l-mansûḫ des Imâm Aḥmed (b. Ḥaubal); pag. 55, Z. 6 v. u.: K. el-ʿaǧâ'ib wa 'l-ġarâ'ib des abû Ḥafṣ b. Sâhîn; pag. 56, Z. 2: ġarâ'ib es-sunan desselben Autors[12]; ibd. Mitte: K. el-ǧâmiʿa lilbajân wa 'ttaḥṣîl des Qâḍî abû 'l-Welîd Moḥ. b. Rušd; pag. 57 Mitte: K. el-milal des Ibn Ḥazm[13]; pag. 60, Z. 3 v. u.: K. el-qawâʿid eṣ-ṣuġrâ des Ibn ʿAbd-essalâm; pag. 67, Z. 9: K. el-ilhâm wa 'l-weswese[14] des abû ʿOṯmân Saʿîd b. el-ʿAbbâs er-Râzî; pag. 68 ult.: K. itbâʿ es-sunan wa 'l-aḫbâr des

---

[1] Cfr. auch pag. 153, Z. 7 v. u. [2] Cfr. pag. 34, Z. 4.

[3] Ebenso pag. 23, Z. 5 v. u.

[4] Cfr. auch pag. 65, Z. 9; 125, Z. 8 v. u.; 131, Z. 1; 138, Z. 4 v. u.; 139 ult.; 168, Z. 9; 186, Z. 7 v. u.: šarḥ el-Boḫârî von Ibn Baṭṭâl; 202, Z. 4; 214 Mitte.

[5] Ebenso pag. 19, Z. 3 v. u.; 23 ult.; 32 Mitte; 76, Z. 3; 91, Z. 7 v. u.; 92, Z. 11 v. u.; 93, Z. 5; 93, Z. 9 v. u.; 94, Z. 7; 175, Z. 5.

[6] Cfr. auch pag. 84, Z. 4 v. u.

[7] Cfr. auch pag. 152, Z. 3 v. u.; 153, Z. 10.

[8] Cfr. auch pag. 139 paen.; 215, Mitte. [9] Cfr. auch pag. 45 Mitte.

[10] Cfr. auch pag. 72, Mitte; 92 paen.; 102, Z. 5; 152, Mitte.

[11] Cfr. auch pag. 177, Z. 3 v. u.

[12] Ebenso pag. 153, Z. 1. [13] Cfr. pag. 202, Z. 10 v. u.

[14] Cfr. auch pag. 72, Z. 1.

abû Saʿîd ʿOtmân b. Saʿîd ed-Dârimî; pag. 69 Mitte: K. el-qalâʾid des abû Bekr Moḥ. b. A. b. abî Šaiba[1]; pag. 70 Mitte: K. masâlik el-abṣâr des Qâdî Šihâb ed-dîn; pag. 71, Z. 7: fiqh el-luġa des Ṯaʿâlibî; pag. 72, Z. 9: K. munjaʿ el-muftî des šeiḫ Ǵemâl ed-dîn es-Siǧistânî; ibd. Z. 11: K. qinjaʿ el-munja des Šeiḫ Neǧm ed-dîn ez-Zâhidî; pag. 73, Z. 10: šarḥ el-weǧîz (Grundtext von el-Ġazâlî) von (abû Ḥâmid Moḥ.) b. Jûnus (el-Irbilî); pag. 77, Z. 5: K. šarḥ el-hidâje (fî furûʿ el-Ḥanâbila) cfr. Ḥ. Ḫ. ɪɪ, pag. 647, Z. 3 v. u.; ibd. Mitte: K. teḥrîm el-fawâhiš von eṭ-Ṭurṭûšî[2]; pag. 88 Mitte: K. el-ʿaǧâʾib von Moḥ. b. ʿAbdallâh er-Rabaʿî; pag. 90, Z. 6: K. el-ʿaǧâʾib von Šâkir; pag. 100 Mitte: K. el-fihrist (des Ibn en-Nedîm[3]); pag. 101 unten: K. er-rûḥ el-mutalâšija, K. el-mufâḫara fî ʾl-aʿmâl, K. mâ qâlathu eš-šejâṭîn li-Sulaimân b. Dâwud des Hilâl b. Waṣîf; pag. 114, Z. 3: K. el-arbaʿîn eṭ-ṭiwâl von Ibn ʿAsâkir; ibd. Z. 6 v. u.: K. ṭabaqât aṣḥâb el-Imâm Aḥmed (b. Ḥanbal) von abû ʾl-Ḥusain (Moḥ. b. Moḥ.) b. el-qâḍî abî Jaʿlâ b. el-Farrâʾ el-Ḥanbalî cfr. Ḥ. Ḫ. ɪɪ, pag. 89 u.; pag. 116, Z. 5: K. eṭ-ṭawâʿîn von Ibn abî ʾd-Dunjâ; pag. 124, Z. 6 v. u.: K. el-muškil von Ibn Qutaiba; ibd. Z. 5 v. u.: tefsîr des ʿAbderrazzâq; pag. 125, Z. 7: K. ed-dalâʾil (= K. dalâʾil fî ʾl-ḥadîṯ)[4] des Qâsim b. Ṯâbit (es-Saraqosṭî) cfr. Ḥ. Ḫ. ɪ, pag. 495 Mitte; ibd. Mitte: tefsîr b. (ʿAbd) es-Salâm; pag. 126 ult.: K. eṣ-ṣahâba des abû Gaʿfar el-ʿUqailî (?); pag. 138, Z. 7: K. fî faḍâʾil eṣ-ṣaḥâba des ʿAbdallâh b. A. b. Ḥanbal; pag. 142, Z. 2: ġarîb el-ḥadîṯ des Ibn Qutaiba[5]; pag. 148, Z. 4 v. u.: K. faḍâʾil el-Medîna von ez-Zubair; pag. 152, Z. 3: K. en-nawâdir des abû ʾš-Šeiḫ; pag. 153 ult.: K. el-iršâd des abû ʾl-Wafâʾ ʿAlî b. Moḥ. b. ʿAqîl el-Ḥanbalî cfr. Ḥ. Ḫ. ɪ, pag. 87, Z. 5 v. u.; pag. 154, Z. 5 v. u. und 155, Z. 6: tefsîr des abû Bekr; pag. 155 Mitte: tarîḫ eṭ-Ṭabarî[6]; pag. 171 Mitte: K. el-lubâb des (A. b. M.) el-Maḥâmilî; pag. 174, Z. 8: K. el-awâʾil des (ʿAbdallâh b. M.) b. abî Šeiba und des Ibn ʿArûba; ibd. Z. 3 v. u.: tafsîr des Baqî b. Maḫlad cfr. Ḥ. Ḫ. ɪ, pag. 307, Z. 14; pag. 175, Z. 3

---

[1] Ebenso pag. 169, Z. 7 v. u. [2] Cfr. auch pag. 168, Z. 8 v. u.; 178, Z. 4.

[3] Gelegentlich polemisiert der Autor gegen ihn, cfr. pag. 102, Z. 8 v. u.

[4] Cfr. auch pag. 136 ult.; 226, Z. 7 v. u. [5] Cfr. auch pag. 224 Mitte.

[6] Ebenso pag. 206 Mitte.

v. u.: musnad des Aḥmed (b. Ḥanbal)[1]; pag. 176, Z. 3: tafsîr des Sanîd (Sunaid?); pag. 179, Z. 4 v. u.: K. el-weswese des abû Bekr b. abî Dâwud; pag. 189, Z. 3 v. u.: K. el-adab des abû Bekr el-Ḫallâl; pag. 191, Z. 1: K. el-ǧamhara des Ibn Doraid (mit Notizen des Ibn Ḫalawaih); pag. 191, Z. 5 v. u.: K. el-muʿǧam el-kebîr des Ṭabarânî; pag. 193, Z. 3: K. el-îǧâz des (A. b. M.) b. Sunnî cfr. Ḥ. Ḫ. I, pag. 173, Z. 8 v. u.; pag. 194, Z. 2: K. ʿamal el-jaum wa ʾl-laila desselben Autors; pag. 198: die Isrâʾîlîjât[2] des Wahb b. Munabbih; pag. 202 Mitte: K. el-maʿârif des Ibn Qutaiba; pag. 202 Mitte: Die tafsîre des Qâḍî Mundir b. Saʿîd el-Ballûṭî, des (Baqî b. Maḫlad) el-Qurṭubî, des Moḥ. b. ʿAṭîja, des abû ʿÎsâ er-Rummânî, des Qâḍî el-Mâwerdî; pag. 203 Mitte: K. ez-zijâdât des ʿAbdallâh b. el-Imâm Aḥmed (b. Ḥanbal); pag. 204 paen.: musnad des abû Dâwud eṭ-Ṭajâlisî; pag. 205 unten: Die tefsîre des Tirmidî, Ṭabarî, Ibn abû Ḥâtim[3] (ʿAbderraḥmân b. Moḥ. er-Râzî cfr. Ḥ. Ḫ. I, pag. 303 Mitte), des Ibn Mardûje (abû Bekr A. b. Mûsâ el-Iṣfahânî cfr. Ḥ. Ḫ. I, pag. 305, Z. 7); ibd.: K. el-mustadrak (ʿalâ ʾṣṣaḥîḥain) des Ḥâkim [Moḥ. b. ʿAbdallâh (b. el-Bajjiʿ) en-Nîsâbûrî cfr. Ḥ. Ḫ. II, pag. 377, Z. 6]; pag. 222, Z. 3: Musnad des Ḥârit b. Ušâma; ibd. Z. 3 v. u. des Verfassers eigene Schrift: maḥâsin el-wasâʾil ilâ maʿrifaʾ el-awâʾil; ibd.: K. el-ʿain des Ḫalîl; pag. 225, Mitte: K. muḫtaṣar es-sîra des abû ʾl-Ḥasan el-Mâridînî el-Ḥanafî. — Der Schluß des Werkes deckt sich fast vollständig mit Ibn Ishâq-Ibn Hišâm.

Um auf den eigentlichen Inhalt überzugehen, so erübrigt es sich fast zu bemerken, daß unsere Beschäftigung mit solchen Ideen und Anschauungen, wie sie der Autor in seinem Buch niedergelegt hat, selbstverständlich von ganz anderen Gesichtspunkten ausgeht als denen, die den muslimischen Gelehrten zur Niederschrift seines Werkes bewogen.[4] Unser Interesse konzentriert sich natürlich im

[1] Ebenso pag. 193, Z. 5 v. u.

[2] Ebenso pag. 206, Z. 2. [3] Cfr. pag. 210 ult.

[4] Den eigentlichen Grund zur Abfassung der ‚Korallenhügel‘ gibt der Autor selbst an (cfr. pag. 66, Z. 15—16 im Kapitel: Über die Möglichkeit einer ehelichen Verbindung zwischen Mensch und Dschinn).

wesentlichen auf das folkloristisch-psychologische Element, während der dogmatisch-theologische Einschlag[1] für uns belanglos bleibt, so daß ich ihn demgemäß so gut wie ganz aus der Besprechung ausscheide.

Was die Existenzfrage der Dschinnen anlangt,[2] so steht diese durch die Autorität des Korâns unumstößlich a priori fest; nur ‚unwissende' oder ‚verstockte' Philosophen (Qadiriten, Moʿtaziliten, Anhänger der Dschahmîja, Zindiqs etc.) und Naturforscher (cfr. pag. 3 unten; pag. 4 oben; pag. 5 Mitte; pag. 6, Z. 6 f.; pag. 107, Z. 10) können es wagen, diesem durch die Orthodoxie (d. h. Sunna und Iǧmâʿ) geheiligten Dogma mit Unglauben zu begegnen, welch letzterer unserem Autor um so verwerflicher scheint, als nicht nur das Gros der Muslims, sondern auch Juden und Christen, ja selbst die heidnischen Araber und polytheistischen Indier, Hamiten und Semiten (pag. 5, Z. 11; ibd. Z. 6 v. u.) die Existenz der Dschinnen durchaus zugeben. — Was andrerseits — nach Erledigung dieses Hauptkapitels — von besonderer Bedeutsamkeit ist, das ist die Frage: In welcher Weise treten die Dschinnen in die Erscheinung? — In drei Arten, deduziert uns der Autor, verkörpert sich der Dämonen Geschlecht, und zwar in der Gestalt von Schlangen[3], schwarzen Hunden und im (Hauch des) Wind(es) (cfr. pag. 17 unten) oder nach andern in Schlangen, Skorpionen (sowie sonstigem kriechenden Ungeziefer aller Art), in schwarzen Hunden (cfr. auch Kap. 7, pag. 22) und Wesen, die sich beflügelt durch die Lüfte schwingen (pag. 18 Mitte = Jayakar i, pag. 449) und im Nu die weitesten Entfernungen zu

---

[1] Eine Probe davon gibt z. B. pag. 111, wo folgende Fragen aufgestellt werden: 1. Darf man, um einen Besessenen zu heilen, Dschinnen töten? 2. Ist es eine Sünde, Dschinnen zu töten, sò unter ihnen eventuell Muslims sein können? 3. Darf man, um den Dschinnen nicht zu schaden, seinen Freund umkommen lassen? 4. Ist ein Kampf gegen die Dschinnen gegen das Scheriat? 5. Können Behauptungen der Dschinnenbeschwörer als wahr gelten? 6. Ist es gestattet, bei Beschwörungen Talismane heranzuziehen oder sich der Astrologen Hilfe zu bedienen?

[2] Für die Abschätzung ihrer Zahl gibt der Autor (pag. 11, Z. 5) folgende Gleichung: Engel : Teufel : Dschinn : Mensch = 900 : 90 : 9 : 1.

[3] Cfr. dazu die Geschichte pag. 41 Mitte = Jayakar i, 458 Mitte; ferner ibd. 457 u. bis 458 oben, und 458 u.

durchmessen vermögen (cfr. pag. 139, Z. 11 und Jay. l. c.). Sehen wir von den in tierische Formen gekleideten Dschinn (Schlangen, Hunde etc.) ab, so ist jedenfalls das Gros derselben dem menschlichen Auge nicht vorstellbar, welche Unsichtbarkeit entweder in der außerordentlichen Dünne ihrer Gestalt oder der Transparenz bezw. Farblosigkeit ihrer Körperbeschaffenheit begründet sein soll (pag. 15 bis 16, 20 u.); auf jeden Fall aber ist ein Gestaltenwechsel aus eigener Initiative — der ja einen Eingriff in Allahs oberste Machtbefugnis bedeutete — unmöglich (pag. 19 Mitte) und demgemäß eine Transformation ihres Wesens[1] nur auf Allahs Anregung und Einwirkung hin denkbar (ibd.). — Ein Teil der Dschinn ist gleich den Menschen für sein Tun und Handeln Gott gegenüber verantwortlich (pag. 18), worüber auch drei Kapitel (15, 17, 22), nämlich: ‚Über die Tatsache der Sendung Moḥammeds zu Mensch und Dschinn insgesamt' und ‚die Giltigkeit und Verständlichkeit von Gottes Vorschriften für die Dschinn' in extenso handeln. Außer der bereits genannten Differenzierung unterscheidet der Islâm auch noch zwischen ‚gläubigen' und ‚ungläubigen' Dschinn (pag. 23 Mitte), von denen die ersteren im ‚Dschals' und die letzteren im ‚Ghaur' (Ghor) beheimatet gedacht sind (pag. 52, Z. 3—4; Jay. i, pag. 452); hier ist die der Sache zugrunde liegende Vorstellung natürlich ohneweiters durchsichtig: Während in den ‚gläubigen' Dschinn sich die heilsamkräftige Luft des Hochlands verkörpert, gelten die ‚ungläubigen' Dschinn als die Erreger der Fiebermiasmen des Tieflandes, wie auch sonst die üblen Ausdünstungen von Kloaken, Senkgruben, Bädern und Brunnen dem Einfluß menschenfeindlicher Dschinn, die sich an solchen Orten aufzuhalten pflegen, zugeschrieben werden (pag. 24, Z. 8; pag. 107, Z. 3; die Geschichte pag. 79). Entsprechend der unreinen Natur der meisten Dämonen haben diese auch allerlei Unarten und Angewohnheiten an sich, die für den orthodoxen Muslim verpönt sind; so z. B. das Essen mit der linken Hand an Stelle der

[1] So erscheint der Teufel einmal als schwarzer Mann (Negersklave) pag. 118, Z. 4 v. u.; dann wieder in Gestalt eines alten Mannes (Ansbacher, pag. 12) oder eines Šeiḫ aus dem Neǵd (Text pag. 219, Z. 5 v. u., cfr. Weil i, 238) etc. etc.

rechten, während andrerseits als ihre Nahrung all das, was ohne Anrufung des Namens Gottes geschlachtet worden [cfr. ‚die Abschnitte über die Geister etc.' (aus Qazwînî) von Ansbacher pag. 9], sowie Knochen gelten (pag. 29 Mitte; pag. 63, Z. 7; pag. 74, Z. 6 etc.).

Wie bereits des mehreren bemerkt, gilt das Wesen der Dschinn als ein dem Menschen vorwiegend feindlich gesinntes Element[1]: Nicht nur die üblen Ausdünstungen und Miasmen unreiner Orte und gesundheitsgefährlicher Gegenden, sondern auch allerlei Krankheiten und Seuchen gelten direkt als durch der Dschinnen Treiben hervorgerufen; so die Pest, die auf einen ‚Stich' seitens des Dschinn zurückgeführt wird (pag. 68 Mitte; Kap. 55, pag. 116 und pag. 117, Z. 11), dann die Epilepsie (Kap. 50f.) und die Wirkung des mal' occhio, vor allem aber der Wahnsinn (dessen sprachlicher Ausdruck etymologisch ja mit dem Wort ‚Dschinn' unmittelbar zusammenhängt). — Als bestes Mittel, dem bösen Einfluß der Dschinn zu entgehen und ihn zu bannen, gilt vor allem Beschwörungszauber, ähnlich wie er auch bei der Schlangendressur angewandt wird; Talismane und Amulette[2], besonders Verse aus bestimmten Koransuren [el-muʿawwiḏât (pag. 111 ult.) oder el-muʿawwiḏânî (pag. 95 ult.)], desgleichen auch der Thronvers (Korân pag. 2, Z. 256) werden als sicher wirkend betrachtet (cfr. Kap. 47). Zu dem unheilstiftenden Wesen der Dschinnen gehört es auch, daß sie den Menschen allerhand trügerische Erscheinungen vorgaukeln (pag. 103), um sie religiös in Zweifel zu setzen und irre zu leiten, und daß sie durch (frivole) Einflüsterungen die Dichter inspirieren[3] (Kap. 40), wie sie ja selbst auch meist im Reim — Saǧʿ oder Reǧez — sprechen.

Ist im ersten Teil des Buches mehr von den Dschinnen im allgemeinen die Rede gewesen, so handelt der zweite vorzugsweise

[1] Pag. 103, Z. 2 f. charakterisiert sie der Autor als ‚unzuverlässiger, verlogener und verräterischer denn die Menschen'. Freilich zeigen sie mitunter auch ihre bessere Natur, wie in der Geschichte im 37. Kapitel, wo sie verschmachtenden Wüstenwandrern durch Aufzeigen von Wasser das Leben retten.

[2] Cfr. den kleinen Aufsatz von Pollary: Les amulettes arabes (Paris 1889).

[3] Das bezieht sich vor allem auf Liebesgedichte (die Moḥammed bekanntlich als unmoralisch gebrandmarkt hatte).

von ihrem Herrn und Meister, dem Teufel, über den wir allerlei merkwürdige Dinge erfahren: Über seine ständige Wiederverjüngung (pag. 153, Z. 3), über die Art und Weise, wie er sich (mikrobenartig!) in den Menschen einschleicht (‚krötenartig und mit einem Stechfliegen-Saugrüssel versehen, drängt er sich durch die Schulterblätter des Menschen gegen das Herz, um es zu stechen' (pag. 163, Z. 4 v. u.; cfr. auch pag. 161, Z. 10), über seine verschiedenen Namen (Walahân, Ḫanzab etc. pag. 165 = Jayakar i, pag. 465 Mitte); über die fünf Teufelskinder (Kap. 100 = Ansbacher, pag. 8; Jay. ibd.); über die Gewohnheit des Teufels, auf leeren Bettstellen zu schlafen (Kap. 100); mit einem Schuh herumzulaufen (Kap. 113); sich zwischen Sonne und Schatten aufzuhalten (Kap. 115); über das Neǧd als Teufelsland (Kap. 113) usw. usw.

Was den Text selbst anlangt, so hätte derselbe mit Hilfe guter Handschriften ohne große Mühe bedeutend besser hergestellt werden können. Es zeugt von wenig ausgebildetem wissenschaftlichen, d. h. textkritischen Verständnis, einen Text, der doch manche Schwierigkeiten bietet, nach einer Handschrift zum Abdruck zu bringen, gerade als sei diese ein Unikum, während doch allein in Konstantinopel ein Dutzend Handschriften zur Verfügung standen [AS. 2183; Fâtiḥ 2904; Köpr. 237 (doppelt); Bajezîd 481; Top Kapú 1769, 1771, 1773; ʿUmûm. fiqh 249 und 563 etc.]; ja selbst verschiedentliche Stellen, die in Ibn Hišâm bereits gedruckt und richtig vorlagen, hat der Herausgeber wieder falsch zum Abdruck gebracht. Ich beschränke mich summarisch auf folgende Bemerkungen[1]: pag. 4, Z. 8: يزاحم (statt يراغم); pag. 9, Z. 14: Köpr. الحيل; ʿUm. الخيل (statt الجبل); pag. 14, Z. 2: var. بالزطّ (zu: بالنبط); pag. 18, Z. 12: هواطف الجانّ; pag. 25 ult.: مبيت (حبيت ist wohl Dr.); pag. 31, Z. 14: الالتعاط (Köpr. id.; ʿUm. الاقتعاط); pag. 38, Z. 2: بهذا النقب; pag. 53, Z. 3 lies: فلا تَسْتَنْجِ; pag. 57, Z. 2 v. u.: ist doch wohl يروننا zu korrigieren; pag. 77, Z. 5: الخطّاب (لابن); pag. 78, Z. 3 v. u. lies: يغورَ; pag. 82,

[1] Dr. = Druckfehler.

Z. 2: رواة[1] (? Köpr. aber ebenso); pag. 83, Z. 14: رفدة (statt رفلة); ibd. Z. 16: الضّح (Köpr.) والربح — (ʿUm.) والربح; pag. 84 ult.: فسألونا عنها; pag. 85, Z. 6: عتب (statt عيّب); pag. 94, Z. 7: تبطل (= Nichtigkeiten treiben?); pag. 95, Z. 12: تذيل (statt تزيل)[2]; ibd. Z. 13: على حياله[2]; pag. 99, Z. 9 lies: زنبيل (Dr.); pag. 106, Z. 1: الجبل; ibd. Z. 2: احتج (لم); pag. 109, Z. 1: الكثيفة (Dr.); pag. 111, Z. 4 v. u.: بالطريق الشرعىّ لتى ليس فيها (Köpr. ebenso, aber unmöglich; entweder الشرعيّة oder فيه . . . الذى); pag. 114, Z. 15 und 16: تزايا (gegen تزيّا pag. 20, Z. 7 und 9); pag. 116, Z. 4 v. u. lies wohl: أستحيض[3]; pag. 117, Z. 7: alle Handschriften استيحاء (statt استنجاد); ibd. Z. 4 v. u.: wohl (gegen die Handschrift) لقعه (statt لفعه = ?); pag. 120, Z. 2: غلامًا (انّ); ibd. لهذمين (?); pag. 127, Z. 7 v. u.: فاصل (الفرقان); pag. 130, Z. 4: كفت (statt بثت); pag. 131, Z. 13 lies: لا اله آلا الله; pag. 134, Z. 16: تقصّى (شرح); pag. 136, Z. 10 v. u.: الزخارف (statt رفائف); pag. 140 ult.: (Köpr.) شقرًا (wohl kaum richtig); pag. 141, Z. 7: صفر به (statt صعد); pag. 144, Z. 10: بوائج (ebenso Köpr.) = ?[4]; ibd. Z. 7 v. u.: gewöhnliche Orthographie: مسجّى; pag. 145, Z. 6 v. u.: دينهم (Dr. statt زينهم); pag. 148, Z. 6 v. u.: خسف (ebenso Köpr.) neben مجازفة (Überschlag) mir unbekannt; pag. 150, Z. 1: سدفا[5] (ebenso Köpr.); pag. 151, Z. 9 ergänze: وقال (عبد الله); pag. 152, Z. 5 lies: فيه الطريق; pag. 157, Z. 12: النفاط (statt السقاط = ?); ibd. ult.: التعنّت (ebenso Köpr.) = ?; pag. 159, Z. 5 v. u.: ان الطين (Dr.); pag. 161, Z. 9 v. u.: تخبيط (ebenso Köpr.) = تخبّط?; pag. 162, Z. 3 lies: الى المسحور له; pag. 165, Z. 8: عن شعبه (wohl Dr.); ibd. Z. 10: من حديث جابر; pag. 167, Z. 12: lies وقصته (= seinem Reiter den Hals brechen: Reittier); pag. 174, Z. 3: فان من يدعو; ibd.: كمداوٍ (unsicher, Köpr. كمدار etc.); pag. 176, Z. 8 v. u.: بها يضرب لواؤه (vielleicht besser لواءه); pag. 181, Z. 8 lies: ثلاث من; ibd. Z. 9 v. u.: يضرب على كلّ; pag. 187,

---

[1] Oder besser: رواية (?).

[2] Das ganze Geschichtchen scheint mir nicht recht klar zu sein.

[3] Ein Passiv dürfte doch wohl kaum in Frage kommen.

[4] In بوائج zu korrigieren?

[5] Ich kenne nur IV أسدف z. B. Zam. Maḳ. 125; Siqṭ II, 86; Loth (ibn el-Muʿtazz) 54 etc.

Z. 11 v. u.: اسنتكم (ذوى) ebenso Köpr.; dag. 'Umûm. أسنانكم; pag. 190, Z. 6: لأبى عبد الله يعنى احمد بن محمد بن حنبل; ibd. Z. 4 v. u. lies: يخطر; pag. 191, Z. 10: كراهية شديدة; pag. 199, Z. 8 v. u.: لام (= لأم); pag. 200, Z. 11: يقول (هل أدلّك); ibd. Z. 12: (فلا تموت) أبدًا; pag. 206, Z. 3: ذويه (Dr.); ibd. Z. 2 u. 3: ظاهر (statt طاهر); pag. 211, Z. 10 v. u.: عرج (statt قرح); ibd. Z. 6 v. u.: قرونى (id. Köpr.; ʿUmûm. فروتى); pag. 213, Z. 8: فأساخه; pag. 214, Z. 3 lies wohl: هذا أركون (ἄρχων = أركون); pag. 217, Z. 3 lies: تزفن (Dr.); pag. 218, Z. 12: من غده (ميت); pag. 223, Z. 8 v. u.: فتنطّس wie schon richtig in Ibn Hišâm (pag. 301 Mitte); pag. 224, Z. 9: Köpr. ebenfalls باض, es ist aber wohl باص zu lesen; ibd. Z. 10: القتيبى; pag. 228, Z. 5: بالسوط cfr. Ibn Hišâm, pag. 559, Z. 3: بالشوط; ibd. lies: الخزل.

Auch sonst ist sprachlich gar manches noch zweifelhaft und hätte es erläuternder Noten bedurft, um solche Stellen aufzuhellen; denn die gewöhnlichen Wörterbücher lassen den Leser mehr als einmal im Stich. Ich begnüge mich, auf einiges Wenige beiläufig aufmerksam zu machen: pag. 30, Z. 3 استفضل (= استنجى): sich reinigen; pag. 47 paen. und pag. 49, Z. 7: استدفر (mir unbekannt); pag. 63, Z. 5: الرجعة (im Sinn von رجيع, cfr. pag. 29, Z. 7 v. u.); pag. 71, Z. 8: عملوق und خسّ (Vokal.?): Bastard zwischen Mensch und Dschinn; pag. 76, Z. 3 v. u.: ورم x; pag. 83, Z. 9 v. u.: zu ضحّ hätte der Herausgeber die Glosse شمس setzen können oder eigentlich sollen; pag. 84, Z. 5: حزّم (analog حسّن — زيّن — قبّح, für schön, schmuck, häßlich halten) für energisch halten; pag. 88, Z. 4: مرمولٌ بالشريط (strohgeflochten?); pag. 90, Z. 13: انساخ (فى الارض) — wozu pag. 213, Z. 8 v. u. das transitive أساخ (nach Textverbesserung) zu stellen: in die Erde versinken, bezw. versinken lassen; pag. 107, Z. 4 v. u.: تفتف (= قيّأ); pag. 107, Z. 10 (und pag. 185, Z. 5): أحال = etwas für مُحال (ungereimt, unmöglich) erklären; pag. 108, Z. 3: حيّز vid. Dozy [und adde: Ǧâḥiẓ ‚rasâʾil' (ed. van Vloten) pag. 4, Z. 16 und Zamaḫšarîs Maqâmen (2. Aufl.) pag. 147, Z. 7]; pag. 114, Z. 8: أكسع (mir unbekannt); pag. 117, Z. 8: نزيف (im Sinn des inf. نَتْف) (ebenso Köpr.); pag. 121, Z. 3 v. u.: هَلِيع

الوادى (= أسفلُه)?; pag. 123, Z. 5: حجفقة (ebenso Köpr.) mir unbekannt; ibd. Z. 11 v. u.: فليح (parallel نجيح), glückverheißend; pag. 129, Z. 1 bezw. 9: die Inff. تُطِّلاب und تِنّفار; pag. 132, Z. 12: أهزل (parallel أذهب) offenbar ebenfalls transitiv gebraucht; pag. 133, Z. 1: لَثِنَ (= حُلْوٌ) cfr. Lis., wo der Vers auch zitiert wird; pag. 146, Z. 1: مِسْهام (mir unbekannt); ibd. Z. 10: جيعان (ebenso Köpr.) = جوعان; pag. 153, Z. 13: سِبْط allgem.: Schar, Trupp; pag. 174 ult.: نُخار als inf. zu dem Verb نخر (pag. 175, Z. 13); pag. 194, Z. 1: رصّ III: (die Reihen) zusammenschließen; pag. 196, Z. 9 u. 14: انطوى vid. Dozy; pag. 207 ult.: دُرّة (Papagei) desgl.; pag. 226, Z. 14: أخرم (ebenso Köpr.): (die Reihen) durchbrechen (?); usw. usw.

Bemerkungen zu Budges Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt (London 1912).[1]

Von

J. Schleifer.

Die einzelnen Blätter des Kodex Or. 7594, den Budge seiner Ausgabe des Deuteronomium, des Propheten Jonas und der Acta Apostolorum zugrundelegt, befinden sich in schlechtem Zustande; sie sind am Rande oft beschädigt und durchlöchert. Viele lückenhafte Stellen hat Budge ergänzt. Mehrere neue Ergänzungen gestatte ich mir hier vorzuschlagen. Manches möchte ich anders als Budge fassen:

Deuteronomium.

S. 2, I 44, Z. 5 ⲉϣⲗ | [ⲣⲉ ⲛ]ⲗϥ.

S. 25, X 9, Z. 1 ergänzt B. [ⲉⲃⲟⲗ] | ϫⲉ ⲛⲁ̈ⲓ ⲙⲛ̄ ⲙⲉⲣⲓⲥ (griech. *διὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν . . . μερίς*); die Ergänzung von ⲉⲃⲟⲗ ist wegen des folgenden ⲛⲁ̈ⲓ grammatisch unmöglich, dem griech. *διὰ τοῦτο* entspricht vielmehr sah. ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁ̈ⲓ (boh. ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ); ϫ von ϫⲉ dürfte daher für ⲃ oder ⲁ verlesen sein, und es wird zu ergänzen

[1] Anmerkung: Dieser Artikel sowie die unten S. 307ff. folgende ausführliche Besprechung von Budges Edition sind von mir, wie auch aus dem beigegebenen Datum hervorgeht, bereits im September 1912 fertiggestellt und der Redaktion dieser Zeitschrift im November genannten Jahres überreicht worden, sie konnten aber erst jetzt gedruckt werden. Inzwischen ist im vergangenen Jahre Sir Herbert Thompsons The new Biblical Papyrus, a Sahidic Version of Deuteronomy, Jonah, and Acts of the Apostles from Ms. Or. 7594 of the British Museum, notes and a collation (printed for private circulation) erschienen. Wir treffen natürlich in manchen Punkten zusammen, auf was ich hier besonders aufmerksam machen zu müssen glaube. (J. S.)

sein [ⲈⲦ]|ⲂⲈ ⲚⲀÏ oder [ⲈⲦⲂⲈ] ⲆⲈ ⲚⲀÏ (erstere Erg. halte ich für wahrscheinlicher). Vergl. noch xiv 28 ⲈⲦⲂⲈ ϪⲈ ⲘⲚ̄Ⲧϥ̄ ⲘⲈⲢⲒⲤ. [Vergl. jetzt auch Thompson (Th.) l. c. S. 17.]

S. 49, xvi 3, Z. 2 (4) ergänzt B. ϪⲒⲚ[ⲦⲈⲦⲚ̄ⲈⲒ ⲈⲂⲞⲖ] | ⲠⲔⲀϨ Ⲛ̄[ⲔⲎⲘⲈ] (griech. ὅτι . . . ἐξήλθετε ἐξ Αἰγύπτου); für ⲈⲂⲞⲖ] ⲠⲔⲀϨ muß zunächst ⲈⲂⲞⲖ ϨⲘ̄] ⲠⲔⲀϨ erg. werden, dann erwartet man nach dem griech. ὅτι . . . ἐξήλθετε, ϪⲈ Ⲛ[ⲦⲀⲦⲈⲦⲚ̄ⲈⲒ, Ciasca; Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica i 146, das unser Stück erhalten, hat ϪⲚ̄ⲦⲀⲦⲈⲦⲚ̄ⲈⲒ = ϪⲈ Ⲛ̄ⲦⲀⲦⲈⲦⲚ̄ⲈⲒ; ϪⲒⲚ in unserem Texte ist entweder für ϪⲈⲚ verlesen oder = ϪⲚ̄. — Z. 4—5 (6—7) ergänzt B. [ϪⲈ] | ⲔⲀⲤ ⲈⲦⲈⲦⲚ[Ⲣ̄ϨⲞⲨⲞ ϨⲘ̄ ⲠⲢ̄ⲠⲘⲈⲈⲨⲈ Ⲙ̄ⲠⲈϨⲞ] | ⲞⲨ, wohl mit Ciasca l. c. i 146, der aber richtig ⲈⲦⲈⲦⲚ̄ⲈⲈⲢϨⲞⲨⲞ hat. Die Zeilen im Texte haben auf dieser Seite im Durchschnitt 20—24 Buchstaben, während die von B. ergänzte 28 zählt, außerdem steht von Ⲣ̄ϨⲞⲨⲞ im griech. Text (ἵνα μνησθῆτε τὴν ἡμέραν) nichts. Ich möchte daher folgendermaßen ergänzen: [ϪⲈ]ⲔⲀⲤ ⲈⲦⲈⲦⲚ̄[ⲈⲢ̄ⲠⲘⲈⲈⲨⲈ Ⲙ̄ⲠⲈϨⲞ] | ⲞⲨ.

S. 50, xvi 9, Z. 1 ⲤⲀϢϤⲈ Ⲛ̄ϨⲈⲂⲆⲞ[ⲘⲀⲤ], ϨⲈⲂⲆⲞ[ⲘⲀⲆⲀⲤ] wie B. erg. ist Accusativus plur.; ebenso ist V. 10, Z. 1 zu ergänzen. — V. 10, Z. 2—5 ⲔⲀⲦⲀ ⲐⲈ | [ⲈⲦⲈⲢⲈ ⲦⲈⲔϬⲒϪ ⲚⲀ]ϬⲘϬⲞⲘ ⲠⲈⲦϥ̄ⲚⲀ | [ⲦⲀⲀϤ ⲚⲀⲔ ⲔⲀⲦⲀ ⲠⲈ]ⲤⲘⲞⲨ ⲈⲚⲦⲀϤ | [ⲤⲘⲞⲨ ⲈⲢⲞⲔ Ⲛ̄ϬⲒ ⲠϪⲞⲈ]ⲒⲤ ⲠⲈⲔⲚⲞⲨ | [ⲦⲈ mit den Handschriften A. F. bei Swete, The old testament in Greek, ὅσα ἄν δῷ + σοι καθότι ηὐλόγησεν σε κύριος ὁ θεός σου. Die beiden ⲔⲀⲦⲀ ⲐⲈ vorangehenden Zeilen von V. 10 möchte ich folgendermaßen ergänzen: ⲚⲤⲀϢ | [ϤⲈ Ⲛ̄ϨⲈⲂⲆⲞⲘⲀⲤ. ⲔⲚⲀⲈ]ⲒⲢⲈ Ⲙ̄ⲠⲤⲀϢϥ̄ Ⲛ̄[ϨⲞⲞⲨ Ⲙ̄ⲠϪⲞⲈⲒⲤ ⲠⲈⲔ]ⲚⲞⲨⲦⲈ; vor Ⲙ̄ⲠⲤⲀϢϤ ist das ähnlich lautende Ⲙ̄ⲠϢⲀ durch die Nachlässigkeit des Abschreibers ausgefallen; Ⲙ̄ⲠϢⲀ Ⲙ̄ⲠⲤⲀϢϥ̄ Ⲛ̄ϨⲞⲞⲨ = ἑορτὴν ἑβδομάδων = boh. ⲘⲠϢⲀⲒ ⲚⲦⲈ ⲚⲒⲀⲚⲌ̄. Die Ergänzung von B. Ⲙ̄ⲠⲤⲀϢϥ̄ Ⲛ̄[ϨⲈⲂⲆⲞⲘⲀⲆⲀⲤ (l. ϨⲈⲂⲆⲞⲘⲀⲤ) setzt, abgesehen davon, daß ⲠⲤⲀϢϥ̄ Masculinum ist, ein griechisches ἑπτὰ ἑβδομάδων voraus.

S. 57, xix 3, Z. 2 Ⲛ̄Ⲛ̄[ⲦⲞϢ] griech. ὅρια, vgl. V. 8 ⲈⲢⲈϢⲀⲚ ⲠϪⲞ[ⲈⲒⲤ] ⲆⲈ ⲠⲈⲔⲚⲞⲨⲦⲈ ⲞⲨⲰϢ̄Ⲥ ⲈⲂⲞⲖ | [Ⲛ̄]ⲚⲈⲔⲦⲞϢ, wo

(ⲚⲚⲈⲔ)ⲦⲞϢ ebenfalls dem griech. *ὅρια(σου)* entspricht; Z. 4, ϩ[ⲒⲚⲀ] | ⲈⲨⲈϢⲰⲠⲈ.

S. 58, xix 6, Z. 6 möchte ich nach derselben Wendung in V. 11 (ⲚϤⲠⲀⲦⲀⲤⲤⲈ ⲚⲦⲈϤⲮⲨⲬⲎ = griech. *καὶ πατάξῃ αὐτοῦ ψυχήν*) ⲚϤ[ⲠⲀⲦⲀⲤⲤⲈ] ergänzen. B. Anm. 5 zur Stelle nimmt zwar an, daß bloß 3—4 Buchstaben fehlen, aber nach der Anzahl der Buchstaben in anderen Zeilen zu schließen (22—24), könnten hier auch 7 ausgefallen sein.

S. 59, xix 12, Z. 3—4 [ⲚⲤⲈⲦⲀⲀϤ].

S. 60, xix 20, Z. 2/3 [ⲚⲚⲈⲨ] | ⲞⲨⲰϩ.

S. 61, xx 5, Z. 4—6 [ϪⲒ ⲠⲈϤⲀ]ⲈⲒⲔ ⲈⲂⲞⲖ ⲘⲀⲢⲈϤⲘⲞⲞϢⲈ | [ⲚϤⲔⲦⲞϤ] ⲈϩⲢⲀÏ ⲈⲠⲈϤⲎⲈⲒ ⲘⲠⲢⲦⲢⲈϤ | [ⲘⲞⲨ ϩⲘ] ⲠⲠⲞⲖⲈⲘⲞⲤ. Die Ergänzung von B. ⲘⲠⲢⲦⲢⲈϤ[ⲘⲞⲞⲨⲦ Ⲉ]ⲠⲠⲞⲖⲈⲘⲞⲤ ist grammatisch unmöglich.

S. 63, xxii 14, Z. 3—4, ⲦⲈÏ ⲤϩⲒⲘⲈ ⲀÏϪⲒⲦⲤ Ⲉϩ[. . .] | ⲞⲤ ⲚⲈⲘⲀⲤ; die Ⲉϩ[. . .] | ⲞⲤ ⲚⲈⲘⲀⲤ entsprechenden Worte fehlen im Griechischen. B. ergänzt Ⲉϩ[Ⲉ ⲈⲢ]ⲞⲤ, was gar keinen Sinn gibt, Ⲉϩ wird wahrscheinlich zu Ⲉϩ[ⲞⲨⲚ zu ergänzen sein, ⲞⲤ legt die Ergänzung [ⲘⲚⲦⲠⲀⲢⲐⲈⲚ] | ⲞⲤ nahe, dafür scheint aber der Raum zu gering zu sein. [Vergl. aber v. Lemm, Koptische Miscellen im Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg 1914, S. 527.]

S. 64, xxii 17, Z. 3 (6) Ⲡϩ[ⲂⲞⲤ].

S. 71, xxiv 16, Z. 1 [ⲈⲨⲚ]ⲞⲂⲈ.

S. 77, xxviii 2, Z. 2 [ⲤⲈⲚⲀⲈⲒ Ⲉ]ϪⲰⲔ (für [ⲈⲨⲈⲈⲒ ⲈϩⲢⲀⲒ Ⲉ]ϪⲰⲔ ist der Raum zu gering); Z. 4 ⲈⲔϢⲀⲚ[ⲤⲰⲦⲘ ⲚⲤⲀ ⲠⲈ]ϩⲢⲞⲞⲨ, ⲤⲰⲦⲘ Ⲉ (wie B. ergänzt) füllt die Lücke nicht ganz aus. — V. 3—6 ⲔⲚⲀϢⲰⲠⲈ ⲚⲦⲞⲔ | [ⲈⲔⲤⲘⲀⲘⲀⲀⲦ ϩ]Ⲛ ⲦⲠⲞⲖⲒⲤ ⲀⲨⲰ Ⲉ[Ⲕ] | [ⲤⲘⲀⲘⲀⲀⲦ ϩⲚ Ⲧ]ⲈⲔⲤⲰϢⲈ. ⲀⲨⲰ | [ⲤⲈⲚⲀϢⲰⲠⲈ ⲤⲈⲤ]ⲘⲀⲘⲀⲀⲦ ⲚϬⲒ ⲚⲈϪⲠⲞ | [ⲚⲦⲈⲔⲚⲎϬⲈ ⲘⲚ Ⲛ]ⲄⲈⲚⲚⲎⲘⲀ (sic) ⲘⲠⲈⲔ | [ⲔⲀϩ ⲘⲚ ⲚⲈⲢⲤ]ⲞⲞⲨ ⲈⲚⲚⲈⲔⲈϩⲞⲞⲨ | [ⲘⲚ ⲚⲈⲢⲤⲞⲞⲨ ⲚⲚⲈⲔ]ⲈⲤⲞⲞⲨ ⲀⲨⲰ ⲤⲈ (für ⲈⲈ) | [ⲚⲀϢⲰⲠⲈ ⲤⲈⲤ]ⲘⲀⲘⲀⲀⲦ ⲚϬⲒ [ⲚⲈⲔ] | [ⲀⲠⲞⲐⲎⲔⲎ ⲘⲚ] ⲚⲈⲚⲦⲀⲨϢⲞϪⲠ | [ⲘⲘⲞⲞⲨ Ⲕ]ⲚⲀϢⲰⲠⲈ ⲈⲔⲤⲘⲀ | [ⲘⲀⲀⲦ ϩⲚ ⲦⲈⲔϬⲒⲚ]ⲂⲰⲔ ⲈϩⲞⲨⲚ . . . ; ⲘⲚ

N̄]ΓЄΝΝΗΜⲀ ⲘⲠЄⲔ[ⲔⲀϨ mit den Hss. B[ab], F. bei Swete *καὶ τὰ γενήματα τῆς γῆς σου*. [Vergl. auch v. Lemm l. c. S. 528.]

S. 78, xxviii 9, Z. 3 ϩ[N̄ ΝЄϤϨΙΟΟⲨЄ] für ΤΗⲢΟⲨ mit den Hss. A. F. ist kein Raum. — V. 10, Z. 3, ⲀⲨⲦⲀⲨ[ЄⲢΙΝϤ ЄϪⲰⲔ] vergl. dazu Jesaias xix 17 (Ciasca, Sacr. Bibl. fragmenta ii 229) ΟⲨΟΝ ΝΙΜ ЄΤΝⲀⲦⲀⲨЄⲢΙΝϹ ΝⲀⲨ. — V. 11, Z. 2—5. ⲠЄⲔΝΟⲨⲦЄ ⲀϤ[ΤⲢЄⲔⲀϢⲀΙ ЄϨЄΝⲀ] | ΓⲀΘΟΝ ЄϪΝ ΝЄϪ[ⲠΟ N̄ΤЄⲔΝΗϬЄ ΜN̄] | ЄϪN̄ N̄ΓЄΝΝΗΜ[Ⲁ (sic) ⲘⲠЄⲔⲔⲀϨ ⲀⲨ] | Ⲱ ЄϪN̄ ΝЄϪⲠΟ N̄[ΝЄⲔΤⲂ̄ΝΟΟⲨЄ]; für Z. 3 ЄϪN̄ ΝЄϪ[ⲠΟ N̄ΤЄⲔΝΗϬЄ] bietet B. ЄϪN̄ ΝЄⲬ[ΟΙⲖΙⲀ, was keinen Sinn gibt, da der griech. Text *ἐν τοῖς ἐκγόνοις τῆς κοιλίας σου* lautet, dem nur etwa ЄϪN̄ ΝЄϪⲠΟ N̄ΤЄⲔΝΗϬЄ entsprechen kann, Ⲭ ist daher bei B. für Ϫ verlesen [vergl. jetzt auch Th S. 24]; Z. 7 N̄ΝЄ[ⲔЄΙΟΤЄ ЄΤⲢЄϤ]ΤⲀⲀϤ. — V. 12, Z. 1—4 ЄϤЄΟ[ⲨⲰΝ ЄⲢΟⲔ N̄ϬΙ] | ⲠϪΟЄΙϹ ⲘⲠЄϤ[ⲀϨΟ ЄΤΝⲀΝΟⲨϤ N̄] | ΤⲠЄ ЄΤЄ ЄΤⲢЄϤ[ϯ ΜΟⲨN̄ϨⲰΟⲨ M̄] | ⲠЄⲔⲔⲀϨ M̄Ⲡ[ЄϤΟⲨΟЄΙϢ · ⲀⲨⲰ]; ЄΤЄ (Z. 3) vor ЄΤⲢЄϤ ist wohl zu streichen.

S. 79, xxviii 20, Z. 7 [ϪЄ] | ⲀⲔⲔⲀⲀΤ, für ЄⲂΟⲖ (ϪЄ) ist kein Raum.

S. 80, xxviii 29, Z. 1—4 [ⲀⲨⲰ ЄⲔΝⲀϢⲰ]ⲠЄ ЄⲔϬΟΜϬM̄ | [ⲠЄ ⲘⲠΝⲀⲨ ⲘⲘЄ]ЄⲢЄ N̄ΘЄ M̄Ⲡ | [ϬΟΜϬM̄ ⲘⲠⲂ̄ⲀⲖЄ ϨM̄]ⲠⲔⲀⲔЄ [ⲀⲨⲰ] | [N̄ΝЄϹϹΟⲨΤN̄ ΝЄⲔϨΙΟΟⲨЄ · ⲔΝⲀ] | ϢⲰⲠЄ; Z. 5/6 ЄⲔ[ΘM̄] | [ⲔΗⲨ] vergl. dazu V. 33 ⲔΝⲀϢⲰⲠЄ ЄⲨΘM̄ⲔΟ ⲘⲘΟⲔ entsprechend dem griech. *καὶ ἔσῃ ἀδικούμενος*.

S. 81, xxviii 36, Z. 2 [Μ]N̄ ΝЄⲔⲔЄ[ⲀⲢⲬⲰΝ ΝЄΤⲔ̄ΝⲀϹΜN̄] | ΤΟⲨ.

S. 82, xxviii 45, Z. 2 [ϹⲀϨΟⲨ ΤΗⲢΟⲨ N̄Ϲ]ЄⲠⲰΤ N̄ϹⲰⲔ.

S. 86, xxviii 63, Z. 3—5 (4—6) [ЄϨⲢⲀΙ ΤⲀΙ] | ΟΝ ΤЄ ΘЄ ЄΤ[ЄⲢЄΝⲀΟⲨΝΟϤ ЄϪN̄ ΤΗⲨΤN̄] | N̄[ϬΙ ⲠϪΟЄΙϹ ЄΤⲀⲔЄΤΗⲨΤN̄].

S. 88, xxix 7, Z. 5 ⲀⲨ[Ⲱ ⲀΝⲠⲀⲦⲀϹϹЄ ⲘⲘΟ] | ΟⲨ.

S. 89, xxix 16, Z. 3—4 ⲀⲨⲰ N̄ΘЄ ЄΝΤ[ⲀΝⲠⲀⲢⲀΓЄ ϨN̄ Τ] | ΜΗΤЄ N̄N̄ϨЄΘΝΟ[Ϲ ΝⲀΪ N̄ΤⲰΤN̄ ⲀΤ]Є | ΤN̄ⲠⲀⲢⲀΓЄ (sic) ⲀΤЄΤ-N̄[ΝⲀⲨ (sic). B. ergänzt Z. 3 ⲀΝⲠⲀⲢⲀΙ, das dem griech. *παρῆλθομεν* entsprechen soll, ebenso liest er Z. 5 ЄΤ]Є | ΤN̄ⲠⲀⲢⲀΙ (ЄⲀΤЄΤN̄[ΝⲀⲨ) = griech. *παρήλθατε*; ein Verbum ⲠⲀⲢⲀΙ existiert im Koptischen nicht, B. hat daher Ι für Γ gelesen und das zu ⲠⲀⲢⲀΓ gehörige Є

zu ⲁⲧⲉⲧⲛ̄[ⲛⲁⲩ (das nur so hier richtig ist) gezogen. (Zu ⲡⲁⲣⲁⲅⲉ selbst vergl. Deut. ɪɪ 8 ⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲅⲉ und ɪɪ 13 ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛⲡⲁⲣⲁⲅⲉ.) — V. 18, Z. 3/4 ⲉⲁ ⲡ[ϩⲏⲧ ⲛ̄]ⲗⲁ | ⲁⲩ ⲣⲁⲕⲧ̄ϥ ⲉⲃⲟⲗ' ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. Nach dem Griech. *τίνος ἡ διάνοια ἐξέκλινεν ἀπὸ Κυρίου* (= boh. ⲉ̀ⲁ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ ⲣⲓⲕⲓ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϭⲟⲓⲥ) erwartet man ⲉⲁ ⲡⲉϥϩⲏⲧ (oder ⲡⲉⲩϩⲏⲧ) ⲣⲓⲕⲉ ⲉⲃⲟⲗ B. ergänzt ⲉⲁ ⲡ[ϩⲏⲧ] ⲗⲁⲁⲩ·

S. 90, xxix 22, Z. 2/3 ⲛⲉ[ⲧ] | [ⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛ].

S. 91, xxix 29, Z. 3—4 [ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄]|ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ [ⲉⲧⲣⲉⲩ-ⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄] | ⲛ̄ϣⲁϫⲉ. — xxx 1, Z. 1—2 [ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲓϣⲁ] | ϫⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ. ⲛ[ⲙ̄ ⲡⲥⲁϩⲟⲩ]; Z. 3 [ⲉⲧⲣⲉⲕ] | ⲕⲁⲁⲩ; Z. 5 ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ [ⲛⲁϫⲟⲟⲣ̄ⲕ] | ⲉⲃⲟⲗ (griech. *σε διασκορπίσῃ Κύριος*). Die Ergänzung von B. ⲁϥⲛⲟϫ̄ⲕ für ⲛⲁϫⲟⲟⲣ̄ⲕ ist, abgesehen vom Griechischen, durch das vorhergehende ⲉⲣⲉ grammatisch ganz unhaltbar.

S. 92, xxx 5, Z. 5 [ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁ] | ⲧⲁϣⲟⲕ. — V. 6, Z. 5 ergänzt B. ϫⲉ[ⲕⲁⲥ]|ⲱⲛⲁϩ; ϫⲉⲕⲁⲥ wird aber stets mit folgendem Futurum (zumeist Fut. ɪɪɪ) verbunden, es wird daher ϫⲉ[ⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉ] | ⲱⲛⲁϩ zu lesen sein. Nach den anderen Zeilen zu schließen, ist für ⲉⲕⲉ Raum vorhanden [vergl. jetzt auch Th. S. 26]. — V. 8, Z. 1 ⲁⲩⲱ ⲕ]ⲛⲁⲕⲟⲧ̄ⲕ, B. ergänzt ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲅ]ⲛⲁⲕⲟⲧ̄ⲕ. — V. 9, Z. 2 [ⲛⲁⲟⲩ]ⲉϩ ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲙⲁⲧⲉ mit den Hss. A. F., die *πολυωρήσει σε Κύριος* für *εὐλογήσει* usw. haben. Vergl. auch die boheirische Version ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲉⲑⲣⲉⲕⲁ̀ϣⲁⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡϭⲟⲓⲥ ⲡⲉⲕⲛⲟⲩϯ.

S. 94, xxx 16, Z. 1 ⲉ[ϣⲱⲡⲉ ⲉⲕ] | ϣⲁⲛⲥⲱⲧⲙ̄. B. ergänzt ⲉ[ⲣⲉ ϫⲉ ⲉⲕ]ϣⲁⲛⲥⲱⲧⲙ, was sprachlich unhaltbar ist; Z. 7 wäre vielleicht (dem Raume nach zu schließen, siehe Tafel ɪɪɪ) besser ⲙ̄ⲛ für ⲁⲩⲱ zu ergänzen. [Vergl. jetzt auch Th. S. 26.] — V. 20, Z. 3 ergänzt B. [ⲉⲕ]ⲉϭⲟⲗⲉϫ̄ⲕ ⲛ̄[ⲧⲟϥ] (griech. *καὶ ἔχεσθαι αὐτοῦ*). Nach den vorangehenden Infinitiven ⲉⲙ[ⲉⲣⲉ] und ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ erwartet man ebenfalls einen bloßen Infinitiv (ohne Futurum); nach dem Raume auf der letzten Zeile der S. 99 beigegebenen Tafel ɪɪɪ zu schließen, sind auch mehr als zwei Buchstaben vor ⲉϭⲟⲗⲉϫ̄ⲕ zu ergänzen; außerdem ist die Ergänzung von ⲛ̄ zu ⲛ̄[ⲧⲟϥ] unmöglich. Ich möchte daher folgendermaßen lesen: [ⲁⲩⲱ] ⲉϭⲟⲗⲉϫ̄ⲕ ⲛ̄[ⲥⲱϥ] (= boh. ⲉⲧⲟⲙⲕ ⲉⲣⲟϥ).

S. 95, xxxi 2, Z. 3 ⲛ̄ⲧⲛⲁ]ϣϭⲙ̄ϭⲟⲙ ⲁⲛ (griech. οὐ δυνήσομαι). Die Ergänzung von B. ⲙ̄ⲡⲁⲓ]ϣ ϭⲙ̄ϭⲟⲙ (l. ⲙ̄ⲡⲉⲓϣ̄ . . .) ist wegen des folgenden ⲁⲛ natürlich unmöglich. — V. 6, Z. 6 [ⲛϥ̄]ⲛⲁⲥⲁϩⲱ[ϥ ⲁⲛ ⲉⲃ]ⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. B. ergänzt [ⲛ̄ⲛⲉϥ]ⲛⲁⲥⲁϩⲱ[ϥ ⲉⲃ]ⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲕ.

S. 96, xxxi 7, Z. 3 (6) ⲉ[ϩⲣⲁï] ⲉⲡⲕ[ⲁϩ]. — V. 8, Z. 3—4 ⲉⲃ[ⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲟⲩ] | ⲇⲉ ⲛϥ̄ⲛⲁⲕⲁⲁⲕ ⲁⲛ ⲛ̄[ⲥⲱϥ ⲙ̄ⲡⲣ̄] | ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ; Z. 4 ergänzt B. ⲛ̄[ⲛⲉ ⲉⲕⲉ] | ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ. — V. 13, Z. 5—6 [ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁ]ⲁⲁⲩ ⲉⲩⲟⲛⲁϩ ϩⲓϫⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ | [ⲡⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲱ]ⲧⲛ̄ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁϫⲓⲟⲟⲣ.

S. 97, xxxi 14, Z. 3—7 ⲉⲓⲥ | ϩⲏ[ⲏⲧⲉ ⲥⲉϩⲱ]ⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉϩⲟ | [ⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉ]ⲕⲙⲟⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉïⲏⲥⲟⲩⲥ | [ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲁϩ]ⲉⲣⲁⲧ-ⲧⲏⲟⲩⲧⲛ̄ ϩⲁⲧⲛ̄ | [ⲛ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲉ]ⲥⲕⲏⲛⲏ ⲙ̄ⲡⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲁⲩⲱ | [ⲧⲛⲁϩⲱⲛ ⲉ]ⲧⲟⲟⲧϥ̄ usw.

S. 98, xxxi 20, Z. 4 [ⲟⲩⲕⲁ]ϩ; Z. 7 ⲛ̄ⲥⲉϣⲙ̄[ϣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ].

S. 99, xxxi 26, Z. 1/2 (3/4) ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄[ⲕⲱ ⲙ̄] | [ⲙⲟϥ] ⲛ̄ⲥⲁ. — V. 27, Z. 5—28, Z. 1 ⲛⲙ̄ⲙ[ⲏ] | [ⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲛⲉ]ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ[ϭ̄ⲥ̄] | [ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ] ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁϣ ϭⲉ [ⲛ̄] | [ϩⲉ ⲉⲡϩⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲁ]ⲙⲟⲩ ⲉⲛ-ⲧ[ⲉⲧⲛ̄] | ⲛⲁⲧⲛⲟⲩϭ[ⲥ̄ ⲛⲁⲓ ⲁ]ⲛ ⲥ[ⲱⲟ]ⲩϩ ϭⲉ.

S. 100, xxxii 5, Z. 1 ⲛ̄[ⲛⲟⲩ]ϥ ⲁⲛ ⲛⲉ.

S. 102, xxxii 21, Z. 1 [ⲛ̄ⲧⲟ]ⲟⲩ ([ⲙ̄ⲙⲟ]ⲟⲩ, wie B. ergänzt, kann nur objektivisch gebraucht werden).

S. 103, xxxii 27, Z. 1 ⲛ̄ⲥⲁⲃⲏⲗ ⲛ̄[ⲧⲟⲣⲅⲏ ⲛ̄ⲛⲉ]ⲩϫⲓϫⲉⲟⲩ.

S. 105, xxxii 43, Z. 6 ⲙⲁ | ⲣⲟⲩⲧⲁϫⲣ[ⲟϥ ⲛ̄ϭⲓ] ⲛ̄[ⲁⲅⲅ]ⲉⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. B. ergänzt ⲙⲁⲣⲟⲩⲧⲁϫⲣ[ⲟ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄]ⲛ̄[ⲁⲅⲅ]ⲉⲗⲟⲥ.

S. 106, xxxii 49, Z. 3 ⲡⲧⲟⲟⲩ[ⲛ̄]ⲁⲃⲁ[ⲩ ⲉⲧ ϩⲙ̄]ⲡⲕⲁϩ ⲙ̄ⲙⲱ | ⲁⲃ.

S. 108, xxxiii 10, Z. 5 ϩⲛ | ⲧⲉⲕⲟⲣ[ⲅⲏ ⲛ̄ⲥⲏ]ⲟⲩ [ⲛⲓ]ⲙ (griech. διὰ παντός, ⲟⲩ für ⲩ oft in unserem Texte), vergl. die boh. Version ⲛ̄ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ. [Vergl. dagegen Th. S. 28.]

S. 112, xxxiv 4, Z. 5 ⲧ[ⲛⲁⲧⲁⲁϥ ⲙ̄]ⲡⲉⲧⲛ̄ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ (griech. τῷ σπέρματι ὑμῶν δώσω αὐτήν). B.s Ergänzung ⲧ[ⲛⲁⲧ ⲛⲁϥ ⲙ̄]ⲡⲉⲧ-ⲛ̄ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ setzt ein griech. τὸ σπέρμα ὑμῶν δώσω αὐτῇ voraus.

Jonas.

S. 116, i 17, ⲁⲩⲉⲣⲏⲧ ⲛ̄[ϩⲉ]ⲛ̄ⲉⲣⲏⲧ, zu ϩⲉⲛ̄ vergl. ⲉⲛ̄ϣⲏⲣⲉ (Deut. xxxii 4 [S. 100]).

Acta Apostolorum.

S. 157, vii 35, Z. 3 ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲛⲧⲁϥ[ⲕ]ⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲛⲁⲣ | ⲭⲱⲛ (= griech. *τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα*) vergl. V. 27 ⲁϥⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ und die boh. Version ⲛⲓⲙ ⲁϥⲭⲁⲕ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ. Nach B.s Ergänzung ⲡⲉⲛⲧⲁϥ[ⲣ̄ⲣ]ⲱ (für ⲡⲉⲛⲧⲁϥ[ⲣ̄ⲣ̄ⲣ]ⲱ) wäre das folgende ⲛ̄ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ (= ⲛ̄ⲁⲣⲭⲱⲛ) überflüssig, da ⲡⲉⲛⲧⲁϥ[ⲣ̄ⲣ]ⲱ̄ = *κατέστησεν ἄρχοντα*.

S. 184, xi 18, Z. 4—5 B. ergänzt ⲁⲣⲁ [ⲁ ⲡⲛⲟⲩ]ⲧⲉ ⲉⲩ[ϯ] ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ϩⲱ | [ⲁⲩ ⲛϩⲉⲛⲕⲉⲉⲑⲛ]ⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲱⲛϩ̄. Der griech. Text hat *ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν* (= boh. ϩⲁⲣⲁ ⲁ ⲫϯ ⲁϥϯ ⲛϯⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲉⲉⲑⲛⲟⲥ ⲉⲡⲱⲛϧ). Nach dem Griech. erwartet man ⲁϥϯ für ⲉⲩϯ, da aber ϩⲱ[(nach dem griech. *καί* in *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* und dem boh. ⲕⲉ in ⲛ̄ⲛⲓⲕⲉ-ⲉⲑⲛⲟⲥ) nur auf *τοῖς ἔθνεσιν* bezogen werden kann, und dann zu ϩⲱ[ⲟⲩ] ergänzt werden muß, dürfte ⲧⲣ vor ⲉⲩϯ ausgefallen sein, und es wird zu lesen sein: ⲁⲣⲁ [ⲁ ⲡⲛⲟⲩ]ⲧⲉ (ⲧⲣ)ⲉⲩ[ϯ] ⲙⲉⲧⲁ-ⲛⲟⲓⲁ ϩⲱ[ⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛ]ⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲱⲛϩ̄ [vergl. aber jetzt Th. l. c. S. 35].

S. 197, xiii 47, Z. 2 [ⲉⲧⲣⲉⲕ]ϣⲱⲡⲉ. B. hat [ⲉⲧⲣⲉⲕⲉ]ϣⲱⲡⲉ.

S. 207, xv 37, Z. 3 [ⲡⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ]. B. hat [ⲡⲉ ⲟⲩϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ].

S. 226, xix 18, Z. 2 [ⲁⲩⲱ] ⲛⲉⲣⲉ [ⲟⲩⲙⲏ] | [ⲏ]ϣⲉ ⲛⲧⲁⲩ-ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. B. ergänzt [. . .]ⲛⲉⲣⲉ [ⲛ̄ⲟⲩⲙⲏ] | [ⲏ]ϣⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ-ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ.

S. 234, xx 24, Z. 1 ⲛ̄ϯⲧⲁ]ⲉⲓⲟ (griech. *τιμία*). B. ergänzt ⲛ̄ϯⲙⲁ]ⲉⲓⲟ.

S. 259, xxvii 10, Z. 2 ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄[ⲕⲁϩ] (= griech. *μετὰ ὕβρεως*) vergl. denselben Ausdruck V. 21 (Anm. 1) ⲙ̄ⲡⲉⲓⲙ̄ⲕⲁϩ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲟⲥⲉ (= griech. *τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν*). — V. 13, Z. 2 ⲁⲩⲧ[ⲱ] | ⲟⲩⲛⲟⲩ.

S. 260, xxvii 21, Z. 6—7 ⲉϯϩⲏⲩ ⲙ̄[ⲡⲉⲓⲟⲥⲉ] | [ⲙⲛ̄] ⲡⲉⲓ̈ⲙ̄ⲕⲁϩ, die Reihenfolge umgekehrt wie im Oxford. Ms. (vergl. die vorhergehende Bemerkung) und in der griech. Version (*κερδῆσαι τε τὴν ὕβριν*

ταύτην καὶ τὴν ζημίαν = boh. ⲚⲦⲈⲦⲈⲚϪⲈⲘϨⲎⲞⲨ ⲘⲠⲀⲒϢⲰϢ ⲚⲈⲘ ⲠⲀⲒⲞⲤⲒ).

S. 265, xxviii 6, Z. 2—4 ϨⲰⲤ ⲈϤⲚⲀ[ ]ⲰϨⲂ̄Ⲏ ⲚϤ̄ϨⲈ ⲈϨⲢⲀÏ ϨⲚ̄ ⲞⲨ | [·]Ⲥ̄Ⲛ[. Ⲛ]Ϥ̄ⲘⲞⲨ. Der griechische Text lautet: *αὐτὸν μέλλειν πίμπρασθαι* (*ἐμπιπρᾶσθαι*) *ἢ καταπίπτειν ἄφνω νεκρόν* (= boh. ϪⲈ ϤⲚⲀⲪⲰϪⲒ ⲒⲈ ϤⲚⲀϨⲈⲒ ⲤⲀⲦⲞⲦϤ ⲚⲦⲈϤⲘⲞⲨ). Nach *ἢ καταπίπτειν* ist zunächst Ⲏ ⲚϤ̄ϨⲈ zu lesen, Ⲃ̄ von ⲰϨⲂ̄ wird für Ⲧ̄ verlesen sein, ⲰϨ̄Ⲧ läßt sich nach ⲪⲰϪⲒ ‚rumpere' leicht zu ⲢⲰϨⲦ̄ ‚rumpere, frangere, deiicere' ergänzen. [Vergl. aber jetzt Th. l. c. S. 44.] Die weitere Lücke ist nach *ἄφνω* ϨⲚ̄ ⲞⲨ[Ϣ]Ⲥ̄Ⲛ[Ⲉ] zu lesen.

S. 269, xxviii 25, Z. 1 Ⲛ̄[ϨⲎⲦ].

S. 270, Postscriptum, Z. 10 ⲈⲂⲞⲖ Ϩ[Ⲛ̄ ⲦⲀⲒ] | ⲬⲘⲀⲖⲰⲤⲒⲀ, B. ergänzt ⲈⲂⲞⲖ Ϩ[Ⲛ̄ ⲈⲦⲈ] | ⲬⲘⲀⲖⲰⲤⲒⲀ; Z. 13 ⲠⲔⲀϨ [†ⲔⲀⲢ] | ⲠⲞⲤ.

Wien, im September 1912.

Majjhimanikāya und Suttanipāta.

Von

R. Otto Franke.

Im ersten Anhange zu meiner Dīghanikāya-Übersetzung, Göttingen und Leipzig 1913 (Quellen der Religionsgeschichte, Gruppe 8, Bd. 1), habe ich (p. 291) betreffs einer, mir damals immerhin schon wahrscheinlichen, Abhängigkeit des Suttanipāta vom D. mich noch vorsichtig ausgedrückt. Inzwischen habe ich eine Untersuchung des Majjhimanikāya auf seine einheitliche Entstehung hin angestellt und etwa die Hälfte des Beweismateriales für die nicht mehr zu bezweifelnde Tatsache dieser einheitlichen Entstehung in einem Artikel niedergelegt, der unter dem Titel ‚Die Zusammenhänge der Majjhimanikāya-Suttas' in ZDMG. 68 erscheinen wird. Es hat sich bei dieser Untersuchung zugleich ergeben, daß der M. in Abhängigkeit vom D. entstanden ist, was in einem späteren Artikel dargetan werden soll. Drittens fanden sich auch genügend Anhaltspunkte, um der Frage nach dem Verhältnis von M. und SN. näher zu treten und sie in dem Sinne zu entscheiden, daß, vorläufig gesagt, wenigstens an den in Betracht kommenden Stellen der SN. vom M. abhängig und also mindestens in der Gestalt, in der er diese Stellen enthält, jünger als D. und M. ist.

Daß M.-Sutta 92 (Selasutta) und 98 (Vāseṭṭhasutta) sich mit den gleichnamigen Suttas des Suttanipāta (SN. III, 7 und III, 9, 2. SN.-Ausgabe, p. 102—112 und 115—123) Wort für Wort decken, war schon bekannt, und R. Chalmers hat sich darum in seiner Ausgabe des 2. M.-Bandes begnügt, auf die genannten beiden SN.-Suttas zu

verweisen und von den M.-Suttas 92 und 98 nur die Nummern zu drucken.

Ich werde nachweisen, daß diese beiden Suttas[1] im Zusammenhange mit den benachbarten M.-Suttas und also als Teile des einheitlich verfaßten M. entstanden sein müssen und somit weder als Teile des SN. entstanden sein können noch als selbständige Literaturstücke, die bei der angeblichen Zusammenstellung der kanonischen Werke aus vorhandenen Suttas sowohl in den M. wie in den SN. Aufnahme gefunden hätten. Sie hängen nämlich mit den Nachbar-Suttas des M. eng zusammen und sind außerdem durch bezeichnende Fäden auch mit sonstigen M.-Suttas verbunden.

Beide Suttas fügen sich zunächst schon insofern sehr passend in ihre M.-Umgebung, d. h. in den *Brāhmaṇavagga* (M. 91—100), ein, als beide von Brahmanen (92: *Sela*, 98: *Caṃkī*, *Tārukkho* etc. und *Vāseṭṭha* und *Bhāradvāja*) handeln, während der Titel (*Mahāvagga*) des III. SN.-Vagga keine Beziehung zu ihrem Inhalte hat. Dieser Umstand soll natürlich nur als harmonierend mit dem übrigen Beweismaterial hervorgehoben werden, nicht aber selbst als ausreichender Beweisgrund gelten. Denn, daß Brahmanen in ihnen vorkommen, brauchte nur der Anlaß gewesen zu sein, diese Suttas in den *Brāhmaṇavagga* aufzunehmen, sie könnten aber, nur von dieser Seite betrachtet, schon vor der Entstehung des M. vorhanden gewesen sein.

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 23, 54, 63, 64 und 66.

Die letzte Strophe von SN. III, 7 (2. Ausg., p. 112, Z. 19) schließt: *nāgā vandantu Satthuno* ‚die Nāgas mögen sich vor dem Meister verneigen!‘ Diese ‚Nāgas‘ sind die samt ihrem brahmanischen Lehrer Sela zur buddhistischen Arhatschaft durchgedrungenen dreihundert ehemaligen Schüler dieses Brahmanen Sela (p. 112, Z. 5 f.: *Aññataro ca kho panāyasmā Selo sapariso arahataṃ ahosi*), und er selbst ist es, der diese Aufforderung an sie richtet. Nach M. 23 (I, p. 145,

[1] Ihren Majjh.-Text habe ich in der Siames. Ausg. (Abt. II, Band 5, p. 530 —540 und 618—627) verglichen, zitiere aber hier nur nach der SN.-Version, 2. Ausgabe.

Z. 5 f.) ist *nāga* eine Bezeichnung des von den Āsavas, den weltlichen Schwächen, freien Bhikkhu, d. h. des Arahat (*Nāgo ti kho bhikkhu khīṇāsavass' etaṃ bhikkhuno adhivacanaṃ*).

Die Ortsangabe am Anfang des Sutta (*Aṅguttarāpesu, Āpaṇaṃ nāma nigamo*) ist dieselbe wie in zwei früheren M.-Suttas, 54 (I, p. 359, Z. 5 f.) und 66 (I, p. 447, Z. 10 f.). Sie kommt freilich auch MV. VI, 35, 1 vor, was aber seine guten Gründe hat. Es ist ja leicht zu sehen, daß jene MV.-Partie mit M. 92 = SN. III, 7 sich deckt. Auf das Verhältnis des M. zum MV. gehe ich hier nicht weiter ein.

Über die eventuelle Beziehung zu M. 63 und 64 s. unten, p. 271, Anm. 1.

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 86.

Die Wendung ... *Keṇiyo jaṭilo dakkhiṇaṃ bāhaṃ paggahetvā Selaṃ brāhmaṇaṃ etad avoca: yen' esā* ... (SN. 2. Ausg., p. 106, Z. 22—107, Z. 1) hat eine Vorläuferin in M. 86 (II, 101, Z. 23—25): ... *Bhagavā dakkhiṇabāhaṃ* (v. l. *B*[m] *dakkhiṇaṃ bāhuṃ*) *paggahetvā rājānaṃ Pasenadiṃ Kosalaṃ etad avoca: Eso* ... Die Stelle SN. 2. Ausg., p. 111, Z. 22—112, Z. 6 *Atha kho āyasmā Selo* ... *eko* (fehlt in der Siam. Ausg.) *vūpakaṭṭho appamatto ātāpī pahitatto viharanto nacirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti tad anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi, khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti abbhaññāsi. Aññataro ca kho panāyasmā Selo* ... *arahataṃ ahosi. Atha kho* ... entspricht außer früheren M.-Stellen M. 86 (II, 103, Z. 27—104, Z. 3) *Atha kho āyasmā Aṅgulimālo eko vūpakaṭṭho appamatto* etc. wie eben, *aññataro kho pan' āyasmā Aṅgulimālo arahataṃ ahosi. Atha kho* ...

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 89.

Vielleicht nicht sehr bezeichnend, aber doch mit anzuführen ist die Wendung von SN. III, 7 (2. Ausg., p. 105, Z. 6 f.) *jaṃghāvihāraṃ anucaṃkamamāno anuvicaramāno* = M. 89 (II, 118, Z. 16).

In SN. III, 7 (2. Ausg., p. 106, Z. 20—22) fragt Sela den Keṇiya: *Kahaṃ pana bho Keṇiya etarahi so bhavaṃ Gotamo viharati arahaṃ sammāsambuddho?*, in M. 89 (II, p. 119, Z. 21 f.) König Pasenadi Kosala Buddhas Bhikkhus: *Kahan nu kho bhante etarahi so Bhagavā viharati arahaṃ sammāsambuddho?*

In SN. III, 7 (2. Ausg., p. 107, Z. 7 f.) schärft der Brahmane Sela seinen Schülern auf dem Wege zum Besuche beim Buddha ein: *mā me bhonto antarantarākathaṃ opātetha, kathāpariyosānaṃ me bhavanto āgamentu* ‚sprecht mir nicht etwa dazwischen, wartet ab, bis ich ausgeredet habe!‘ In M. 89 (II, 122, Z. 3—6) klagt König Pasenadi Kosala vor Buddha: ‚Ich, ein König aus Khattiya-Stamm, . . . kann nicht einmal meinen Willen durchsetzen, wenn ich bei einer Gerichtssitzung verlange: „Sprecht mir, wenn ich zū Gericht sitze, nicht dazwischen, wartet ab, bis ich ausgeredet habe!“‘ Ein ganz ähnlicher Satz findet sich dann auch noch in einem auf M. 92 = SN. III, 7 folgenden M.-Sutta, M. 95, worüber später, p. 269.

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 91.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 103, Z. 2—16): *Assosi kho Keṇiyo jaṭilo: samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Aṅguttarāpesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ aḍḍhateḷasehi bhikkhusatehi Āpaṇaṃ anuppatto; taṃ kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato iti pi: so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathī satthā devamanussānaṃ Buddho Bhagavā, so imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ sadevamanussaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti, so dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti; sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hoti.* In M. 91 (II, p. 133, Z. 16—29) entspricht: *Assosi kho Brahmāyu brāhmaṇo: samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Videhesu cārikaṃ carati mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi; taṃ kho pana bhavantaṃ Gota-*

maṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā, so imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samārakaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajaṃ sadevamanussaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti, so dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti; sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassanaṃ hoti. Daß der M.-Verfasser seinerseits dieses Stück aus D. III, 1, 2 oder aus einem der folgenden D.-Suttas entlehnt hat, kommt nicht in Betracht.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 105, Z. 1—3) ist der Brahmane Sela bezeichnet als *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo*, in M. 91 (II, 133, Z. 13—16) buchstäblich ebenso der Brahmane Brahmāyu, und wieder in 93 (II, 147, Z. 10—12) der Brahmanenjüngling Assalāyana, und hergenommen hat der M.-Verfasser diese Worte natürlich aus D. III, 1, 3. Nicht das ist das Entscheidende, daß eine stereotype Phrase überhaupt in verschiedenen Suttas wiederkehrt, sondern daß sie in drei aufeinander folgenden Suttas (und außerdem auch noch in 95, p. 168, Z. 19—21) wiederkehrt.

In SN. III, 7 (2. Ausg., p. 106, Z. 1—7) frappiert es den Brahmanen Sela, daß der flechtentragende Asket Keṇiya den Gotama als ‚Buddha' bezeichnet (*Buddho ti bho Keṇiya vadesi? Buddho ti bho Sela vadāmi!*), und daraus entwickelt sich alles übrige, was in diesem Sutta berichtet wird, nämlich der Nachweis aus des Gotama Körpermerkmalen, daß er wirklich ein Buddha ist. Die Berechtigung des Buddha-Titels nachzuweisen, hat sich der M.-Verfasser augenscheinlich veranlaßt gesehen durch die von ihm selbst in M. 91 (II, 143, Z. 30 f. und p. 144, Z. 23) dem Buddha in den Mund gelegte metrische Behauptung *tasmā Buddho 'smi brāhmaṇa* und *Buddho tādi pavuccati*.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 106, Z. 7—20): *Āgatāni kho pana asmākaṃ mantesu dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni, yehi samannāgatassa mahāpurisassa dve va gatiyo bhavanti anaññā: sace agāraṃ ajjhāvasati,*

rājā hoti cakkavattī dhammiko dhammarājā cāturanto vijitāvī janapadatthāvariyappatto sattaratanasamannāgato, tass' imāni satta ratanāni bhavanti seyyathīdaṃ: cakkaratanaṃ hatthiratanaṃ assaratanaṃ maṇiratanaṃ itthiratanaṃ gahapatiratanaṃ pariṇāyakaratanam eva sattamaṃ, parosahassaṃ kho pan' assa puttā bhavanti sūrā vīraṅgarūpā parasenappamaddanā, so imaṃ paṭhaviṃ sāgarapariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena abhivijiya ajjhāvasati. Sace kho panāgārasmā anagāriyaṃ pabbajati, arahaṃ hoti sammāsambuddho loke vivattacchaddo. Ebenso M. 91 (II, 134, Z. 15—28): *Āgatāni kho tāta Uttara amhākam mantesu* etc. bis *vivattacchaddo.* Der M.-Verfasser hat diese Partie natürlich aus D. III, 1, 5 entnommen. (Der in 91, p. 134, Z. 28 f. noch hinzukommende Schlußsatz: *Ahaṃ kho pana tāta Uttara mantānaṃ dātā, tvaṃ mantānaṃ paṭiggahetā* entspricht ja auch dem Schlußsatze von D. III, 1, 5: *Ahaṃ kho pana tāta Ambaṭṭha mantānaṃ dātā, tvaṃ mantānaṃ paṭiggahetā.*)

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 107, Z. 8—108, Z. 4): *Atha kho Selo brāhmaṇo yena Bhagavā ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā Bhagavatā saddhiṃ sammodi sammodanīyaṃ kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho Selo brāhmaṇo Bhagavato kāye dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni samannesi. Addasā kho Selo brāhmaṇo Bhagavato kāye dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni yebhuyyena ṭhapetvā dve, dvīsu mahāpurisalakkhaṇesu kaṃkhati vicikicchati nādhimuccati na sampasīdati: kosohite ca vatthaguyhe pahūtajivhatāya ca. Atha kho Bhagavato etad ahosi: passati kho me ayaṃ Selo brāhmaṇo dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni yebhuyyena ṭhapetvā dve, dvīsu mahāpurisalakkhaṇesu kaṃkhati vicikicchati nādhimuccati na sampasīdati: kosohite ca vatthaguyhe pahūtajivhatāya ca. Atha kho Bhagavā tathārūpaṃ iddhābhisaṃkhāraṃ abhisaṃkhāsi* (Siam. Ausg. *°saṃkhāresi*) *yathā addasa Selo brāhmaṇo Bhagavato kosohitaṃ vatthaguyhaṃ. Atha kho Bhagavā jivhaṃ ninnāmetvā ubho pi kaṇṇasotāni anumasi paṭimasi, ubho pi nāsikasotāni anumasi paṭimasi kevalam pi* (Siam. Ausg. *kevalakappaṃ*) *nalāṭamaṇḍalaṃ jivhāya chādesi. Atha kho* . . . M. 91 (II, 142, Z. 29—143, Z. 5 + Z. 15—25): *Atha kho Brahmāyu brāhmaṇo yena Bhagavā ten' upasaṃkami* etc.,

bis auf drei oder vier kleine graphische Abweichungen und *pacchādesi* (p. 135, Z. 19 v. l. *chādesi*) statt *chādesi* am Ende wörtlich gleich, nur daß natürlich in M. überall *Brahmāyu* statt *Selo* erscheint. Der M.-Verfasser hat auch diese Partie größtenteils aus D. III, 2, 18 + 19 entnommen.[1]

Auch in den in SN. III, 7 (= M. 92) dann folgenden Strophen stammt einiges — und das macht den Beweis für meine Behauptung vollständig — aus den Strophen von M. 91: SN. III, 7 (2. Ausg., p. 108, Z. 19): *sabbe te tava kāyasmiṃ mahāpurisalakkhaṇā* vgl. M. 91 (II, p. 143, Z. 4 f.) *mahāpurisalakkhaṇā sabbe te mama kāyasmiṃ.* SN. (p. 108, Z. 22): *kañcanasannibhattaco* = dem aus D. stammenden Versstück *kañcanasannibhattaco* in der Prosa von M. 91 (II, 136, Z. 18 f.). SN. (p. 109, Z. 19—21):

Abhiññeyyaṃ abhiññātaṃ bhāvetabbañ ca bhāvitaṃ
[2]*pahātabbaṃ pahīnam me tasmā Buddho 'smi brāhmaṇa*

= M. 91 (II, 143, Z. 29—31):

Abhiññeyyaṃ abhiññātaṃ bhāvetabbañ ca bhāvitaṃ
[2]*pahātabbaṃ pahīnam me tasmā Buddho 'smi brāhmaṇa.*

SN. (p. 109, Z. 22): *Vinayassu mayī kaṃkhaṃ* vgl. M. 91 (II, 143, Z. 12) *kaṅkhaṃ vinaya no ise.*

Das Prosastück SN. III, 7 (p. 110, Z. 23—111, Z. 7): *Atha kho Keṇiyo jaṭilo tassā rattiyā accayena sake assame paṇītaṃ khādaniyaṃ bhojaniyaṃ paṭiyādāpetvā Bhagavato kālaṃ ārocāpesi: kālo bho Gotama, niṭṭhitaṃ bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya yena Keṇiyassa jaṭilassa assamo ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi saddhiṃ bhikkhusaṃghena. Atha kho Keṇiyo jaṭilo Buddha-pamukhaṃ bhikkhusaṃghaṃ paṇītena khādaniyena bhojaniyena sahatthā santappesi sampa-*

---

[1] S. übrigens auch schon M. 91 (II, p. 134, Z. 32—135, Z. 19) entsprechend D. III, 2, 11 + 12.

[2] Schon die Worte *pahātabbaṃ* und *pahīnaṃ* stempeln diese Stücke zu echtem M.-Besitz, denn kaum etwas anderes steht im M. so im Vordergrunde wie die Idee des *pahāna*. Auch in G. [25] ([572]) auf p. 112 erscheint wieder eine Form des für M. bezeichnenden Verbs *pa-hā*: *pahīnabhayabheravo*. Vgl. ZDMG. 68.

vāresi ist zu vergleichen mit M. 91 (ɪɪ, 145, Z. 31—146, Z. 6): *Atha kho Brahmāyu brāhmaṇo tassā rattiyā accayena sake nivesane paṇītaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ paṭiyādāpetvā Bhagavato kālaṃ ārocāpesi: Kālo, bho Gotama, niṭṭhitaṃ bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya yena Brahmāyussa brāhmaṇassa nivesanaṃ ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi saddhiṃ bhikkhusaṃghena. Atha kho Brahmāyu brāhmaṇo sattāhaṃ Buddhapamukhaṃ bhikkhusaṃghaṃ paṇītena khādanīyena bhojanīyena sahatthā santappesi sampavāresi.* Man könnte ja vielleicht sagen, dieses Stück sei ein so häufig erscheinender Gemeinplatz, daß aus dessen Entsprechung nicht viel folge. Es kommt mir aber erstens darauf an, zu zeigen, wieviel alles in allem zwischen SN. ɪɪɪ, 7 (= 92) und M. 91 gemeinsam ist. Zweitens war zur Zeit der Entstehung des M. manches wahrscheinlich noch nicht Gemeinplatz, was seit dem Abschluß der ganzen Reihe der kanonischen Werke als solcher erscheint, von denen eins immer aus dem andern abgeschrieben ist. Drittens ist aber die zuletzt angeführte M.-Stelle auch noch wichtig wegen der Erwähnung einer ganzen ‚Woche‘ (*sattāhaṃ*) als Dauer der Bewirtung.

Diese ‚Woche‘ ist nämlich aus M. 91 auch in eine Strophe von M. 92 = SN. ɪɪɪ, 7 übergegangen, wo ihre Erwähnung, durch nichts motiviert, recht unverständlich erscheint. Nach SN. ɪɪɪ, 7 (2. Ausg., p. 110, Z. 23 ff.) fand die Bewirtung bei Keṇiya am Tage nach der Aufnahme des Sela in die Bhikkhu-Gemeinde (Z. 21 f.) statt. Unmittelbar nach dem Bericht über diese Bewirtung erfahren wir dann, Sela samt seiner Schülerschar sei, inzwischen zur Arhatschaft gelangt, bei Buddha erschienen und habe diesen mit den Strophen angeredet, von denen die erste bedeutet: ‚Seit wir, du Seher, vor acht Tagen unsere Zuflucht zu dir nahmen, sind wir, Erhabener, in deiner Lehre im Laufe einer Woche (*sattarattena*) gebändigt worden.‘

SN. ɪɪɪ, 7 (= M. 92) und M. 93, 94 und 95.

Auch mit den auf M. 92 folgenden M.-Suttas ist SN. ɪɪɪ, 7 verknüpft. Abgesehen davon, daß, wie schon gesagt, auch in ihnen von

Brahmanen die Rede ist, kehrt die Bezeichnung des Brahmanen, über den erzählt wird, als *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākkharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo* (s. oben, p. 265) auch in M. 93 (II, p. 147, Z. 10—12) und in 95 (II, p. 168, Z. 17—21) wieder.

In einer Strophe von SN. III, 7 (2. Ausg., p. 110, Z. 16 und 18) sagt Buddha zu Sela: *Svākkhātaṃ brahmacariyaṃ . . . yattha amoghā pabbajjā* ‚wohlverkündet ist der heilige Wandel, zu dem sich zu flüchten nicht umsonst ist‘. In M. 93 (II, p. 155, Z. 23 f.) ist im Gegensatz dazu von dem Eingeständnis von sieben brahmanischen Waldeinsiedlern: *Moghaṃ vata no tapo, aphalaṃ brahmacariyaṃ* ‚Umsonst ist unsere Askese, fruchtlos unser heiliger Wandel‘ die Rede.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 105, Z. 5—8): *Atha kho Selo brāhmaṇo . . . jaṃghāvihāraṃ anucaṃkamamāno anuvicaramāno yena Keṇiyassa jaṭilassa assamo ten' upasaṃkami* vgl. M. 94 (II, p. 157, Z. 25—158, Z. 2): *Atha kho Ghoṭamukho brāhmaṇo jaṅghāvihāraṃ anucaṅkamamāno anuvicaramāno yena Keniyambavanaṃ ten' upasaṃkami.*

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 107, Z. 3—8, s. oben, p. 264): *Atha kho Selo brāhmaṇo te māṇavake āmantesi: . . . mā me bhonto antarantarākathaṃ opātetha, kathāpariyosānam me bhavanto āgamentūti* vgl. M. 95 (II, p. 168, Z. 23—27): *Atha kho Bhagavā Kāpaṭhikam māṇavaṃ apasādesi: Mā 'yasmā Bhāradvājo vuddhānaṃ vuddhānaṃ brāhmaṇānaṃ mantayamānānaṃ antarantarākathaṃ opātetu, kathāpariyosānaṃ āyasmā Bhāradvājo āgametūti.*

Es ist ein winziger Rest, der von SN. III, 7 (= M. 92) noch übrig bleibt, wenn man alles das abzieht, was dieses Sutta mit den benachbarten M.-Suttas und sonstigen Suttas des M. gemeinsam hat. Hierzu kommt noch, daß das Forschen nach Buddhas zweiunddreißig Körpermerkmalen des ‚Großen‘ in M. 91 deshalb noch besser als in 92 = SN. III, 7 am Platze ist, weil 91 noch viel deutlicher als 92 eine Variation von D. III ist, dem Sutta von der Aussendung des Brahmanenschülers Ambaṭṭha durch seinen Lehrer zum Zweck der Feststellung der zweiunddreißig Merkmale des ‚Großen‘ an Buddhas Körper.

Noch von einer anderen Betrachtung aus läßt sich wohl einiges zugunsten der Annahme sagen, daß der SN.-Verfasser nicht ein einzelnes schon vorhandenes Sutta zu seinem Sutta III, 7 machte, sondern daß er es als Sutta des M. kennen lernte und verwertete. Auch SN. III, 6 ist in seinem Grundgedanken einer Partie von M. 91 verwandt. In M. 91, Str. 8 und 9 (II, p. 144, Z. 13—16) fragt der Brahmane Brahmāyu den Erhabenen:

Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti?
Kathaṃ bhavati vedagū?
. . . .
Sotthiyo (d. i. *sottiyo*) *kinti vuccati?*
. . . .
Kathaṃ bhavati kevalī?
Muni ca bho kathaṃ hoti?
Buddho kinti pavuccati?

SN. III, 6 hat diese Fragen wieder aufgenommen und daraus ein ganzes Sutta gemacht: Str. 4 (2. Ausg., p. 94) *buddho ti kathaṃ pavuccati?*, Str. 9 (p. 95) *Kiṃpattinaṃ āhu brāhmaṇaṃ?*, Str. 10 (p. 96) *saṃsāraṃ aticca kevalī so*, Str. 14 (p. 97) *muni nāma kathaṃ pavuccati?*, Str. 19 (p. 98) *Kiṃpattinaṃ āhu vedagum?*, Str. 24 (p. 98) *Kiṃpattinaṃ āhu sottiyaṃ* (v. l. *B*[ai] *sotthi-*)? Am Ende von SN. III, 6 aber hat der Verfasser schon fünf Gāthāzeilen, G. 36 + 37 + 38 e + f vom Ende von M. 92 (= SN. III, 7 [24—26], 2. Ausg., p. 112) *Tuvaṃ Buddhō* etc. bis *pāde vīra pasārehi* vorausgenommen, den letzten Pāda derselben, *nāgā vandantu Satthuno*, aber abgeändert in *Sabhiyo vandati Satthuno*. Die metrische Fehlerhaftigkeit der letztgenannten Pādaform gegenüber der metrischen Richtigkeit der erstgenannten zeigt, daß die erstgenannte die originale Form ist und daß also die letzten Gāthās von SN. III, 6 nach den Schlußgāthās von M. 92 = SN. III, 7 gemacht sind. Diese überwiegende Identität von SN. III, 6 [36—38] mit III, 7 [24—26] ist dann, nebenbei gesagt, eines der Belegstücke dafür, daß auch mindestens manche SN.-Suttas untereinander zusammenhängen, gerade so wie ich es für die D.-Suttas untereinander und die M.-Suttas untereinander gezeigt habe. Darüber bei einer anderen

Gelegenheit. Hier sei nur das bemerkt, daß dieser Zusammenhang der beiden genannten SN.-Suttas nicht etwa als eine genügende Grundlage angesehen werden darf, um an Stelle meiner Auffassung über das Verhältnis von SN. III, 6 + 7 zu M. 91 + 92 die gerade umgekehrte zu setzen, daß diese SN.-Stücke die Vorlage für den M.-Verfasser gewesen seien. Gegenüber der erdrückenden Masse von Beweismaterial zugunsten des M. ist dieses Sichentsprechen einer Stelle in jedem der beiden SN.-Suttas viel zu dürftig. Sie berührt nicht die fundamentale Anlage der beiden Suttas, während M. 92 = SN. III, 7 nicht denkbar ist ohne das mit M. 91 gemeinsame Material.

Auch mit dem folgenden Sutta SN. III, 8 und den folgenden hat SN. III, 7 (= M. 92), obwohl es verständlich wäre, wenn es nach seiner Aufnahme nach SN. III, 6 dann seinerseits weiterzeugend gewirkt hätte, fast nichts gemeinsam, nämlich nur ein Stichwort, das es verständlich macht, warum SN. III, 8 zum Nachbarsutta von III, 7 gemacht wurde. Nachdem in III, 7 [13] ([560]) = M. 92 [13] Buddha sich als *sallakatto* ‚Stachelausschneider', ‚Pfeilausschneider', ‚Wundarzt' bezeichnet hat[1] und in [15] ([562]) so genannt ist, verordnet er in III, 8 [19] ([592]): *attano sukham esāno abbahe sallam attano* ‚wer Glück für sich sucht, der ziehe sich seinen Stachel (Pfeil) aus', und III, 8 führt ja auch den Titel *Sallasutta*.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 22.

SN. III, 9 [29] ([622]) [c + d] *ukkhittapaligham buddhaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ* ‚einen, der den Riegel aufgehoben hat . . .' + [33] ([626]) [c] *pannabhāraṃ visaṃyuttaṃ* vgl. M. 22 (I, p. 139, Z. 16f. + 17f.): *Ayaṃ vuccate . . . bhikkhu ukkhittapaligho iti pi . . . pannabhāro visaṃyutto iti pi.*

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 50.

SN. III, 9 [7] ([600]) [a + b] *Tesaṃ vo 'haṃ vyakkhissaṃ anupubbaṃ yathātathaṃ* vgl. M. 50 [13 a + b] (I, p. 338, Z. 12) *Tassa Brahmā viyākāsi anupubbaṃ yathātathaṃ.*

---

[1] Diese Bezeichnung stammt wahrscheinlich aus M. 63 (I, p. 429, Z. 3) und 64 (I, p. 435, Z. 34).

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 86.

SN. III, 9 [36] ([629]) [a] *Nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu* vgl. M. 86 [2b] (II, p. 99, Z. 29 f.) *sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ*.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 91.

In der Prosa von SN. III, 9 (2. Ausg., p. 115, Z. 10 f.) steht das Versviertel *kathaṃ bho brāhmaṇo hoti?* Es stammt aus M. 91 (II, p. 144, Z. 13) *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti?* In M. 91 ist auf diese Frage keine Antwort gegeben. Auch keines der folgenden M.-Suttas bis 98 exkl. ist auf sie zurückgekommen. So nimmt sie der M.-Verfasser in 98 endlich wieder auf und gibt eine ausführliche Antwort auf sie, die das ganze Sutta 98 = SN. III, 9 ausmacht. Man sieht: ein ganz fester, unbezweifelbarer Gedankenzusammenhang verbindet M. 91 und 98, und mit Bewußtsein und Absicht ist mitten in der Prosa von 98 die Frage in derselben metrischen Form gestellt wie in 91. Damit aber nicht genug. In M. 91 ist weiter gefragt: *Tevijjo bho kathaṃ hoti?* (II, p. 144, Z. 14). Auch diese Frage hat weder in 91 noch in den folgenden Suttas eine Antwort gefunden. So berücksichtigt denn auch sie der M.-Verfasser in 98, in der Weise, daß er eine Anleihe beim ‚Tevijja-Sutta' (D. XIII) macht. Die Prosa von M. 98 = SN. III, 9 lehnt sich deutlich an D. XIII an, ja, der größte Teil davon ist wörtlich = D. XIII, 2 f. und 6—8, und Vāseṭṭha, der eine der beiden aus D. XIII herübergenommenen Brahmanenjünglinge Vāseṭṭha und Bhāradvāja, erklärt in G. 3 (SN., p. 117): *Tesañ no . . . vivādo atthi Gotama*, gerade wie in D. XIII, 8: . . . *atthi vivādo*, und in G. [1+2] (SN., p. 116) selbst: *tevijjā mayam asm' ubho* und *Tevijjānaṃ yad akkhātaṃ tatra kevalino smase.* Vermöge der Abhängigkeit von D. XIII wird denn auch der von der Wiedergeburt Erlöste als *tīhi vijjāhi sampanno* bezeichnet und als für die Wissenden identisch mit Brahmā und Sakka, wohl, weil in D. XIII es sich um den Weg zu Brahmā handelt. Was aber hätte wohl für den SN.-Verfasser für ein Anlaß vorgelegen, auf die Frage: *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti?* einzugehen und sie genau in die in M. 91 vorliegende

Form zu kleiden, nachdem er sie schon in SN. III, 6 (2. Ausg., p. 95 f.) beantwortet und ihr dort (p. 95) die Form gegeben hatte: ‚*Kiṃpattinaṃ āhu brāhmaṇaṃ?*' !

Der Zusammenhang von M. 98 (= SN. III, 9) mit M. 91 wird uns auch noch auf andere Weise eingeschärft: SN. III, 9 [54] ([647]) [a—c]: *Pubbenivāsaṃ yo vedi saggāpāyañ ca passati atho jātikkhayaṃ patto* ist wörtlich = M. 91 [10 a—c] (II, p. 144, Z. 19 f.).

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 93.

In SN. III, 9 [3] (2. Ausg., p. 117, Z. 1) spricht Vāseṭṭha zu Buddha: *Tesan no jātivādasmiṃ vivādo atthi Gotama* ‚Gotama, wir werden nicht einig bezüglich der These, daß die Geburt (das Entscheidende für die Kastenzugehörigkeit sei)'. Das Wort *jātivāda* steht schon in M. 93 in dem Satze (II, p. 157, Z. 11 f.): *Te hi nāma, Assalāyana, satta brāhmaṇisayo Asitena Devalena isinā sake jātivāde samanuyuñjiyamānā . . . na sampāyissanti* ‚Assalāyana, jene sieben brahmanischen Isis werden dem Isi Asita Devala die Antwort auf die Frage nach dem Problem der Geburt schuldig geblieben sein'.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 95.

Caṃkī brāhmaṇo SN. III, 9 (2. Ausg., p. 115, Z. 5) = *Caṅkī brāhmaṇo* M. 95 (II, p. 164, Z. 5). *Bhāradvāja* kommt in beiden Suttas vor (SN. III, 9, p. 115, Z. 11 etc., M. II, p. 169, Z. 20).

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 96.

SN. III, 9 [18] ([611]) [c+d] (2. Ausg., p. 119) *vokārañ ca manussesu samaññāya pavuccati* ‚bei den Menschen kommt der Unterschied der Abstammung nur in der (Verschiedenheit des Kasten-)Namens zum Ausdruck' vgl. M. 96 (II, p. 181, Z. 9 f.) *yattha yatth' eva attabhāvassa abhinibbatti hoti, tena ten' eva saṅkhaṃ gacchati* etc. ‚in welcher Kaste das Individuum geboren wird, danach wird es bezeichnet' etc.

SN. III, 9 [23] ([616]) *Yo hi koci manussesu adinnam upajīvati . . . coro eso, na brāhmaṇo* ‚Wer in der menschlichen Gesellschaft sein

Dasein vom Diebstahl fristet, der ist ein Dieb, aber kein Brahmane' vgl. M. 96 (ii, p. 179, Z. 19 ff.) *Uccākulīno pi hi, brāhmaṇa, idh' ekacco . . . adinnādāyī hoti . .*; *tasmā na uccākulīnatā seyyaṃso ti vadāmi* ‚Wenn, Brahmane, einer von hoher Geburt ein Dieb ist, so behaupte ich dieserhalb, seine hohe Geburt ist kein Vorzug'.

SN. iii, 9 [39] ([632]) *Akakkasaṃ . . . giraṃ saccaṃ udīraye . . .* und [40] ([633]) *Yo ca . . . loke adinnaṃ nādiyati tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ* ‚Wer keine rauhen . . . Worte und nur die Wahrheit spricht, wer . . . nicht die Menschen bestiehlt, den nenne ich einen Brahmanen' vgl. M. 96 (ii, p. 181, Z. 34—182, Z. 4) *Brāhmaṇakulā ce pi . . . adinnādānā paṭivirato hoti . . . musāvādā paṭivirato hoti . . . pharusāvācāya paṭivirato hoti . . . ārādhako hoti . . . dhammaṃ kusalaṃ* ‚Mag einer z. B. einer brahmanischen Familie entstammen und er hat dem Diebstahl . . . der Lüge . . . rauhen Worten . . . entsagt, so ist er teilhaftig des . . . Guten'.

SN. iii, 9 [46] ([639]) *Yo 'dha . . . anāgāro paribbaje* ‚Wer . . . heimatlos herumwandert' . . . vgl. M. 96 (a. a. O.) *Brāhmaṇakulā ce pi . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajito hoti* ‚Wenn einer, z. B. aus brahmanischer Familie, . . . aus dem Heim in die Heimatlosigkeit geht'.

SN. iii, 9 (2. Ausg., p. 123, Z. 12 ff.) *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc. vgl. M. 96 (ii, p. 184, Z. 21 ff.) *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc.

SN. iii, 9 (= M. 98) und M. 97.

SN. iii, 9 ist, wie oben (p. 272) hervorgehoben, von D. xiii beeinflußt, wo Buddha den Weg lehrt, der zur Gemeinschaft mit Brahmā führt (D. xiii, 39 *Sādhu no bhavaṃ Gotamo Brahmānaṃ sahavyatāya maggaṃ desetu*). Auch in M. 97 (ii, p. 195, Z. 1 ff.) wird, von Sāriputta, ein Weg zu Brahmā gelehrt: *Katamo ca . . . Brahmānaṃ sahavyatāya maggo?*

SN. iii, 9 (= M. 98) und M. 99.

Auch mit dem auf M. 98 folgenden M.-Sutta 99 hängt SN. iii, 9 zusammen. Die Brahmanen-Aufzählung von SN. iii, 9 (2. Ausg., p. 115, Z. 4—6) *brāhmaṇamahāsālā . . . seyyathīdaṃ Caṃkī brāhmaṇo Tā-*

rukkho brāhmaṇo Pokkharasāti brāhmaṇo Jāṇussoṇi brāhmaṇo Todeyyabrāhmaṇo (Siam. Ausg. *Todeyyo br°*) entspricht M. 99 (II, p. 202, Z. 7—10) *brāhmaṇamahāsālā seyyathīdaṃ Caṅkī brāhmaṇo Tārukkho brāhmaṇo Pokkharasāti brāhmaṇo Jāṇussoṇī brāhmaṇo pitā vā te Todeyyo;* vgl. auch p. 196, Z. 14 *Subho māṇavo Todeyyaputta.*

Ein Zusammenhang verrät sich auch darin, daß auch M. 99 von D. XIII abhängig ist gerade so wie M. 98 = SN. III, 9 (s. oben, p. 272). M. 99 (II, p. 199, Z. 24—200, Z. 23) ist aufs nächste verwandt, resp. identisch mit D. XIII, 12—15 und M. 99 (p. 206, Z. 16—207, Z. 14) mit D. XIII, 37—39. Auch von einem Wege zu Brahmā handelt M. 99 (II, p. 207, Z. 14 ff.) gerade wie D. XIII, nur von einem anderen, demselben, der auch in M. 97 (II, p. 195, Z. 1 ff.) dargelegt ist.

SN. III, 9 [19 und 21] (2. Ausg., p. 119) *kassako so, na brāhmaṇo* und *vāṇijo so, na brāhmaṇo* vgl. M. 99 (p. 197, Z. 19 ff.) *Brāhmaṇā . . . evam āhaṃsu: Mahaṭṭhaṃ idaṃ mahākiccaṃ . . . gharāvāsakammaṭṭhānaṃ . . .* + p. 198, Z. 3 ff. *Kasī yeva kho . . . kammaṭṭhānaṃ mahaṭṭhaṃ mahākiccaṃ . . . Vaṇijjā kho . . . kammaṭṭhānaṃ appaṭṭhaṃ appakiccaṃ . . .*

Es ist endlich anzuführen, daß auch der Gedanke des ‚Aufgebens', der für den ganzen M. so charakteristisch ist,[1] in SN. III, 9 = M. 98 wiederholt Ausdruck findet, so in G. [28] (2. Ausg., p. 119) *Sabbasaṃyojanaṃ chetvā yo ve na paritassati . . . tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ;* G. [41] ([634]) *nirāsayaṃ visaṃyuttaṃ* ‚wer sich von den anhaftenden Neigungen und den Ketten freigemacht hat', [42] ([635]) *Yassālayā na vijjanti, aññāya akathaṃkathī . . .* ‚Bei dem keine Wünsche zu finden sind, wer frei ist von Zweifeln, weil er die Erkenntnis hat', [43] ([636]) *Yo 'dha puññañ ca pāpañ ca ubho saṅgaṃ upaccagā, asokaṃ virajaṃ . . .* ‚Wer hienieden jenseits von Gut und Böse ist und beiderlei Formen des Haftens überwunden hat, den Kummer- und Befleckungs-(Leidenschafts-)losen', [44] ([637]) *nandībhavaparikkhīṇaṃ* ‚den, der das Interesse abgetan hat', [46] ([639]) *kāmabhavaparikkhīṇaṃ* ‚der das liebende Verlangen abgetan hat', [47] ([640]) *taṇhābhavaparikkhīṇaṃ* ‚der den Durst abgetan hat' etc. Und die Wurzel, die im

[1] S. oben, p. 267.

M. ganz überwiegend das Aufgeben ausdrückt (*pa-hā*), erscheint auch hier: [46] ([639]) *Yo 'dha kāme pahatvāna* ,Wer hienieden das Begehren aufgegeben hat', [47] ([640]) *Yo 'dha taṇhaṃ pahatvāna* ,wer hienieden den Durst (nach Sein) aufgegeben hat'.

Prüfen wir nun auf der anderen Seite, in welcher Weise SN. III, 9 (= M. 98) mit den umstehenden SN.-Suttas zusammenhängt, so finden wir auch hier wieder nur Verknüpfungen durch einige Einzelheiten, und diese sind es wohl gewesen, die den SN.-Verfasser oder -Zusammensteller veranlaßt haben, M. 98 als SN. III, 9 einzustellen und dann wieder an dieses SN. III, 10 anzuschliessen. SN. III, 8 [20] ([593]) heißt:

Abbūḷhasallo asito santiṃ pappuyya cetaso
sabbasokaṃ atikkanto asoko hoti nibbuto

,Wer sich den Stachel (Pfeil) ausgezogen hat und keine Anlehnung mehr sucht, der erreicht den Frieden des Herzens; wer allen Kummer überwunden hat, ist frei von Kummer und selig.' Als geeignete Anknüpfung hieran ist aus SN. III, 9 (= M. 98) G. [43] ([636]) + [45] ([638]) empfunden worden: *asokaṃ* . . . etc. (s. oben, p. 275) und *anupādāya nibbuto* ,der durch Abkehr selig ist'.

Die Verknüpfung von SN. III, 9 (= M. 98) und SN. III, 10, die den Anlaß gebildet haben wird, III, 10 auf III, 9 folgen zu lassen, nachdem dieses an seine Stelle gesetzt war, liegt in dem Gegensatz von ,abgetaner Begierde', ,nicht-rauher, freundlicher Rede', ,Nichtstehlen' etc. in SN. III, 9 [38; 39; 40] ([631; 632; 633]) etc. und der Darlegung der Höllenstrafe für den ,Lügner', den ,Gierigen', den ,Verleumder' etc. (in SN. III, 10 [5] ff. [[661] ff.]).

Über die sonstigen Spuren der Abhängigkeit des SN. von M., die sich etwa noch auffinden lassen, werde ich bei anderer Gelegenheit berichten.

Wir haben nunmehr Hoffnung, in nicht sehr ferner Zeit die wichtigsten und ältesten Werke des buddhistischen Kanons in eine chronologische Reihenfolge zu bringen und so die Möglichkeit zu gewinnen, die Entwicklung der buddhistischen Lehren von der Dīghanikāya-Entstehung an historisch zu durchschauen.

Anzeigen.

Demotische Texte aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben im Auftrag des Generaldirektors. Erster Band. *Mumienschilder,* bearbeitet von Georg Möller. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1913. M. 21.

Die 171 Aufschriften auf Mumienschildern, meist aus dem 2. bis 3. Jahrhundert n. Chr., die uns Möller in der vorliegenden Ausgabe in Faksimile (die demotischen) oder Umschrift (die griechischen) vorlegt, stellen ein viel wertvolleres Material dar, als man von einer Anzahl solch kleiner unscheinbarer Texte gleicher Gattung zu erwarten geneigt ist. Es wird im Vorwort mit Recht betont, wie uns vor allem in den zweisprachig verfaßten Texten (No. 1—50) die griechisch umschriebenen Eigennamen sprachlich von allergrößtem Interesse sind, wie ferner die Namen überhaupt uns ein wichtiges religionsgeschichtliches Material bieten und endlich diese Texte, die sämtlich aus Begräbnisstätten der niederen Klassen stammen, auch großen kulturgeschichtlichen Wert besitzen.

Möller hat sich aber mit diesen Hinweisen nicht begnügt, sondern die Texte in vorbildlicher Weise so durchgearbeitet, gegliedert und besprochen, daß für jene, die sich für einen der erwähnten Punkte interessieren, schon die Hauptarbeit geschehen ist.

Er gibt zunächst in der Einleitung den Begriff der Mumienschilder, die Fundumstände und den Zweck derselben und die Datierung der herausgegebenen Exemplare. In der Besprechung der

Texte führt er die demotischen auf 5 Formeln mit mehreren Unterabteilungen zurück; es folgen Vermerke über die griechische Fassung der Sprüche, über die Altersangaben und Speditionsvermerke, Eigennamen und Genealogien.

Eine willkommene Erleichterung bei der Benützung bilden die Übersichtslisten, in denen die Personennamen, geographischen Namen, Berufe, Datierungen und Darstellungen zusammengestellt und kommentiert sind.

Vorliegender Band bildet den ersten Teil der Publikation der demotischen Texte der Berliner Museen; es sollen — hoffentlich recht bald — die Inschriften und Ostraka nachfolgen.

H. Junker.

Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. v. Heft, Band 2, Heft 1: *Inschriften des Neuen Reiches, Statuen, Stelen und Reliefs*, bearbeitet von Günther Röder. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1913. 184 autogr. Seiten. Preis M. 21.

In unseren ägyptischen Museen liegt ein großes inschriftliches Material aufgespeichert, von dem meist nur die interessantesten Stücke oder bestimmte Gruppen veröffentlicht sind, während uns eine vollständige Mitteilung aller auch der kleineren Texte das Erstrebenswerte erscheint. Neben dem großen Unternehmen der Katalogisierung und Beschreibung der Antiken des Kairener Museums, die auch die Veröffentlichung aller Inschriften in sich schließt, ist es nur die Generalverwaltung der königlichen Museen in Berlin, die uns systematisch sämtliche Texte der ägyptischen Sammlung zugänglich machen will.

In einzelnen Heften, nach Perioden getrennt, werden ohne alles Beiwerk nur die Katalognummer, die Art des Gegenstandes, die eventuellen Hinweise auf schon vorhandene Veröffentlichungen und dann die Texte selbst in Autographie gegeben. Die näheren Angaben über

die Verteilung der Inschriften auf einem Monument werden in Form von Überschriften oder durch Pläne gemacht. Besonders bei Darstellungen vermißt man öfter die Photographie, doch kann man freilich dagegen einwenden, daß die Publikation vornehmlich philologischen Zwecken dienen soll, und vor allem, daß es dann unmöglich wäre, um einen gleich billigen Preis eine ebenso große Anzahl von Inschriften zu bieten; andererseits bleibt dabei die Notwendigkeit bestehen, wenigstens die wichtigeren Stücke später auch durch Reproduktionen zugänglich zu machen.

Im vorliegenden fünften Heft hat G. Röder 131 Denkmäler aus dem Neuen Reich herausgegeben, Statuen, Stelen und Reliefs. Eine Reihe von ihnen sind alte Bekannte, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten erschienen sind und die wir hier nach neuer Revision bequem zusammenfinden. So eine Anzahl von Lepsius bearbeiteter Texte, die Statue des *Senmut* und ebenso sein Grabstein, der Grabstein des *Naḫtmîn* und der des *Paneḥsi* usw. Von den zum erstenmal erscheinenden Texten sei vor allem auf die Gruppe des *Imn-m-ỉpt* und seiner Frau aufmerksam gemacht, auf deren Rückwand sich ein interessanter kleiner Amonshymnus findet, von dem die Schlußworte lauten: ‚Geht er auf, so leben die Menschen, ihre Herzen leben, wenn sie ihn sehen; der Odem gibt dem der im Ei ist; der Menschen und Vögel am Leben erhält, der den Mäusen in ihren Löchern Nahrung gibt und allem, was da kriecht und fliegt.'

In No. 20.375 und 20.376 werden die interessanten Inschriften von einem Türpfosten und einer Haustür aus Tell-el-Amarna veröffentlicht, die aus der Grabung der Deutschen Orientgesellschaft stammen.

Bedeutendere Inschriften finden sich auf dem Grabstein des *Ṯꜣj* (S. 131 ff.), der einen Hymnus auf die Sonne enthält, auf No. 7316 mit Anrufungen an Re und Osiris, auf dem Grabstein des *Ḥwj* (No. 2080) usw.

Eine Liste der Inventarnummern ist am Schlusse beigefügt.

H. Junker.

J. Halévy, *Précis d'allographie assyro-babylonienne.* Paris, Ernest Leroux, 1912.

Im Jahre 1874, beinahe also vor vierzig Jahren hat J. Halévy zum erstenmal den sprachlichen Charakter des nichtsemitischen babylonischen Idioms, in dem uns ein großer Teil der babylonisch-assyrischen Denkmäler überliefert ist, bestritten, gegenüber den hervorragendsten damaligen Assyriologen wie Oppert, Lenormant, Schrader u. a., welche jenes Idiom als eine wirkliche Sprache ansahen, die Jahrhunderte lang im Gebrauche war und die später auch von den semitischen Eroberern Babyloniens herübergenommen und als Kultursprache bis in die späteste Zeit gepflegt wurde. Diese Sprache wird heute allgemein, weil von der ältesten nichtsemitischen Bevölkerung Südbabyloniens Sumer gesprochen, als sumerische bezeichnet.

Unermüdlich war Halévy in diesen vier Jahrzehnten in der Bekämpfung jener Anschauung vom sprachlichen Charakter des sogenannten sumerischen Idioms, dem er nur die Bedeutung einer priesterlichen Kunstsprache beimißt und nun bietet uns der Altmeister der semitischen Sprachforschung einen Gesamtüberblick über die Resultate seiner jahrzehntelang verfochtenen Theorie in dem vorliegenden Werke, in welchem er die Prinzipien dieses künstlichen Schrift- und Sprachgebildes als ausschließlich auf semitischer, phonetischer, etymologischer und syntaktischer Basis entstanden und entwickelt darzustellen sucht.[1]

Es sei mir zunächst gestattet, den Inhalt des Buches in kurzem zu skizzieren, ohne dem eigenen Standpunkt in dieser Frage vorzugreifen.

Halévy geht in seiner Theorie von der Erörterung der babylonischen Schrift aus, deren semitischen Ursprung er nachzuweisen sucht. Diese Schrift bestand in ihrem ältesten Stadium aus einer Anzahl von Bildern (Ideogrammen), die gewisse materielle Gegen-

[1] Das Werk ist aus einer Reihe von Abhandlungen systematisch zusammengestellt, welche Halévy in der von ihm herausgegebenen *Revue Sémitique* in mehreren Jahrgängen über diesen Gegenstand publiziert hat.

stände symbolisieren, zugleich aber auch gewisse Begriffe, die mehr oder minder mit jenem ursprünglichen konkreten Objekt verwandt sind und sich von ihm ableiten lassen. Zum ideographischen Charakter jedes Zeichens trat schon früh der phonetische Charakter hinzu, indem schon zu Unterrichtszwecken jedes Zeichen einen bestimmten Namen erhalten mußte, so daß die ursprünglich rein ideographische Schrift sich in eine ideophonetische, d. h. bildlich-begriffliche und zugleich lautlich artikulierte Schrift umgewandelt hat. Die phonetischen Lautwerte kamen auf diese Weise zustande, daß eines der Worte, welche das Ideogramm symbolisierte, zu einer selbständigen und vom Worte nunmehr unabhängigen Silbe gekürzt wurde. Diese Worte aber, welche den phonetischen Lautwerten zugrunde liegen, waren rein semitisch und somit waren auch die Erfinder der Keilschrift und ihres ganzen lautlichen Systems Semiten. Mit der Zeit wurde eine Anzahl von Ideogrammen hauptsächlich in ihrem phonetischen Charakter verwendet, wodurch vor allem die Umschrift von fremden Eigennamen ermöglicht wurde, die im Babylonischen keinen Sinn gaben, dabei aber ließ man bei vielen Zeichen auch den ideographischen Charakter bestehen, um die heilige Bedeutung, die man dem ideographischen System beilegte, zu wahren. Es war nur ein Schritt nötig, um diese phonetische Wiedergabe auch auf die ganze Sprache auszudehnen.

Die phonetisch artikulierte Schrift war in Nordbabylonien (Akkad) schon in vorsargonischer Zeit üblich, während sich in Südbabylonien (Sumer) die ideographische oder besser allographische Schrift viel länger erhalten hat. Aber auch in Nordbabylonien war nach Einführung der phonetischen Schreibweise auch die allographische weitergepflegt, so daß selbst in offiziellen Dokumenten die Könige der I. babylonischen Dynastie noch sich neben der semitischen auch einer hieratischen Version zu bedienen pflegten, denn — so behauptet Halévy: ‚Un texte redigé entièrement en phonétique pur était regardé comme une œuvre profane dénuée de tout prestige d'autorité, probablement même comme une œuvre sacrilège[1] (§ 14).' Um

[1] Von mir gesperrt.

nun diese heilige Tradition zu wahren, pflegten die Schreiber nicht nur in der Schrift die Ideogramme zu verwenden, sondern auch im sprachlichen Verkehr untereinander, indem sie wirkliche Worte der semitischen Muttersprache durch die phonetischen Lautwerte der den Worten schriftlich entsprechenden Ideogramme ersetzten. Auf diese Weise hat sich neben der künstlichen Schrift (Allographie) eine künstliche Sprache (Allophemie) entwickelt, die aber nur auf priesterliche Kreise beschränkt und den Laien vollständig unzugänglich war.

Eine Folge des doppelten Charakters der Keilschriftzeichen ist ihre Vieldeutigkeit sowohl als Lautwert (Polyphonie) wie auch als Sinnwert (Polysémie). Die sinnmäßige Vieldeutigkeit erklärt sich nach Halévy (wie übrigens auch nach Anschauung der Sumeristen) daraus, daß neben dem konkreten Hauptbegriff, den das Zeichen symbolisiert, es auch für eine ganze Reihe von verwandten Begriffen gebraucht wird. Nachdem jedem Zeichen, je nach seinen wichtigsten Sinnwerten auch entsprechende Lautwerte eigen waren, so mußte ein und dasselbe Zeichen auch mehrere formale Silbenwerte darstellen. Um nun das Gedächtnis zu entlasten, wurden die Syllabare angelegt, um den semitisch sprechenden Leuten das Verständnis der hierographischen Texte zu ermöglichen, und trotzdem blieb doch die Allographie nur auf die priesterlichen Kreise beschränkt.

Halévy gibt nun ein alphabetisches Verzeichnis von 360 einfachen Silbenwerten mit den entsprechenden semitischen Wortäquivalenten, aus denen nach seiner Meinung jene Silbenwerte auf dem Wege der Abkürzung abgeleitet wurden und als Kunstwörter in den hieratischen Sprachgebrauch übergegangen sind.

Hierauf folgt eine Zusammenstellung und Erklärung von 90 mehrsilbigen Phonemen, die Halévy sämtlich als Verkleidung, sei es einfacher, sei es zusammengesetzter semitischer Wörter nachzuweisen sucht. Ein Teil dieser Kunstwörter ist auch in die Laiensprache übergegangen, doch der weitaus größere Teil behielt seinen sakralen Charakter und wurde nur in literarischen Werken verwendet. Dieses System mehrsilbiger Phoneme wurde mit der Zeit ins Unendliche entwickelt und verhalf dazu, in den von den Babyloniern gepflegten

Wissenszweigen die technischen wissenschaftlichen Ausdrücke zu schaffen.

Da die Zahl der ursprünglichen Keilschriftzeichen nicht ausreichte, um den Gesamtwortschatz der lebenden Sprache hieratisch, d. h. künstlich durch einfache Abkürzungen von Wortstämmen wiederzugeben, bediente man sich eines weiteren künstlichen Mittels, nämlich der Umschreibung der Begriffe (Periphrase), indem man eine wesentliche Eigenschaft des betreffenden Begriffes statt des Begriffes selbst schriftlich wiedergab, so z. B. schrieb man statt *sîsû* ‚Pferd': *íb-kur-ra* ‚Esel des Gebirges', statt *ummu* ‚Mutter': *da-gal* ‚Kinder erziehend', statt *šuttu* ‚Traum': *bír-mi* ‚Nachtgebilde' usw. Mit Hilfe dieser Methode wurden auch die meisten Eigennamen von Göttern, Herrschern, Städten, Flüssen, Tempeln u. a. ausgedrückt, wie Halévy an mehreren Beispielen illustriert. Auf ähnliche Weise wurden auch die Zahlwörter schriftlich reproduziert, denen ein besonderer Abschnitt gewidmet ist. Ihres formalen Charakters wegen konnten die Zahlwörter nur durch Umschreibung, d. h. Umdeutung phonetisch wiedergegeben werden. Diese Phoneme wurden auf künstlichem Wege von lebenden semitischen Wörtern abgeleitet, die in konkreter Weise eine dem Zahlworte innewohnende Idee in sich enthielten, so z. B. *šalašti* (3) = hierat. *eš*. Dieses Phonème ist eine syllabische Abkürzung von *ešu*, einem Synonym von *bîtu* ‚Haus': im Begriffe ‚Haus, Familie' ist die Dreizahl durch Vater, Mutter, Kind repräsentiert. Oder *irbitti* (4) = *limmu*. Dieses Phonème ist von *limêtu* ‚Grenze, Umgebung' abgeleitet: die Umgebung einer Stadt oder eines Feldes hat gewöhnlich die Form eines Vierecks usf. Neben der Periphrase waren noch andere Mittel in Anwendung, um mit der beschränkten Anzahl der ursprünglichen Bilderzeichen und ihrer Phoneme alle Begriffe schriftlich fixieren zu können. Hieher gehören:

1. Die Holophrase: Mit einem und demselben Ideogramm, bzw. dessen Lautwert, wird das gegebene semitische Wort außer in seiner Grundbedeutung, welche dieses Phonème symbolisiert, auch mit allen abgeleiteten, übertragenen Bedeutungen ausgedrückt, z. B. *gar*

= *šakânu* im Sinne ‚tun, bewirken, wohnen'; *šag* = *libbu* im Sinne ‚Herz, Mitte, Kind' usf.

2. Die Homophonie: Ähnlich klingende Wörter, auch wenn sie begrifflich miteinander nichts zu tun haben, werden durch ein und dasselbe Phonème wiedergegeben, z. B. *gi* = *kênu* ‚wahr' und *ḳanû* ‚Rohr' oder *dé* = *nabû* ‚verkünden' und *na'butu* ‚flüchten'.

3. Die Assonanz: Wörter mit gleichem oder ähnlichem Anklang werden mit einem Ideogramm ausgedrückt, z. B. *bil* = *išatu* ‚Feuer', *eššu* ‚neu'; *du (gin)* = *anâku* ‚ich' und *alâku* ‚gehen'.

4. Rebus: Eine künstliche syllabische Auflösung des semitischen Wortes, z. B. *tamkar* ‚Kaufmann' = *dam-gar* ‚Herr der Arbeit', *ammatu* ‚Flut' = *a-mà-tu* ‚Wasser + Schiff + eintreten'.

Nach dieser ausführlichen Erörterung der Grundelemente des hieratischen Kunstschrift- und Sprachsystems und dessen Entwicklung übergeht der Verfasser zu den einzelnen Teilen der Grammatik, um auch hier den mechanischen künstlichen Charakter der angeblich organischen grammatischen Gebilde nachzuweisen. Er beginnt mit dem Pronomen, um dann nach einem kurzen Abschnitt über die als reine Phoneme zum Ausdruck der Beziehung gebrauchten Postpositionen zum Verbum überzugehen, dessen Analyse den weitaus größten Teil des Buches einnimmt. Im Kapitel über das Pronomen (§§ 68—73) verweist Halévy mit Nachdruck auf die zahlreichen Phoneme für die Personalpronomina — eine überflüssige Häufung, der nichts ähnliches in irgend einer wirklichen Sprache entgegenzustellen ist, wozu noch hinzukommt, daß diese Phoneme oft *promiscue* für die I., II., III. Person verwendet werden, sowohl als selbständige Pronomina wie auch als pronominale Elemente der Verbalbildung.

Die Beziehungswörter (§§ 74—76) sind entweder selbständige Substantiva und werden regelrecht als Status constructus wie im Semitischen vor den Wörtern, die sie regieren, somit als Präpositionen gesetzt oder sie sind schon früh zu reinen Partikeln und formalen Phonemen erstarrt, wie *-ge, -ka, -ra, -ta* und werden deshalb, um nicht mit anderen nominalen, d. h. sinngemäßen Phonemen verwechselt zu werden, ans Ende des regierten Nomens als Postpositionen

verlegt. Für beide Arten des Beziehungsausdruckes werden zahlreiche Beispiele zitiert.

Zum Verbum übergehend betont Halévy zunächst, daß dem Wesen des hieratischen Systems gemäß, in dem nur konkrete Objekte schriftlich fixiert werden konnten, das Verbalthema nur im übertragenem Sinne als abstrakter Begriff (Verbalnomen) dargestellt werden konnte. Um nun die Tätigkeit als solche auszudrücken, haben die Schreiber gewisse Hilfselemente erfunden, die beim Verbum dieselbe Funktion ausüben wie die Determinative beim Nomen und die es ermöglichen, den verbalen Sinn des rein abstrakten Ideogramms auf den ersten Blick zu erkennen. Diese Elemente werden dem Verbum, sei es als Präfixe, sei es als Infixe angehängt und zerfallen in vier Hauptklassen mit den Grundkonsonanten *m*, *n*, *b*, *e* mit einem vorangehenden oder folgenden Vokal. Einzeln für sich repräsentieren diese Phoneme das Subjekt, kombiniert miteinander können sie auch das Objekt andeuten. Der schwankende und konfuse Charakter dieses Pseudoverbums äußert sich schon darin, daß die Hilfselemente *promiscue* alle drei Personen andeuten können: *mu-dù, ni-dù, ba-dù* (ebenso mit Elementkomplexen) kann bedeuten ‚ich, du oder er hat gemacht'. Das ist auch begreiflich, meint Halévy, denn von den vier Hauptklassen der Elemente (Gruppe *m*, *n*, *b*, *e*) gehen die drei ersten in ihrer Bedeutung auf das semitische unbestimmte Pronomen *manman* ‚irgend jemand' zurück, das an sich eben gar keine bestimmte Person ausdrückt und deshalb es auch unmöglich macht, im hieratischen System das Subjekt der Tätigkeit präzise auszudrücken. Halévy glaubt durch die Zurückführung der Grundelemente des Verbums auf das indefinite Pronomen eines der für die Sumeristen schwierigsten Probleme in einfacher Weise gelöst zu haben (§ 84, Anfang). Die vielfachen Variationen dieser Elemente — es werden zahlreiche Beispiele zitiert — haben dann nur mehr Kuriositätsinteresse, es sind einfach spielerische Anhäufungen von Phonemen, um für das Laienohr den semitischen Ursprung des Systems immer mehr und mehr zu verhüllen. Nach den oben erwähnten Hauptklassen nun ordnet Halévy alle Verbalpräfixe, zuerst

die einfachen, dann die kombinierten, wobei er in einem leider allzu allgemeinen Schema die älteren Texte von den jüngeren sondert. In sämtlichen vier Gruppen zählt Halévy nicht weniger als 154 Verbalpräfixe, einfache und zusammengesetzte und zieht nun folgenden Schluß aus seinen Beobachtungen: ‚Une accumulation aussi monstrueuse dépasse l'imagination, car toutes les langues du monde se contentent de trois indices pour préciser l'idée personnelle du verbe, tandis que les 154 formes sumériennes ne peuvent rien préciser et ne s'attachent au thème verbal qu'en qualité de parasites inutiles' (S. 174). Den priesterlichen Schreibern war es allerdings ein leichtes, mit Hilfe des Schlüssels jener wenigen semitischen unbestimmten Pronomina, auf die alle Elemente zurückgehen, sich in den Chaos der Verbalpräfixe und Infixe zurechtzufinden. In ähnlicher Weise stellt der Verfasser (§§ 116—117) die vielfachen Variationen der Negation *nu* zusammen, die nach ihm auf den semitischen Stamm *nû'u* (hebr. ניא, Delitzsch HWB 460[a]) ‚Unfähigkeit' zurückgeht, um auch hier (3 einfache, 38 komplizierte Negationselemente) den künstlichen Charakter des sumerischen Systems zu illustrieren.

Für den Ausdruck des konditionalen Modus zugleich auch des Imperativs führt Halévy zusammen 30 Komplexe an — wiederum eine ‚überflüssige Häufung, die überdies nicht über einen allgemeinen vagen Sinn hinausführt (S. 205 unten)', wobei er das konditionale Element *ù* auf das hebr. אוֹ zurückführt, während er dasselbe Element *ù* zur Andeutung des Imperativs vom semitischen *ûma* ‚also' ableitet. Die optative Grundpartikel *gan* wird auf das semitische *gana* (dann abgekürzt zu *ga-*, *ḫa-*, *ḫe-*) ‚sicherlich' zurückgeführt. Dieses *gan* wird ebenso wie das semitische *lû* nicht nur im optativen Sinne, sondern auch im affirmativ-bekräftigenden verwendet. Hier konstatiert Halévy nicht weniger als 73 Phoneme; kein Wunder, wenn er ausruft: ‚origine claire et fatras hiératique monstrueux' (S. 225 unten).

Ein weiteres Kriterium für den rein künstlichen Charakter des Systems findet der Verfasser in der sogenannten Inversion der Präfixe (§ 125 ff.). Ohne im geringsten die Bedeutung des Verbalstammes zu modifizieren, finden sich vielfach die Elemente, die sonst

als Verbalpräfixe fungieren, als Suffixe nachgehängt. Für manche Schreiber war es ganz gleichgültig, das semitische *ibši* ‚er war' mit *ba-gál-la* oder *gál-la-ba* wiederzugeben. Diese willkürliche Art der Anfügung der Bestimmungselemente des Verbums erstreckt sich auf einen großen Teil der Präfixe und man kann darin keinen anderen Zweck erblicken, als nur ‚um das hieratische System in den Augen der leichtgläubigen Zuhörer noch mysteriöser erscheinen zu lassen (§ 125)'. Die §§ 126—148 füllen Bespiele für diese suffigierten, einfachen und komplizierten Elemente aus.

In einem weiteren größeren Abschnitte (§§ 149—180) beschäftigt sich HALÉVY mit der Umschreibung von Zeitwörtern. An sehr vielen Stellen wird eine bestimmte Tätigkeit durch ein Kompositum ausgedrückt, in welchem das Verbum nur eine vage Tätigkeit bezeichnet, wie ‚tun, legen, setzen' und erst durch das beigefügte substantive Hilfsdeterminativ einen prägnanten Sinn bekommt. HALÉVY meint nun, daß diese Komposita nur im Hieratischen in Gebrauch sind, weil ihm die adäquaten direkten einfachen Wörter vollkommen fehlen — ein gewiß, wenn kein anderer zureichender Erklärungsgrund sich findet, sehr kräftiges Argument gegen den sprachlichen Charakter des Sumerischen. Eine solche größere Gruppe von Hilfsdeterminativen bilden einzelne Körperglieder, wie Hand, Auge, Mund, Herz, wobei aber das Determinativ nicht immer als logisches Instrument der mit ihm verbundenen Tätigkeit entspricht. Einige Beispiele werden das Gesagte illustrieren:

a) Komposita mit *šu* ‚Hand'. *šu-idim* wörtl. ‚Hand-tot' = ‚verwüsten', *šu-gál* wörtl. ‚mit der Hand (die Erde?) halten' = *labânu* ‚sich hinwerfen'.

b) Komposita mit *igi* ‚Auge'. *igi-bar* wörtl. ‚Auge-leuchten' = *naplusu* ‚betrachten'. *igi-sum* wörtl. ‚das Auge geben' = *amâru* ‚schauen'.

c) Komposita mit *sag* ‚Haupt'. *sag-sum* wörtl. ‚vor jemand hinlegen = *muḫḫuru* ‚ein Geschenk geben', *sag-di* = *šanânu* ‚rivalisieren', wörtl. ‚mit dem Kopf angreifen (?)'.

d) Komposita mit *ka* ‚Mund'. *ka-gub* wörtl. ‚in den Mund legen' = *patânu* ‚essen'. *ka-dú* wörtl. ‚Mund machen' = *ḳalâlu* ‚geringschätzen'.

Ein weiteres hieratisches Kunstmittel ist, die an das Substantiv angefügte Postposition im Verbum nach den Präfixen nochmals zu wiederholen, wodurch aber der Sinn oder Tätigkeitsmodus des Zeitwortes nicht im geringsten sich ändert, z. B. *ê-an-na-ta íb-ta-è-a* ,wer (die Statue) von Eanna hinausführt'.

Mit den Partikeln (§§ 190—207) schließt der eigentliche Grundriß, worauf noch ein Supplement folgt, in dem Halévy allerlei neue Beobachtungen bietet. Hier werden unter anderem die phonetischen Erscheinungen des hieratischen Systems erörtert. Der Umstand, daß in den Wortphonemen die Vokale *a, i, u* wechseln können, ohne irgendwie den Sinn des Wortes zu ändern, wie z. B. *dab-dib* = *ṣabâtu, sag-sig-sug* = *elû,* weist von neuem auf den semitischen Ursprung dieser Phoneme hin, weil nur im Semitischen die Stammvokale eine sekundäre Rolle spielen.

Ganz unwillkürlich aber und ohne jede linguistische Basis findet Halévy die Wandlungen, denen die Konsonanten im Wortphonemen nach verschiedenen Varianten unterliegen können (§ 210). Nach Anführung zahlreicher Beispiele konkludiert Halévy: ,Une théorie qui ne peut se soutenir que par l'appui de permutations aussi incongrues est définitivement condamnée. Comme phonème artificiel chaque signe admet indifféremment les lettres douces et dures de chaque classe et mêle même des élements qui font partie d'une autre classe par le simple effet de l'analogie (§ 55 C), mais les défauts de l'écriture et les jeux des scribes raffinés n'ont pas le moindre caractère linguistique.'

In den §§ 213—269 werden nochmals die hauptsächlichen Wortphoneme nach ihrer Vieldeutigkeit erörtert und, sei es als Abkürzungen semitischer Wörter, sei es als Periphrasen zu erklären gesucht.

Auch die syntaktischen Erscheinungen des hieratischen Systems sind nach Halévy aus der semitischen Wortfolge und anderen Eigentümlichkeiten der semitischen Syntax zu erklären (§§ 270—298). Am Schluß behandelt Halévy noch die technische Terminologie und Phraseologie des Rechts- und Geschäftsverkehrs auf Grund der ein-

schlägigen Monographien von Schorr und Huber (Hilprecht-Festschrift 1909), um auch hier eine Stütze für seine Theorie des hieratischen künstlichen Sprachsystems zu finden.

Nachdem nun der wesentliche Inhalt des Buches im vorangehenden ausführlich skizziert wurde, möchte ich daran einige kritische Bemerkungen knüpfen, welche einzelne, aber doch für die ganze Theorie nicht unwesentliche Punkte betreffen. Für eine prinzipielle Auseinandersetzung mit Halévys Theorie ist hier nicht der Platz, ich gestehe übrigens, daß ich kaum ein neues gewichtiges Argument zu denjenigen hinzufügen könnte, die nicht schon von Lehmann, Weissbach, Fossey, Brünnow, Bezold — um nur die wichtigsten Namen zu nennen — ins Feld geführt worden sind. Ich möchte daher nur betonen, daß auch die vorliegende, auf rein linguistischen Kriterien beruhende zusammenfassende Arbeit Halévys die Sumeristen nicht in ihrer Überzeugung vom sprachlichen Charakter des sumerischen Idioms zu erschüttern vermag. Die hier folgenden Anmerkungen schließen sich an die betreffenden Paragraphen des Précis an.

§ 11. Halévy konstatiert zwar selbst, daß schon die ältesten nordbabylonischen Texte in reinem Semitisch abgefaßt sind, während in Südbabylonien noch lange später (bis in die Zeit Ḫammurapis) ausschließlich die hieratische Schreib- und doch auch Sprechweise in Gebrauch war, ohne aber von seinem Standpunkt aus eine Erklärung für diese merkwürdige Tatsache zu geben, die sich für die Sumeristen ganz natürlich dadurch erklärt, daß der Norden eben seit jeher der Stammsitz der semitischen, der Süden der der sumerischen Bevölkerung war.

§ 12. Der Kehlkopfverschlußlaut *ʾa, ʾi, ʾu,* ebenso die emphatischen Konsonanten *ṭ, ṣ, ḳ* (ט, צ, ק) sind noch der Ḫammurapizeit, also der klassischen Epoche der semitisch-babylonischen Sprache noch völlig unbekannt. Der erstere wird entweder gar nicht oder durch die Silbe *aḫ, iḫ, uḫ* ausgedrückt. Für die emphatischen Konsonanten werden die entsprechenden weichen *d, z, g* verwendet.[1] Die be-

[1] Vgl. zuletzt Schorr, Urkunden des altbab. Zivil- und Prozeßrechts, S. xxv.

treffenden Zeichen sind also jüngeren semitischen Ursprunges und damit fällt ein sehr wichtiges graphisches Kriterium für den Semitismus der Schrift und Schrifterfinder weg. Ebenso ist die Verwendung eines und desselben Schriftzeichens für *az*, *as*, *aṣ* oder *ag*, *ak*, *aḳ* eher ein Argument gegen Halévys Theorie als für sie und die angeführten semitischen Beispiele, wo entweder Synonyma derselben Sprache oder begründete Konsonantenwandlungen in demselben Stamm in zwei Sprachen (قتل — קטל) vorliegen, kein sehr glückliches Analogon. Schließlich beweist auch die sekundäre Rolle der Vokale in manchen geschlossenen Silben wie in *ḫar*, *ḫir*, *ḫur* oder *laḫ*, *liḫ*, *luḫ* wenig, weil erstens die Worte *ḫir*, *ḫur* jüngerer semitischer Provenienz sein können und selbst wenn sie erwiesenermaßen in alten sumerischen Texten vorkämen, würden sie sich genügend aus der Vokalharmonie, einer Grunderscheinung der sumerischen Sprache erklären lassen.

§ **14.** Nach der hier vertretenen und oben wörtlich zitierten Anschauung müßte der Codex Ḫammurapi als ein ‚œuvre sacrilège' von den Zeitgenossen angesehen worden sein, weil er nur rein semitisch (phonetisch) redigiert ist. Über den wirklichen Grund der semitischen Abfassung vgl. Schorr, Über sumerische und semitische Elemente im altbabylonischen Rechtsleben (Revue Sémitique, 1912, S. 370 ff.).

§ **23.** Die Lesung zusammengesetzter Ideogramme erklärt sich einfach dadurch, daß die Zeichen nur symbolisch annähernd den Begriff darstellen, ganz unabhängig vom Lautwert, z. B. *Kú* + *Gi* ‚glänzend wie Rohr' = *guškin* ‚Gold', ebenso *Ur* + *Urud* ‚Gefäß aus Kupfer' = *banšur* ‚Schüssel'. Auch die Umstellung von einzelnen Zeichen in Zeichengruppen (§ 24) ist nicht beweiskräftig, wenn der Lautwert der ganzen Gruppe von den isolierten Silben unabhängig war, wie z. B. *šir-bur-la* = *lagaš*.

§ **25.** Die Schlüsse Halévys fallen mit den Prämissen: die isolierten Silben können verschiedenartig sein, entsprechend den verschiedenen Bedeutungen von Begriffen, die sie repräsentieren. Die Zeichengruppen wieder haben nur graphische Bedeutung.

§ **28.** Mischsprachige Phraseologie ist ein charakteristisches Zeichen des ganzen spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Urkundenwesens in allen Kulturländern Europas (bis ins XIX. Jahrh. hinein) und ist an sich weder lächerlich noch kann sie als Argument gegen den sprachlichen Charakter ins Feld geführt werden. Abgesehen davon sind die Ideogramme in solchen Fällen semitisch zu lesen.

§ **34—37.** Es ist mir ganz unbegreiflich, wie HALÉVY, der selbst auf THUREAU-DUNGIN, L'origine de l'écriture cunéiforme, verweist, behaupten kann, daß es keine verschiedenen Schriftarten in Babylonien gegeben habe[1] und den Schluß ziehen, daß die Schrift immer in Händen semitischer Schreiber geblieben ist. Wenn das von ihm aufgestellte Kriterium Gültigkeit hat: ‚Quand une écriture est empruntée par des étrangers, elle ne peut manquer de se modifier au point de représenter une écriture diffirente,' so hat die babylonische Schrift in ihrer Entwicklung von der linearen Bilderschrift zur ornamentalen Keilschrift und dann weiter noch durch die Stadien der altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen Kursivschrift sicher keine geringeren Modifikationen erfahren, als die aramäische, arabische und neupunische Schrift sich im Verhältnis zum gemeinsamen Urtypus des phönizischen Alphabets verändert haben. Wenn man zu diesem rein formalen graphischen Kriterium noch in Betracht zieht, daß für manche Laute — wie schon oben ausgeführt wurde — erst neue Zeichen in jüngerer semitischer Zeit geschaffen werden mußten, so wird man nicht umhin können, aus diesen beiden Umständen den zwingenden Schluß zu ziehen, daß die Semiten in Babylonien ihre Schrift — ebenso wie die Aramäer von den Phöniziern oder von jenen die Araber — von einem fremden, und zwar, wie andere wichtige Indizien andeuten, von einem nichtsemitischen Bevölkerungsstamm entlehnt haben.

§ **47.** Den Hauptpfeiler der HALÉVY'schen Theorie bildet der Nachweis, daß die meisten hieratischen Lautwerte auf semitische Sinnwerte (Begriffswörter) als Prototypen zurückgehen, von denen

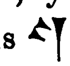
[1] Daß im Sinne HALÉVYS die allographischen und phonetischen Texte in derselben Schrift geschrieben sind, ist für unsere Frage ganz gleichgültig.

sie auf dem Wege der Abkürzung abgeleitet sind. Nicht für weniger als 360 Phoneme bietet hier Halévy die semitischen Wortäquivalente. Die Sumeristen müßten sofort die Waffen strecken, wenn dieses Halévysche Syllabar zwei Grundforderungen Genüge leisten würde: 1. Das betreffende Zeichen muß in den babylonischen Originalsyllabaren mit dem ihm von Halévy supponierten semitischen Sinnwert vorkommen. 2. Bei der Polyphonie der Zeichen muß auch stets darauf geachtet werden, mit welchem Lautwert das gegebene Zeichen für diese oder jene Wortdeutung in den Originalsyllabaren bestimmt wird. Denn dann und nur dann ist die Ableitung des Silbenphonemes vom Wortphoneme logisch und sprachlich begründet. Nun gibt es tatsächlich eine Reihe von Zeichen, welche mit ihren bestimmten Silbenwerten auf semitische Worttypen zurückgehen, wie *še* = *še'u*, *ra* = *raḫâṣu*, *el* = *ellu*, *il* = *ilû* und noch mehrere, deren semitischen Ursprung die Sumeristen Halévy ohneweiters konzedieren. Allein der überwiegende Teil der Halévyschen Gleichungen genügt der einen oder anderen Grundforderung nicht oder keiner von beiden, abgesehen von der Willkür, mit der manche semitische Wörter in ihrer Begriffsentwicklung gedehnt werden. Es kann hier unmöglich jede einzelne Gleichung nachgeprüft werden, ich greife daher aufs Geratewohl einige Beispiele heraus: Nirgends bedeutet *ag* — *igaru* (3)[1], *ad* — *atû* (4), *am* — *ammu* (6)[2], *igi* — *iḳu* (102), *eš* — *ešu* ‚Haus' (78), *ir* — *erum* (107), *iš* — *iššu* ‚Berg'(?)[3], *mal* — *malû* (165), *mut* — *mutu* ‚Gemahl' (179), *niš* — *nišu* ‚Schwur' (199). Und so steht es mit den meisten Ableitungen. Halévy legt offenbar gar keinen Wert darauf, ob das von ihm als Ableitungsstamm für ein Phonème supponierte semitische Wort auch tatsächlich in den Syllabaren für dieses Phonème als einer seiner Sinnwerte belegt ist. Ihm genügt es, wenn er im babylonisch-semitischen Lexikon ein Wort findet, dessen Bedeutung begrifflich sich einem der Sinnwerte des Phonèmes mehr oder weniger

[1] Die Ziffer in Klammern bezieht sich auf die laufende Nummer im § 47 bei Halévy.

[2] Br. 4540 gibt den Namen des Zeichens, nicht aber die Wortbedeutung.

[3] Br. 5086 *iš* ‖ *iši* ‖ *šadû* gibt in der Mittelkolumne im Sinne Halévys das reine Phonème wieder.

nähert und dessen erste (bzw. zweite) Silbe an jenes Phonème lautlich anklingt. Aber auch diese ohnehin schon sehr anfechtbare Methode handhabt Halévy mit solcher Freiheit, daß man schließlich auf diesem Wege alles beweisen kann. Einige Beispiele werden genügen: *ḫul* = *ḫidûtu* ‚Freude' führt Halévy auf *uḫulu* ‚jeune pousse verte', symbole de la joie, cf. צמח – שמח' zurück. Sieht man bei Delitzsch, Handwörterb., Sp. 43[b] das Wort *uḫulu* nach, so finden wir: ‚eine zur Körperreinigung dienende Pflanze, bzw. pflanzliche Substanz, Alkali o. dgl. Idg. *Eltek* (*Se* + *Ir*).' Muss-Arnolt, HWB., Sp. 29[b] gibt s. v. *uḫulu* an: ‚Pflanze oder pflanzlicher Stoff zur Einreibung eines Kranken gebraucht'. *ga* = *tulû* ‚Brust', *šizbu* ‚Milch' nach H. von *aganu* ‚petit bassin' (?) abzuleiten. Oder: *ḫa* = *nûnu* ‚Fisch nach H. von *ḫâšu* „s'agiter, craindre", symbole du poisson(?).' Oder *ḫis*, einen der Silbenwerte des Zeichens  geht nach H. auf *ḫissu* ‚clarté de pensée, intelligence' zurück. Nun ist aber nach Br. 7758 *ḫissu* der Name des Zeichens, nicht etwa der Sinnwert. Oder *kaš* (eigentl. *kas*) = *ḫarrânu* ‚Weg'. Nach H. von *kašû* ‚soulévement de poussière' abgeleitet (wo kommt das Wort in dieser Bedeutung vor?). Wenn man so seiner Phantasie freien Lauf läßt, ist man gewiß um eine Etymologie nicht verlegen — der Verfasser darf es aber anderen nicht übelnehmen, wenn sie ihm auf diesem Wege nicht folgen können.

§§ **48—51.** Es gilt hier von den mehrsilbigen Phonemen dasselbe, was vorher gegen Halévys Erklärung der einsilbigen vorgebracht wurde. Von den 90 angeführten Beispielen, wo die hieratische und ‚demotische' Form sich auch lautlich decken, sind die meisten eben sumerische Lehnwörter, was Halévy eigentlich auch in seiner Ausdrucksweise (hieratisch-demotisch, § 50) zugibt. Wenn er aber solche Wörter, wie *êkallu*, *apsû*; *malaḫu*, *šamallû* (im Unterschied von den übrigen, die er als künstliche Umschreibungen analysiert) als echte Wörter ansieht mit der Begründung, daß sie auch in anderen semitischen Sprachen vorkommen: היכל, هَيكَل, מֶלַח, שוליא, so ist dagegen folgendes einzuwenden: Wieviele Wörter sind auf dem Wege der Kulturwanderung aus dem Lateinischen in die neueren europäischen Sprachen aufgenommen und hier heimisch geworden

(vgl. z. B. lat. palatium, franz. palais, engl. palace, ital. palazzo, poln. pałac usw.) und doch wird niemandem einfallen, die Entlehnung dieser Wörter aus dem Grunde, weil sie allen Sprachen gemeinsam sind, zu bestreiten. Das Kriterium der Entlehnung liegt darin, daß die betreffenden sumerischen Wörter in keiner der semitischen Sprachen eine etymologische Basis haben, während sie sich als sprachliche Elemente der Kulturwanderung sehr leicht erklären lassen.[1]

§ 52. Es gilt von diesem Paragraphen dasselbe, was schon zum § 23 bemerkt wurde. Die Kolumne links enthält die Ideogramme, d. h. die symbolische Darstellung der Begriffe (nur für das Auge bestimmt), während die Kolumne rechts das Wort wiedergibt, wie es in der lebendigen (sumerischen) Sprache gelautet hat. Halévy beachtet in sämtlichen Beispielen nicht, daß doch jedem Phonème mehrere Lautwerte zukommen, z. B. *gan-ig*, wo *gan* auch den Lautwert *ḫe* und *ig* auch den Lautwert *gál* hat, ebenso *rid-gal* = *kišib-gal* ‚großes Siegel' oder *ù(ša)-gan-la(l)* = *šaganla(l)* = sem. *šamallû*.

§ 56. Halévy führt keinen einzigen konkreten Beweis dafür, daß die von ihm ins Semitische übersetzten Eigennamen der ältesten südbabylonischen Urkunden auch semitisch gelesen wurden. Dagegen läßt sich aus den Hunderten von Rechtsurkunden noch aus der Zeit der Ḫammurapi-Dynastie direkt nachweisen, daß der größte Teil der Eigennamen in Südbabylonien nicht nur ‚hieratisch' (sumerisch) geschrieben, sondern auch — wie die phonetischen Komplemente anzeigen — auch so gelesen wurden,[2] während der überwiegend größte der nordbabylonischen Namen auch semitisch (phonetisch) geschrieben ist. Es war aber nicht — wie Halévy meint — den einzelnen Personen überlassen, je nach Geschmack ihren Namen zu ‚hieratisieren', oder semitisch auszusprechen, sondern in der älteren Zeit sind die südbabylonischen Namen immer sumerisch gelesen, die nordbabylonischen

[1] Unverständlich ist mir die Ableitung *duh-sar* = *duppu-šaru* ‚tablette écrivant' mit Berufung auf Nr. 266 der Liste im § 47: *šar-šarru* ‚Licht' (es ist das Idg. *bara* 6873, 6879), während doch *sar* = *šaṭâru* das Idg. Br. 4297 ist. Bei *Sar* (237) verweist H. auf *Šar*.

[2] Vgl. besonders Poebel, Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie vor Larsa und der I. Dynastie von Babylon (1910).

immer semitisch entsprechend den ethnisch verschiedenen Trägern der Namen und erst zur Zeit der ersten Dynastie zu Babylon sehen wir, wie sich die nord- und südbabylonischen Namen gegenseitig beeinflussen.

§ **57.** Es liegt nichts lächerliches darin, wenn die Namen der assyrischen und neubabylonischen Könige teilweise phonetische, teilweise ideographische Elemente enthalten, wenn man annimmt, daß die Ideogramme nur graphische Bedeutung haben und semitisch gelesen wurden.

§ **64.** Die Verwendung eines und desselben Ideogramms für eine ganze Gruppe von verwandten Begriffen (l'holophrase), wobei das Ideogramm je nach Bedeutung verschieden gelesen werden konnte, erklärt sich hinreichend bei dem sprachlichen Charakter der Phoneme.

§ **65.** Die Homophonie rührt in den meisten Fällen schon aus späterer Zeit her und beruht auf f a l s c h e r Verwendung eines und desselben Ideogramms für zwei Wörter, die sich im Semitischen lautlich decken. So schon in den Kontrakten der Ḫammurapizeit, wo das Idg. *Ka* = 1. *pû* ‚Mund', 2. *pû* ‚Stroh', dessen wirkliches Ideogramm *[In]Bul. Bul* lautet. Im einzelnen ist hier noch zu bemerken: *šattu* ‚heure, moment' existiert nicht, vgl. Jensen, KB. vi, S. 386, Muss-Arnolt, HWB., Sp. 1128[b].

nasâku ‚setzen' — Idg. *Šub*, Br. 1436.
našâku ‚beißen' — „ *Šuk*, vgl. Muss-Arnolt, HWB., Sp. 739[a].
našâḳu ‚küssen' — „ *Su-ub*, Br. 204.

îdu ‚Macht' — *á (id)*.
iddû ‚Asphalt' — *In*.
edû ‚Flut' — ?

nabû ‚verkünden' — *Gú-Dé(gudu)* Br. 697.
nâ'butu ‚flüchten' — *Gú-Dù*, Br. 667, daher die Verwechslung.

§ **69.** Die Personalpronomina der iii. Person Sing. sind *ni*, *bi*, alle übrigen sind Verbalpräfixe.

70. Das Suffix der I. Person Sing. *mu* soll aus der entsprechenden semitischen Endung *a* = *mu* entstanden sein. Die semitische Pronominalendung der I. Person lautet aber *-î*, bzw. *-ia*.

§ 75. Die Postpositionen sind eine völlig unsemitische Erscheinung und können aus dem ‚génie sémitique' absolut nicht erklärt werden.

§ 82 ff. Die Frage der Verbalpräfixe bildet gewiß ein schwieriges, aber doch kein unlösliches Problem der sumerischen Grammatik. Durch die einschlägigen Arbeiten von Thureau-Dangin, Brummer, Langdon u. a. kommt auch in diese verwickelte Frage allmählich Licht, die sicherlich nur aus dem Sumerischen selbst — wie Bezold mit Recht betont — wird gelöst werden können. Halévy hätte aber selbst bemerken müssen, daß in allen Klassen die komplizierten Verbalpräfixe größtenteils nur in späten Texten vorkommen, wo die sumerische Sprache schon längst ihr Leben eingebüßt hat und daß diese Komplexe somit nur auf willkürlicher Spielerei beruhen.

§ 85. Unter den 47 Beispielen sind kaum drei oder vier, die nicht die III. Person Sing. in der vergangenen Tätigkeit ausdrücken. In Nr. 21, 38 deutet die Endung *-a* (*ám*) den Subjunktiv an.

§ 94. Es ist leicht zu ersehen, daß die Verbalpräfixe *mara-*, *marab-*, *maranib-* dem Verbum eine futurische Bedeutung verleihen.

§ 118. Das Phoneme *aba* = *mannu*, *mînu* ‚wer, was' soll (bei Umwandlung von *m* in *b*) auf das demonstrative *ammû* ‚jener' (!) zurückgehen. Indes begegnet diese Form erst in assyrischer Zeit, während in den klassischen Texten der Ḫammurapi-Periode ausschließlich *annû* gebraucht wird. Dagegen findet sich *aba* schon im Gudéa-Zylinder, IV, 23: *aba me-a-ni*. Die Komplexe, die Halévy hier als mit *aba* komponiert anführt, sind Verbalpräfixe und haben mit dem Interrogativ-Phonème *aba* nichts zu tun.

§ 119. Das semitische *ù* wird meines Wissens im Babylonischen niemals im konditionalen Sinne gebraucht. — Das imperativische *ù* soll auf *ûma* ‚also' zurückgehen. Letzteres dient aber ausschließlich zur Einführung der oratio recta und hat mit dem Imperativ nichts zu tun. Es ist viel natürlicher das *ù* als ursprüngliches Element des

Imperativs auch auf den Optativ und konditionalen Modus ausgedehnt zu erklären.[1] Ganz analog wird auch die Partikel *ḫen* vom Optativ auf den Konditional ausgedehnt. Auch hier haben die Komplexe mit der *ù*-Partikel nichts zu tun, so daß der Schluß im § 120 ‚accumulation des complexes inutiles' gegenstandslos wird.

§ 121. Das semitische *gana* ‚wohlan' scheint nach dem Zitat bei LANGDON, Sum. Grammar, S. 160 (oben): *ga-na ga-na-ab-dúg* ‚wahrlich, wahrlich, ich will ihr sagen', sumerisches Lehnwort zu sein. Die Analogie von *ḫa*, *ḫe*, *ḫu*, mit *lîkul* = *lû-îkul* stimmt nicht, weil hier Vokalkontraktion vorliegt, während dort Vokalharmonie wirkt, auch im Falle, wo die nächste Silbe mit einem Konsonanten beginnt. Vgl. *ḫu-mu-na-dù* (CTI 46, 1) oder *ga-ra-ab-sum* (Gud.-Cyl., A 9, 9). Die graphischen Varianten von *gan* sind teils Abkürzungen, teils beruhen sie auf Vokalharmonie. Nachdem die Komplexe nicht zum Element *gan* (bzw. *ḫa* usw.) gehören, sondern Verbalpräfixe sind, so fällt auch hier die horrendale Zahl der 73 Varianten für diese Partikel weg.

§ 126 und **139.** Das Verbalsuffix *-ma-ab* deutet den Imperativ an. Vgl. LANGDON, § 214.

§ 129. Das Suffix *-ne* ist das einfache Pluralzeichen beim Verbum; wo es den Singular ausdrückt, ist es sicher spät und ohne Verständnis aus dem Semitischen rückübersetzt. Ebenso *-uš* (= *eš*) im § 130. In den Kontrakten der Ḫammurapizeit wird das Pluralelement *-eš* in der Regel an das Perfekt, dagegen *-(e)ne* an das Verbum im präsentischen Sinne, z. B. *in-ba-eš* = *izûzu* ‚sie haben geteilt', *ni-ba-e-ne* = *izuzzû* ‚sie werden teilen', ebenso immer *in-pád-de-eš* = *itmû* ‚sie haben geschworen'.

§ 135. Das Verbalsuffix *-e* drückt regelrecht das Präsens aus, vgl. LANGDON, § 224.

§ 148. Das Verbalsuffix *-a* deutet den Subjunktiv, bzw. die Relativform an, vgl. LANGDON, § 221. Instruktiv ist z. B. PŒBEL, Business Documents, Nr. 29, 3—4: *ba-an-da-ri* = *ilḳi*, *ba-an-da-ri-a* =

---

[1] Vgl. LANGDON, Sumerian Grammar, § 216 und THUREAU-DANGIN, Sumerisch-akkadische Königsinschriften, S. 52, Anm. g.

ša ilḳûšu. Das Suffix *a-an (ám)* auf S. 268 gibt regelrecht das Partizip wieder, vgl. Langdon, § 209.

Im allgemeinen hätte sich Halévy bei der Analyse der Verbalsuffixe auf die ältesten rein sumerischen Texte beschränken sollen. Denn die Beispiele aus assyrischen Hymnen, wo zumeist künstliche Rückübersetzungen vorliegen, können absolut nicht für die Feststellung der Bedeutung der Verbalelemente herangezogen werden.

§ 152. Man hat bei einigen mit *-šu* kombinierten Verba den Eindruck, daß *-šu* etwa den Kausativ ausdrücke, z. B. *idim* (*bad*) = *mâtu* ‚sterben', *šu-idim* = *šumîtu* ‚töten'. *gâl* = *labânu* ‚sich niederwerfen', *ka-šu-gâl* = *appam ušalbinu* (Br. 2241). — *šu-zid-gar* ist bei Thureau-Dungin getrennt: *šu-zid* = *zid-šu* = *kêniš*. Vgl. Gud.-Cyl., B. 12, 26.

§ 194. *akkadû* kann in der herangezogenen Stelle nur das semitische Babylonisch bedeuten, wenn man es mit *akkadûša* in dem bekannten doppelsprachigen Datum *Samsu-ilunas* zusammenstellt. Die einzig einleuchtende Übersetzung scheint mir diese: ‚Ich las den kunstvollen Stil (?) der dunklen Eme. Ku (-Sprache), die ins Akkadische zu übertragen schwer ist'. — Das לשון חכמה im Talmud sind einzelne für den Moment geprägte Rebus, hier handelt es sich um eine ganze Literatur.

§ 197. Die Konjunktion *ù* existiert in den älteren sumerischen Texten gar nicht, wo sie immer mit *-bida-(ge)* ausgedrückt wird, sondern erst in den Urkunden der Ḫammurapizeit und ist hier sicherlich aus dem Semitischen eingedrungen.

§ 243. Die divergierenden Bedeutungen des Zeichens *Peš* (Br. 6928) erklären sich durch Verwechslung mit dem Zeichen *Péš* (Br. 8098).

§ 244. Das Zeichen *Tin* geht sicher auf *til, ti* = *balâṭu* zurück und nicht auf *dan*.

§ 248. Ein Stamm *akâšu* ‚liegen, ruhen', existiert nicht, vgl. Muss-Arnolt, HWB., Sp. 37[b] und Meissner, Supplement, s. v. — Es gibt ein Idg. *Sar* = *ṣarâru* ‚aufleuchten' (Br. 2987), nicht aber = *sarâru* ‚revoltieren'.

§ **250.** *banû ša alâdi* heißt ‚zeugen, im Sinne von gebären' (andere Bedeutung: ‚bauen').

Zu den §§ 213—265 ist im allgemeinen zu bemerken, daß die Ableitungen nur dann beweiskräftig wären, wenn der von HALÉVY einem Phonème supponierte Hauptsinnwert auch in einem Syllabar vorkäme. Die synonymen Bedeutungen erklären sich auch vom sumeristischen Standpunkt genügend, die divergierenden beruhen zum Teil auf Verwechslung der Ideogramme, zum Teil begegnen sie auch in anderen Sprachen, wie z. B. im Arabischen.

§ **253.** Wie JENSEN, KB. VI, 493, nachweist, bedeutet *dimmu* und dessen Synonyma ‚Pfahl, Stange', an welche das Schiff am Bord befestigt wird. Somit kann *ṭ(d)immu* nicht von *ṭamû* ‚flechten' abgeleitet werden.

§ **261.** *Tur* bedeutet nirgends *tûrru* (Inf. der I. Form lautet übrigens *târu* [Idg. *Gur*], von dem *tur* nicht abgekürzt sein kann), ebensowenig *saḫâru* (Idg. *Gi*). Das Ideogramm *tur-uš* ist *ibila* zu lesen, von dem das semitische *aplu*, *aplûtu* als juristischer Terminus wahrscheinlich entlehnt wurde.

§ **264.** *na-rù-a*. Die Ableitung von *narmû* (Inf. IV. Form?) scheint mir ausgeschlossen. *narû* bedeutet ‚Steindenkmal'. Was hat dieses Wort mit ‚werfen, niederlegen' gemein? Im Cod. Ham. wird das Wort stets ideographisch geschrieben, und erklärt sich hinlänglich als ‚Stein + machen = Steingebilde'. Es ist ganz gewiß Lehnwort im Semitischen.

§ **275.** Wenn *a-du* als Multiplikationspartikel nur ein entstelltes *adi* ‚bis' wäre, warum wird es im CH. konsequent nur im Sinne der Multiplikation gebraucht, während *adi* nur für ‚bis' (temporal) verwendet wird? Welchen Zweck hätte der Schreiber gehabt, gerade bei Multiplikation ein verstecktes Phonème zu setzen?

§ **300.** Es ist für mich zwar sehr schmeichelhaft, wenn HALÉVY meinen Artikel über das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫamurapiperiode (HILPRECHT-Festschrift, 1909) als Stütze für seine Theorie seinem Werke einverleibt, ich kann ihm aber in seinen Schlußfolgerungen keineswegs zustimmen. Die nichtsemitischen Be-

standteile der juridischen Formularien sind gewiß einmal lebendiges Sprachgut gewesen und wurden in Südbabylonien noch zur Zeit Ḫammurapis sumerisch gelesen, in Nordbabylonien aber haben sie mit der Zeit eine rein graphische Bedeutung erlangt.

Schließlich sei noch folgendes bemerkt: In der Wortanalyse der sumerischen Sätze übersetzt Halévy sämtliche Silben in ihrem Sinnwerte, wodurch natürlich oft ein Gallimathias herauskommt. Die Verbalpräfixe, Infixe und Suffixe können aber nur als rein phonetische Elemente ohne selbständigen begrifflichen Sinn gefaßt werden.

Ich konnte in den vorangehenden Ausführungen nur einzelne Fragen herausgreifen, um daran kritische Bemerkungen zu knüpfen. Wollte man Punkt für Punkt Halévys Aufstellungen, namentlich in der Analyse der Wortideogramme, nachprüfen, so würde das den Rahmen einer Rezension weit überschreiten. Aber schon aus den obigen Einzelbemerkungen wird man abschließend folgendes sagen dürfen: Eine Verständigung zwischen den Sumeristen und Halévy ist bei der prinzipiellen Verschiedenheit der Anschauung unmöglich. Aber auch die Sumeristen werden dem anderweitig so hochverdienten Verfasser Dank wissen dafür, daß er durch seine langjährige scharfsinnige und geistreiche Bekämpfung seiner Gegner diese selbst zu immer erneuter Prüfung und oft auch zu wesentlicher Modifizierung ihrer Anschauung genötigt hat, wie es in letzterer Zeit auch Ed. Meyer und Morris Jastrow betont haben. Auch das vorliegende, die Resultate langjähriger mühsamer Studien zusammenfassende Buch wird trotz des Widerspruches, zu dem es auf jedem Blatt den Sumeristen reizt oder gerade durch diesen Widerspruch auf die Entwicklung der Assyriologie nur einen heilsamen Einfluß üben. Ein positives, ungeschmälertes Verdienst Halévys aber bleibt es, daß er den hervorragenden Einfluß nachgewiesen hat, den die semitische Sprache Babyloniens auf die Entwicklung des babylonischen Syllabars ausgeübt hat.

Lemberg, November 1913. M. Schorr.

Ernest Lindl: *Das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontrakte.* Mit einer Zusammenstellung sämtlicher Kontrakte der I. Dynastie von Babylon in Regestenform. Ein Beitrag zur altbabylonischen Kulturgeschichte (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums ... herausgegeben von E. Drerup, H. Grimme und J. P. Kirsch. Zweiter Ergänzungsband). Paderborn 1913. Druck und Verlag von F. Schöningh. x+514 S.

Dieses Buch kann als Seitenstück zu Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz, B. III—V, bezeichnet werden, welches in dieser Zeitschrift (B. 24 [1910] S. 431—461) vom Referenten ausführlich besprochen wurde. Während aber Ungnad sämtliche Rechts- und Verwaltungsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie wörtlich übersetzt und die Zeugennamen nur summarisch in ihrer Anzahl anführt, hat sich Lindl zum Hauptzweck gestellt, gerade die Zeugennamen und die ihnen eventuell angefügten Amtstitel in extenso wiederzugeben und auf die Identität der Namen bzw. ihrer Träger in verschiedenen Urkunden stets hinzuweisen. Dagegen wird der Vertragstext nur dem Inhalte nach sei es ganz allgemein skizziert, sei es in wörtlich übersetzten Exzerpten mitgeteilt. Diese Regesten für 1549 Geschäfts- und Verwaltungstexte mit namentlicher Aufzählung sämtlicher Zeugen füllen den größten Teil des umfangreichen Werkes aus (S. 1—374 und Nachtrag S. 448—467). Es folgen dann drei Abschnitte, welche den vorher aufgehäuften Namenstoff insoferne verarbeiten, als im ersten (S. 375—427) die sicher erkennbaren Priester- und Beamtentitel nach den einzelnen Regierungsjahren geordnet sind, während in den zwei anderen (S. 428—447) nochmals systematisch zuerst die Priester- und dann die Beamtentitel mit den einzelnen Belegen vorgeführt werden. Die ‚Schlußbemerkungen' (S. 468—472) enthalten die aus den vorangehenden Einzeluntersuchungen sich ergebenden — allerdings sehr spärlichen — Resultate betreffend das Wesen der einzelnen Würden und die Beamtenhierarchie im allgemeinen. In einem geschichtlichen Anhang (S. 473—486) behandelt schließlich Lindl noch die aus Jahresdaten in den Kontrakten

sich ergebenden Momente für die Datierungen aus der Zeit Rîm-Sins und ihr chronologisches Verhältnis zu den Daten der zeitgenössischen Könige der I. Dynastie. Unter anderem verficht Lindl die Ansicht, daß Warad-Sin (sum. Eri-Aku) und Rîm-Sin ein- und dieselbe Person bei verschiedener Schreibung des Namens darstellen.

Nachdem Referent das Buch bereits anderwärts (*Göttinger Gelehrten-Anzeiger 1914,* Aprilheft) einer ausführlichen kritischen Würdigung unterzogen hat, darf er sich hier auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken:

Das Buch leidet an Mangel an Übersichtlichkeit und das wiederum liegt an der unrichtigen Arbeitsmethode. Anstatt Urkunde für Urkunde alle Zeugennamen vorzuführen, wäre es viel nützlicher und für den Hauptzweck des Verfassers auch entsprechender gewesen, den gesamten Namenstoff, der ja in mehreren Einzelverzeichnissen fast für sämtliche Urkunden (mit Ausnahme nur von VS. VIII bis IX) vorliegt, in die Form einer alphabetisch und zugleich chronologisch angelegten Konkordanz der Priester- und Beamtentitel nach den einzelnen Amtskategorien zusammenzufassen. Die Resultate wären dann gewiß auch ersprießlicher gewesen. Die Regesten weisen leider viele sachliche und philologische Mängel auf, die den Wert des Buches stark beeinträchtigen. Nützlich und von Wert für die Datierung jener Verträge, die kein Datum tragen, bleiben nur die Identifizierungen einzelner Zeugennamen in verschiedenen Urkunden.

M. Schorr.

F. E. Pargiter, *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age with Introduction and Notes.* Humphrey Milford, Oxford University Press London, Edinburgh, Glasgow, New-York, Toronto, Melbourne and Bombay 1913. Pp. XXXIV, 97. 4°.

Während man früher geneigt war, die Königslisten in den Purāṇas für wertlose Erfindungen zu halten, sind jetzt die maßgebendsten Forscher — Historiker wie J. F. Fleet und Vincent A.

SMITH — der Ansicht, daß diese Listen, wenn auch mit gebotener Vorsicht, im wesentlichen doch als historische Quellen zu gebrauchen sind. Aber die Purāṇaliteratur ist — von den weit zurückliegenden Arbeiten H. H. WILSONS abgesehen — von den Sanskritforschern immer so stiefmütterlich behandelt worden, daß es bisher nicht einmal möglich war, an der Hand eines kritisch herausgegebenen Textes die für die Königslisten in Betracht kommenden Stellen der Purāṇas einzusehen. Diesem Übelstand hat nun PARGITER in überaus dankenswerter Weise abgeholfen, indem er den Bericht über die Königsgeschlechter des Kali-Zeitalters in nicht weniger als 63 Purāṇa-Manuskripten kollationiert und mit den vorhandenen Textausgaben verglichen hat. Auf Grund dieser Kollationen hat er, soweit es möglich war, einen einheitlichen Text hergestellt, und wo dies nicht möglich war, die verschiedenen Versionen in Paralleltexten gegeben. Die Anmerkungen zum Text geben uns durch ein genaues Verzeichnis der Lesarten einen vollständigen Einblick in den Zustand der Handschriften, ihr Verhältnis zueinander und zu den vorhandenen Purāṇa-Ausgaben. Dem Text folgt eine Übersetzung, in der allerdings die verschiedenen Versionen nicht streng auseinandergehalten sind. In einer scharfsinnigen und gehaltvollen Untersuchung, die in der Einleitung und in den Appendices niedergelegt ist, behandelt der Verfasser die Frage der Entstehung des Berichtes und seiner Bedeutung für die Geschichte Indiens.

Es stellt sich bei dieser Untersuchung heraus, daß die in Form einer Prophezeiung in mehreren Purāṇas enthaltenen Berichte über die Dynastien, die in Indien während des Kali-Zeitalters herrschten, im großen und ganzen übereinstimmen und auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Und zwar zeigen Matsya-, Vāyu- und Brahmāṇḍa-Purāṇa größere Übereinstimmung untereinander und berufen sich auf ein Bhaviṣya-Purāṇa als Quelle. Die Berichte im Vāyu- und Brahmāṇḍa-Purāṇa stehen einander so nahe, daß sie nur wie zwei verschiedene Rezensionen eines und desselben Berichtes aussehen. Die Berichte im Viṣṇu- und im Bhāgavata-Purāṇa sind abgekürzte Fassungen; wo sie aber voller sind, zeigt sich, daß sie

auf dieselbe Quelle zurückgehen, wie die Berichte der drei erwähnten Purāṇas. Das Garuḍa-Purāṇa gibt nur eine ganz kurze Namenliste und scheint eine ganz späte Zusammenfassung zu sein. Leider ist uns der älteste Bericht des Bhaviṣya-Purāṇa nicht erhalten. In den von Pargiter eingesehenen MSS. findet er sich nicht. Und der Bericht in der Bombayer Ausgabe, die schon Aufrecht als ‚literarischen Betrug' gebrandmarkt hat,[1] ist ganz wertlos. Da gerade ein ‚Bhaviṣyat-Purāṇa' das älteste Purāṇa ist, das in der Literatur (im Āpastambīya-Dharmasūtra 2, 24, 6) mit Titel zitiert wird, ist es besonders bedeutungsvoll, daß auch die ältesten Berichte über die Königsgeschlechter sich auf ein Bhaviṣya-Purāṇa berufen. Freilich, wenn wir das Āpastambīya-Dharmasūtra mit Bühler im 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. datieren, so war das in diesem Sūtra zitierte Purāṇa ein erheblich älteres Werk als die Quelle des Matsya-Purāṇa. Denn dieses schließt seinen Bericht mit dem Falle des Andhra-Königreiches um 236 n. Chr. Da dieser Bericht gerade in bezug auf die Andhradynastie besonders zuverlässig ist und schon V. A. Smith die Übereinstimmung desselben mit den Daten der Münzen hervorgehoben hat,[2] schließt Pargiter wohl mit Recht, daß dieser Bericht eben aus der Zeit der Andhras stammt, also um 236 n. Chr. verfaßt ist.

Die übrigen Purāṇas führen die Liste bis zum Auftreten der Guptas fort und schildern das Guptareich, so wie es zur Zeit Candraguptas I. war, der bis spätestens 335 n. Chr. regierte. Als Zeitgenossen der Guptas werden verschiedene Geschlechter genannt, die in den später von Samudragupta unterworfenen Reichen herrschten. Daraus schließt Pargiter, daß der Bericht abgeschlossen wurde, bevor diese Eroberungen stattfanden, also vor 335 n. Chr. Da das Matsya-Purāṇa und die verschiedenen MSS. des Vāyu-Purāṇa sowie das Brahmāṇḍa-Purāṇa verschieden lange Berichte haben und sie sich doch alle auf das Bhaviṣya-Purāṇa berufen, vermutet Pargiter (p. xiii f.), daß das

[1] ZDMG. 57, 1903, S. 276 ff.

[2] Early History of India, 3d Ed. Oxford 1914, pp. 11, 205 ff. und ZDMG. 56, 1902, S. 654 f.; 57, 1903, S. 607 f.

Matsya seinen Bericht von dem Bhaviṣya des 3. Jahrhunderts entlehnte, daß dieser Bericht des Bhaviṣya später zweimal erweitert wurde, und Vāyu- und Brahmāṇḍa-Purāṇa diese erweiterten Berichte benützten. Mir scheint es auch möglich, daß die Kompilatoren des Vāyu- und des Brahmāṇḍa-Purāṇa auf eigene Faust den Bericht erweiterten, ohne sich darüber Skrupel zu machen, daß in dem von ihnen zitierten Bhaviṣya nur der erste Teil des Berichtes zu finden war.[1]

In bezug auf die Sprache, in welcher der ursprüngliche Bericht abgefaßt war, vertritt Pargiter mit guten Gründen die Hypothese, daß diese ein Prakrit war. Weniger gut begründet scheint mir eine zweite Hypothese, wonach die Schrift, in der dieser Bericht ursprünglich geschrieben war, Kharoṣṭhī gewesen sei. Er glaubt dies aus gewissen Fehlern in den Matsya-, Vāyu- und Viṣṇu-Purāṇa MSS. schließen zu können. Wenn man aber bedenkt, wie sorglos im allgemeinen Purāṇa MSS. geschrieben sind, und daß diese MSS. zumeist aus dem 17., 18. oder 19., und nur einige wenige aus dem 15. oder 16. Jahrhundert stammen, so dürften Schlüsse auf die Schrift eines Codex archetypus des 3. oder 4. Jahrhunderts doch sehr gewagt erscheinen.

Von der Frage der Schrift nicht berührt wird die eigentliche Theorie, zu der Pargiter auf Grund seiner Textvergleichungen gelangt. Danach wäre um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. aus Chroniken in Prakrit-Ślokas der erste Bericht über die Königsgeschlechter für das Bhaviṣya-Purāṇa, aus dem alle anderen Purāṇaberichte geflossen sind, zurechtgemacht worden. Dazu war nichts weiter nötig, als daß man das Prakrit, so gut es ging, ins Sanskrit übersetzte und für die Praeterita Futura einsetzte. Daß bei dieser Übertragung sowohl die Metrik als auch die Grammatik oft genug verletzt wurden und sich zahlreiche Prakritismen auch noch in

[1] Bemerkenswert ist aber, daß auch eine Reihe von rituellen Abschnitten des Matsya-Purāṇa aus dem Bhaviṣya-Purāṇa entnommen sind, wie denn überhaupt Mahābhārata, Harivaṃśa und Bhaviṣya-Purāṇa die Hauptquellen des Matsya-Purāṇa gewesen zu sein scheinen. Aufrecht, Catalogus Codd. MSS. Sansk. Bibl. Bodleiana, p. 41ᵃ, 43ᵃ.

unseren Texten erhalten haben, weist Pargiter im Appendix i ausführlich nach.

Zwar gelten alle Beweisführungen Pargiters zunächst nur für den Bericht über die Königsgeschlechter. Aber es ergeben sich doch immerhin allerlei Schlußfolgerungen, die auf die Entstehung der Purāṇas selbst einiges Licht werfen. So vermutet Pargiter (p. xvii, note), daß die Purāṇas ursprünglich nur alte Geschichten, Genealogien, volkstümliche Balladen u. dgl. in Prakrit enthielten und erst später durch brahmanischen Einfluß brahmanisiert und sanskritisiert wurden. Dem widerspricht nun allerdings die Tatsache, daß die Purāṇas mit ihren Anfängen in die vedische, die Brāhmaṇa-Literatur hineinreichen.[1] Göttersagen, priesterliche Legenden und Weltschöpfungsmythen werden wohl schon zum Bestande der ältesten Purāṇas gehört haben, und diese waren doch wohl der brahmanischen Sanskritliteratur entnommen. Andrerseits werden gewiß alte, in Prakrit abgefaßte Chroniken auch mit unter den Quellen gewesen sein, aus denen die Kompilatoren der Purāṇas geschöpft haben. Es müssen erst zahlreiche Untersuchungen gleich der vorliegenden über andere Partien der Purāṇas angestellt werden, ehe es möglich sein wird zu entscheiden, was in den Purāṇas auf priesterliche und was auf volkstümliche Überlieferung zurückgeht.

Was nun die historische Bedeutung der hier behandelten Texte anbelangt, so dürfen wir mit Pargiter (p. xix) gewiß annehmen, daß in dem Berichte keine absichtlichen Fälschungen, sondern nur zufällige Fehler vorkommen, die durch Nachlässigkeit, Auslassungen, Blättervertauschungen u. dgl. zu erklären sind. Andrerseits weist er selbst (p. xxiii ff.) eine solche Menge von Fehlerquellen in den MSS. nach, daß man wohl an der Möglichkeit der Gewinnung eines korrekten Textes einigermaßen zweifeln kann. Und da sich die Irrtümer und Verwechslungen (bei der Übertragung von Prakrit in Sanskrit und bei der Ähnlichkeit verschiedener Schriftzeichen in den verschiedenen Schriftgattungen) besonders auf das Wichtigste, die Zahlen,

[1] S. meine Geschichte der indischen Literatur i, S. 181, 189, 197, 259 ff., 399, 440 f.

beziehen, wird die historische Verwertung der Listen umso schwieriger. Pargiter ist denn auch genötigt (xxii ff.), den Bericht mit Hilfe des Wenigen, was wir aus anderen Geschichtsquellen über die Geschichte Altindiens wissen, zu interpretieren, so daß dessen Bedeutung als selbständige Geschichtsquelle einigermaßen abgeschwächt wird.

Den Schluß des Berichtes bilden in allen Purāṇas die Prophezeiungen über die Übel des Kali-Zeitalters und eine Darlegung der astronomischen Verhältnisse am Ende des Kṛta- und am Anfang des Kali-Zeitalters. Von dem Bericht über die Übel des Kali-Zeitalters hat Pargiter leider nur den Anfang gegeben, da er nur in diesem irgendwelche geschichtliche Beziehungen finden zu können glaubte. Es wäre aber doch wünschenswert gewesen, auch von diesem Bericht ein ebenso vollständiges Textbild zu haben, wie von den Königslisten. Ich habe geglaubt[1], gerade in dieser Schilderung Anspielungen auf die Hunneneinfälle und den Untergang des Gupta-Reiches zu sehen. Diese Vermutung widerspricht zwar der von Pargiter aufgestellten These, daß der Bericht über die Königslisten schon im 4. Jahrhundert abgeschlossen worden sei. Da es sich aber nicht nur um die Datierung dieses Berichtes, sondern auch um die der Purāṇas überhaupt handelt, wäre es immerhin von Wichtigkeit, auch dieses Textstück kritisch zu behandeln, um zu sehen, ob sich nicht doch irgendwelche geschichtliche Verhältnisse darin abspiegeln.

So möchte ich denn zum Schlusse sagen, daß sich durch die mühevolle und verdienstliche Arbeit Pargiters manches Rätsel gelöst, aber sich manches auch geknüpft hat. Es wäre aufs dringendste zu wünschen, daß die von Pargiter so vortrefflich begonnenen Untersuchungen fortgeführt und auf andere Teile der Purāṇaliteratur ausgedehnt würden.

M. Winternitz.

Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt. Edited by E. A. Wallis Budge, London 1912. lxxxv + 349 S. Geb. 15 shill.

[1] Geschichte der indischen Literatur i, S. 445.

Die von Budge unter dem obgenannten Titel nach dem Papyrus-Kodex Orient. 7594 und dem Papiermanuskript Orient. 6803 des British Museum zu London veröffentlichten Texte bringen sehr wichtige Beiträge zur sahidischen Übersetzung des alten und neuen Testamentes. Der Kodex Or. 7594, der vom British Museum im April vergangenen Jahres erworben wurde, ist dadurch besonders wertvoll, daß er nach Kenyons Schätzung durch Vergleichung der Nachschrift am Ende dieses Kodex mit anderen datierten griechischen Handschriften aus der Mitte des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung stammt, und somit das älteste der bislang bekannten Manuskripte der sahidischen Bibelübersetzung repräsentiert. Er enthält das Deuteronomium (mit Ausnahme der Kap. I 1—38, II 20 bis IV 48, VIII 3—IX 6, XIII 18—XIV 17, XVIII 11—XIX 1, XX 6—XXII 2, XXVI 11 bis XXVII 26), den Propheten Jonas, die Acta Apostolorum (mit Ausnahme der Kap. XXIV 17—XXVI 31, XXVII 17—20, 27—29); im kompletten Zustande hatte er 133 Blatt, von denen jetzt 24 (20 aus Deut. und 4 aus den Acta Apostolorum) fehlen. Die Handschrift Or. 6803 stammt aus dem siebenten Jahrhundert und enthält die ganze Johannesapokalypse (mit Ausnahme von I 1—8 und XXII 15—21).

Der Textausgabe schickt der Herausgeber eine größere Einleitung voran, in der er in neun Kapiteln (S. IX—LXXXV) u. a. eine ausführliche Beschreibung des Kodex Or. 7594 gibt und das Verhältnis der einzelnen Bücher zur griechischen Version in bezug auf Auslassungen, Zusätze u. dgl. einer eingehenden Besprechung unterzieht. Um das Verhältnis der jetzt publizierten Texte aus Or. 7594 und Or. 6803 zu den bereits bekannten sahidischen Texten zu illustrieren, gibt Budge in den betreffenden Abschnitten der Einleitung (S. XXV bis XXIX, XXX, XLVIII—LV, LXX—LXXII) je ein Stück aus Deuter. (Kap. V 1—24), Jonas (I 10—II 1, beide nach Ciascas Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica, I 125—126 und II 343—344), den Acta Apostolorum (Kap. I u. III, nach der Oxforder Handschrift aus dem 12. oder 13. Jahrhundert u. Z. in Horners Abschrift) und der Apokalypse (Kap. IV, nach Balestri, Sacr. Bibl. fragmenta copto-sahidica III 462 und Goussen, Studia Theologica Fasc. I) bei Deuter. und den

Acta Apostolorum mit den entsprechenden Stellen aus Or. 7594 Der Herausgeber hätte vielleicht besser daran getan, wenn er uns anstatt dieser Stücke die Varianten der bisnun veröffentlichten Texte, die doch nicht so zahlreich sind und die gewiß den von jenen eingenommenen Raum nicht überschritten hätten, gegeben hätte. In den genannten Stücken sind mir einige Druckfehler aufgefallen, die ich hier berichtige: (Deut. Kap. v) S. xxv, V. 2 (Z. 5), l. ⲁϥⲤⲘⲒⲚⲈ; V. 3 (Z. 7), l. Ⲙ[ⲚⲚ ⲚⲈ]ⲦⲚⲈⲒⲞⲦⲈ; (Jonas Kap. i), S. xxx, V. 10 (Z. 2) ergänze ⲞⲨ nach ⲈⲦⲂⲈ, daselbst (Z. 4) l. ⲚⲦⲀϥⲦⲀⲘⲞⲞⲨ für ⲚⲦⲀϥⲦⲀⲘⲒ̈ⲞⲨ; V. 11 (Z. 3), l. ⲈⲤⲚⲈϩⲤⲈ für ⲈⲤⲚⲈϩ ⲚⲈ; V. 12, Z. 1, l. ϥⲒⲦ für ϥⲦ; V. 13, Z. 2, l. ⲘⲠⲞⲨⲈϢⲔⲦⲞⲞⲨ für ⲘⲠⲞⲨⲈϢⲦⲞⲞⲨ; V. 14, Z. 1, l. ⲀⲨⲰϢ für ⲀⲨⲞⲨⲰϢ, daselbst Z. 2, l. ⲠⲞⲤ̄ für ⲚⲞⲤ̄.

Das Verhältnis unseres Textes zur griechischen Version besprechend, meint Budge (S. xxii Schluß): Sometimes he translates a Greek root differently, e. g. *ἄρξεις* by ‚thou shalt make thyself a governor', ⲈⲔⲈⲢ̄ ⲀⲢⲬⲰⲚ, and *οὐκ ἄρξουσιν* by ‚they shall not make themselves lords', ⲚⲚⲈⲨⲢ̄ ϪⲞⲈⲒⲤ (xv, 6, p. 45); Ⲣ̄ ϪⲞⲈⲒⲤ resp. Ⲣ̄ ⲀⲢⲬⲰⲚ bedeutet aber nicht ‚make himself governor', sondern ‚dominari, dominus esse', entspricht also genau dem griechischen *ἄρχειν*.

Von Eigentümlichkeiten der Hs. Or. 7594 möchte ich hier hervorheben: Der Pluralartikel und die Genetivpartikel Ⲛ werden oft, wie sonst in alten Handschriften, einem folgenden Ⲃ, Ⲗ und Ⲣ assimiliert, z. B. ⲂⲂⲀⲢⲚⲀⲂⲀⲤ für ⲚⲂⲀⲢⲚⲀⲂⲀⲤ (Acta xv 36), ⲖⲖⲀⲀⲨ für ⲚⲖⲀⲀⲨ (Acta x 47), ⲚⲢ̄ⲢⲰⲘⲈ für ⲚⲚ̄ⲢⲰⲘⲈ (Acta xvii 30); ⲈⲒ steht häufig für Ⲓ, z. B. ⲀϢⲀⲈⲒ für ⲀϢⲀⲒ (Deut. vii 22), ⲠϪⲀⲈⲒⲈ für ⲠϪⲀⲒⲈ (Acta vii 36), ⲠⲈϥⲞⲨⲞⲈⲒ für ⲠⲈϥⲞⲨⲞⲒ (Acta xxi 33), ⲈⲈⲒⲈ für ⲈⲒⲈ (Acta xxi 38); ⲞⲨ oft für Ⲩ, z. B. ⲈⲦⲘ̄ⲘⲀⲞⲨ für ⲈⲦⲘ̄ⲘⲀⲨ (Deut. i 46), ⲚⲀⲞⲨ für ⲚⲀⲨ (Deut. v 9), ⲦⲎⲞⲨⲦⲚ̄ für ⲦⲎⲨⲦⲚ̄ (Deut. ix 19); zwei gleiche Vokale oder Konsonanten, von denen der eine sich am Ende des Wortes, der zweite am Anfange des nächstfolgenden befindet, werden hie und da zusammengezogen z. B. ⲚⲀϩⲰⲢ für ⲚⲀ ⲀϩⲰⲢ (Deuter. xxxii 34), ⲠⲈⲂⲞⲖ für ⲠⲈ ⲈⲂⲞⲖ (Acta x 37), ϪⲠⲤⲒⲦⲈ für ϪⲠ ⲠⲤⲒⲦⲈ (Acta x 3); ebenso zwei Vokale

in der Mitte des Wortes, z. B. ϫⲉⲣⲉ für ϫⲉⲉⲣⲉ (Deut. xxxii 30); dagegen Verdoppelung des Vokals (zumeist am Ende des Wortes) in ⲟⲩⲁⲁ für ⲟⲩⲁ (Deuter. vi 4), ⲧⲡⲉⲉ für ⲧⲡⲉ (Deuter. xxxiii 26). Für ⲛ̄ steht hie und da ⲉ, z. B. ⲉⲧⲉⲧⲏⲟⲩⲧ̄ⲛ̄ für ⲉⲧⲛ̄ⲧⲏⲟⲩⲧ̄ⲛ̄ (Deut. ix 16), ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲛⲉ für ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲉ (Deut. xix 6); für ϩⲛ̄ finden wir zuweilen ⲛ̄, z. B. ϩⲣⲁï ⲇⲉ ⲛ̄ ⲛⲉïϩⲟⲟⲩ für ϩⲣⲁï ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲉïϩⲟⲟⲩ (Acta i 15), ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ für ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ (Acta ii 30); ebenso fehlt zumeist ϩ in ϩⲁϩⲧⲛ mit Pronominalsuffixen, z. B. ϩⲁⲧⲏⲓ für ϩⲁϩⲧⲏⲓ (Deut. xxxii 34), ϩⲁⲧⲏⲩ für ϩⲁϩⲧⲏⲩ (Acta xviii 3). ⲛ ist oft unnötigerweise verdoppelt, z. B. ⲟⲩⲁ ⲛⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲟⲩⲁ für ⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲟⲩⲁ (Acta ii 12), ⲛⲛ̄ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛ ⲡⲉ für ⲛ̄ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛ ⲡⲉ (Acta xiii 25). Der Hilfsvokal ist hie und da ausgeschrieben; es kommen auch Schreibungen wie ⲉⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ für ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ (Acta xv 11), ⲉⲛ̄ϣⲏⲣⲉ für ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ (Deut. xxxii 4) vor. Für ϩⲉⲛⲕⲉⲛⲟⲩⲧⲉ wird ϩⲉⲛⲕⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ geschrieben Deut. xvii 3, xxviii 14, 36, 64, xxix 26, xxx 17, für ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ‚res omnes, omnia‘ steht ⲛ̄ⲕⲁ ⲛ̄ⲛⲓⲙ Deut. xiv 25, xxviii 48, 57, Acta iv 32.

Von Wörtern, die in Peyrons Lexikon nicht vorkommen, habe ich notiert: ϭⲛϭ, *συλλέγειν* in ⲉⲕⲉϭ(ⲉ)ⲛϭ ϩⲙ̄ⲥ (Deut. xxiii 24) = boh. ⲉⲕⲉⲑⲟⲩⲉⲧ ϧⲉⲙⲥ; ⲟⲛϣ̄ⲥ̄, *παραπληξία* (vergl. ⲱⲛϣ̄ ‚stupor‘, ‚stupiditas mentis‘), ⲕⲣⲟⲙⲣ̄ⲙ̄ *ἀορασία* (vergl. ⲉϥⲕⲣⲙⲣⲟⲙ ‚niger, fuligineus‘) in ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟϭ ⲙ(sic)ⲟⲛϣ̄ⲥ̄ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲕⲣⲟⲙⲣⲙ (Deut. xxviii 28) = boh. ϧⲉⲛ ⲟⲩⲗⲓⲃⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲛⲁⲩ; ϩⲱϫ *στενοχωρία* (vergl. ϩⲟϫϩⲉϫ ‚oppressio‘, ϩⲁϫ ‚angustia‘, ϩⲁϫϩ ‚tribulatio‘) in ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲱϫ (Deut. xxviii 53, 55, 57) = boh. ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲉⲙⲕⲁϩ; ϭⲓⲥⲁⲗⲩⲟ, Ⲧ, *ἀρτέμων* in ⲁⲩϥⲓ ⲉϩⲣⲁï ⲛ̄ⲧϭⲓⲥⲁⲗⲩⲟ (Acta xxvii 40, die Oxforder Handschrift hat ⲧϭⲓⲥⲁⲗⲩⲟⲩ [sic]); ⲕⲉϣ(?) in ⲛ̄ⲅ̄ϫⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲕⲉϣ (Acta xxi 24, griech. *καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς*, Woide hat dafür, wie mich W. E. Crum gütigst aufmerksam macht, ⲉⲣⲟⲟⲩ, aus dem ⲕⲉϣ verderbt zu sein scheint). ϩⲱⲙϫ in ⲕⲛⲁϩⲱⲙϫ ⲙⲡⲉⲩⲕⲁϩ (Deut. xxxiii 29, griech. *ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν ἐπιβήσῃ* = boh. ⲉⲕⲉ̀ⲁⲗⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲟⲩⲙⲟⲩϯ) dürfte für ϩⲱⲙ ‚calcare, inscendere‘ verschrieben sein.

Der Kodex Or. 7594 ist sehr nachlässig geschrieben. Besonders fehlerhaft ist die Abschrift der Acta Apostolorum; einzelne Buchstaben, Wörter, Zeilen sind oft weggelassen. Darauf macht auch Budge in der Einleitung, Kap. v (The Acts of the Apostles) aufmerksam. S. xxxi bemerkt er dann: As instances of blunders in copying the following are submitted und läßt hierauf auf S. xxxi bis xxxvii eine größere Anzahl von Beispielen folgen. Von diesen wird aber ein großer Teil zu streichen sein: so sind z. B. ϣⲡ̄ ϣⲟⲙⲧⲉ ii 15, ϫⲛ̄ iii 2, ⲛⲉⲩⲟⲉⲓϣ iii 19, ⲁⲩⲧⲟⲙⲥ̄ v 10, ⲁⲩⲥⲟⲩⲁϩ v 21, ϩⲁⲩⲁⲥⲟⲩ vii 16, ⲉⲩⲁ vii 24, ⲡϫⲁⲉⲓⲉ vii 36, 44, ⲉⲩⲏⲛ vii 56, ⲧⲟⲧⲟⲩ vii 57, ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲉⲓ viii 30 bloß orthographische Varianten für ϫⲡ̄ ϣⲟⲙⲧⲉ, ϫⲓⲛ, ⲛⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ, ⲁⲩⲧⲟⲙⲥⲥ̄, ⲁⲩⲥⲉⲩϩ, ϩⲁⲟⲩⲁⲥⲟⲩ, ⲉⲟⲩⲁ, ⲡϫⲁⲓⲉ, ⲉⲩⲟⲩⲏⲛ, ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ, ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲓ; ϯⲣⲓⲛϥ i 23 dürfte kein Fehler für ϯⲣⲁⲛϥ sein, vergl. ⲧⲁⲩⲉⲣⲓⲛ *ὀνομάζειν* Jes. xix 17 (Ciasca, l. c. ii, S. 229); ⲛ̄ⲛⲉⲕϫⲁϫⲉ ii 35 ist Variante für ⲛ̄ⲛⲉⲕϫⲓϫⲉⲉⲩ; ϫⲉⲕⲁⲁⲥ viii 19 ist die ältere Form von ϫⲉⲕⲁⲥ; ϫⲉ ⲉϥⲉⲛⲁⲩ (ⲉⲃⲟⲗ) ix 12 ist richtiger als ⲁϥⲛⲁⲩ bei Horner (griech. *ὅπως ἀναβλέψῃ*); ⲟⲩⲟⲩⲱⲛϩ̄ in ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ x 3 ist kein Fehler gegenüber ⲟⲩⲱⲛϩ̄; ⲡⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ x 5 = ⲡⲉⲧⲉϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ (ⲉⲧⲉϣⲁⲩ = ⲉϣⲁⲩ vergl. Steindorff, Koptische Grammatik, ii. Auflage, S. 225); zu ⲛ̄ⲥⲱⲓ x 21 vergl. unter S. 323; ϣⲙⲛ̄ⲧ ⲥⲱⲡ xi 10 ist status constr. von ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲥⲟⲡ (ⲛ̄ⲥⲱⲡ); ⲑⲙ̄ⲕⲉ xii 1 ist kein Fehler für ⲑⲙ̄ⲕⲟ, weil ⲛ vor dem folgenden ϩⲟⲉⲓⲛⲉ fehlt (xii 25 soll es richtig heißen ‚ⲉϩⲣⲁï ⲉ für ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄‘ anstatt ‚ⲉϩⲣⲁⲓ für ⲉⲃⲟⲗ‘; xiv 2 steht ⲁⲩⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩⲛⲟⲩ für ⲁⲩⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ und nicht für ⲁⲩⲧⲱⲟⲩⲛ); ⲉⲩⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ xvi 21 steht auf derselben Stufe wie ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ bei Horner; ⲧⲛ̄ⲟⲩⲉϣ xvii 19 entspricht ⲧⲛ̄ⲟⲩⲱϣ; ⲁⲩⲛ̄(ⲛⲉⲩϭⲓϫ) xviii 12 ist kein Fehler für ⲁⲩⲉⲓⲛⲉ; ebenso ⲁϥⲥⲱⲟⲩϩ (abs.) ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ xix 25; ϫⲓ in ⲉⲧⲣⲁϫⲓ ⲟⲩϣⲁϫⲉ xxi 37 ist wohl alte Form für ϫⲉ (vergl. z. B. ϫⲓ-ⲟⲩⲁ).

Den Text zu Deuteronomium, Jonas und den Acta Apostolorum hat der Herausgeber mit Anmerkungen versehen, die sowohl auf die Erklärung des Textes als auf die Darlegung des Verhältnisses

desselben zur griechischen Version Bezug nehmen. In letzterer Hinsicht tut er zuweilen des Guten zu viel.

In der Abteilung der Worte weicht B. von der üblichen Art ab, so schreibt er ⲙ̄ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ für ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ, ⲙ̄ⲡⲉ ⲙⲧⲟ für ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ, ⲉ ϩⲣⲁï für ⲉϩⲣⲁï, ⲛ̄ⲛⲉ ⲩϣⲱⲡⲉ für ⲛ̄ⲛⲉⲩϣⲱⲡⲉ usw. Konsequenterweise müßte er aber auch ⲛⲉϥ ⲉⲛⲧⲟⲗⲏ für ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ, ⲡ ϫⲁïⲉ für ⲡϫⲁïⲉ, ⲉⲥ ϣⲁⲛ ϣⲱⲡⲉ für ⲉⲥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ u. dgl. abteilen.

Im Folgenden gestatte ich mir noch eine Reihe von Einzelbemerkungen zur Erklärung des Textes sowie zur Verbesserung des Druckes vorzulegen.

Deuteronomium.

S. 3, II 5, Z. 4, ⲛ̄ⲅⲁⲣ sic! (ebenso V 26, Z. 1).

S. 4, II 12, Z. 2, l. ⲡⲉ für ⲛⲉ.

S. 6, V 3, Z. 2, l. ⲙ[ⲛ̄ ⲛⲉ] | ⲧⲛ̄ⲉⲓⲟⲧⲉ für ⲙ[ⲛⲉ] | ⲧⲛ̄ⲉⲓⲟⲧⲉ. — V. 5, Z. 4, ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩⲟⲩ für ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ.

S. 7, V 14, Z. 3, man erwartet ⲛ̄ für ⲙ̄(ϩⲱⲃ).

S. 8, V 16, Z. 1, l. ⲧⲁïⲉ für ⲧⲁï ⲉ.

S. 9, V 24, Z. 1, ⲛⲁï = *ἐμοί* fehlt im griechischen Text; Z. 3, l. ⲧⲥⲁⲃⲟⲛ für ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲛ (ⲉ dittographisch vom vorhergehenden ⲛⲟⲩⲧⲉ).

S. 13, VI 14, Z. 2, l. ⲛ̄ⲥⲁ ϩⲉⲛⲕⲉ für ⲛ̄ⲥⲁϩⲉ ⲛⲕⲉ. — V. 15, Z. 1, ϩⲛ̄ ⲡⲉⲧⲛ̄ ⲡⲕⲱⲧⲉ, man erwartet ϩⲛ̄ (ϩⲙ̄) ⲡⲉⲧⲛ̄ⲕⲱⲧⲉ.

S. 15, VI 24, Z. 3/4, man erwartet ⲉⲧⲣⲉⲛ | ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ (oder ⲉⲧⲣⲉ̄ | ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ) für ⲉⲧⲣⲉ | ⲣ̄ϩⲟⲧⲉ. [Vergl. auch Th. l. c. S. 16.] — V. 25, Z. 1, l. ⲟⲩⲛⲁ (*ἐλεημοσύνη*) für ⲟⲩⲛ ⲁ. — VII 1, Z. 1/2, l. ⲉⲧⲕ̄ | ⲛⲁⲃⲱⲕ für ⲉⲧⲛ̄ | ⲛⲁⲃⲱⲕ. — V. 2, Z. 5, man erwartet ⲛ̄ⲛⲉⲕ | ⲛⲁ ⲛⲁⲩ für ⲛ̄ⲛⲉⲕ ⲉ | ⲛⲁ ⲛⲁⲩ.

S. 16, VII 5, Z. 5, ⲛⲉⲩⲕⲉⲉï ⲉⲩϣⲏⲛ (griech. *τὰ ἄλση αὐτῶν*); ein Wort ⲉï ⲉⲩϣⲏⲛ gibt es im Koptischen nicht, *ἄλσος* entspricht vielmehr sah. ⲉïⲉϩ (boh. ⲓⲁϩ) ϣⲏⲛ (vergl. dazu XII 3, Z. 3 und XVI 21, Z. 2), das hier wieder herzustellen ist [vergl. auch Th. l. c. S. 16]; Z. 6, l. ⲉⲧⲉ | ⲧⲛ̄ⲉⲕ̄ⲟⲟⲣⲟⲩ für ⲉⲧⲉ | ⲧⲛ̄ⲥⲕ̄ⲟⲟⲣⲟⲩ.

S. 17, vii 13, Z. 9, man erwartet ⲉⲧⲣⲉϥ für ⲉⲧⲣⲁ.

S. 18, vii 15, Z. 7, l. ⲁⲗ | ⲗⲁ ϥⲛⲁⲛ̄ⲧⲟⲩ für ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲛⲁⲛ̄-ⲧⲟⲩ (ⲁ dittographisch von ⲁⲗⲗⲁ, griech. ἐπιϑήσει). — V. 19, Z. 7, man erwartet ⲧⲁϊ ⲧⲉ ⲑⲉ für ⲧⲁϊ ⲧⲉ.

S. 19, vii 25, Z. 6, l. ⲛ̄ⲛⲉⲕⲣ̄ⲛ̄ⲟⲃⲉ̄ für ⲛ̄ⲛⲉⲕⲣ̄ⲛ̄ⲑⲃⲉ̄. — Anm. 2, das Fragezeichen nach ⲣⲟⲕϩ̄ ist zu streichen.

S. 20, viii 1, Z. 5, man erwartet ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ | ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓ für ⲙ̄ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓ.

S. 21, ix 9, Z. 2 (5), l. ⲁϊϭⲱ ϩⲛ̄ für ⲁⲓϭⲱϩ ⲛ̄.

S. 22, ix 19, Z. 2, sic nach ϯⲟ(ⲛ̄ϩⲟⲧⲉ) und die Anmerkung (3) dazu (ϯⲟ) for ϯⲣ̄ ist zu streichen, da ϯⲟ hier die allein richtige Form ist.

S. 24, ix 29, Z. 4, man erwartet ⲡⲉⲕϭⲃⲟⲉⲓ ⲉϥϫⲟⲥⲉ für ⲡⲉⲕϭⲃⲟⲉⲓ ⲉⲥϫⲟⲥⲉ.

S. 25, x 7, Z. 1, man erwartet ⲁⲩⲡⲱⲱⲛⲉ für ⲡⲱⲱⲛⲉ.

S. 26, x 11, Z. 4, l. ⲛ̄ⲥⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓ für ⲛ̄ⲥⲉⲕⲗⲏⲣⲁⲛⲟⲙⲓ.

S. 30, xi 13, Z. 6, man erwartet ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ für ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ ⲛⲉⲕϩⲏⲧ; Z. 7, man erwartet ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ für ϩⲙ̄ ⲧⲉⲕⲯⲩⲭⲏ. — V. 14, Z. 4, l. ⲡⲉⲕⲛⲉϩ für ⲛⲉⲕⲛⲉϩ.

S. 31, xi 24, Z. 6, l. ⲡⲉϊⲉⲣⲟ für ⲡⲉϊ ⲉⲣⲟ.

S. 32, xi 27, Z. 4, l. ϯϩⲱⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ für ϯϩⲱ ⲛⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ.

S. 34, xii 5, Z. 4, l. ⲧⲁⲩⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ für ⲧⲁⲩ ⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ (ebenso S. 35, V. 11, Z. 3, S. 37, V. 21, Z. 3/4, S. 48, xvi 2, Z. 5, S. 49, xvi 6, Z. 3, S. 50, xvi 11, Z. 9, S. 54, xvii 10, Z. 4).

S. 35, xii 10, Z. 5, ⲛϥ̄ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲧⲏⲟⲩⲧⲛ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ | ⲛⲉⲧⲛ̄ϫⲓ-ϫⲉⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ (griech. καὶ καταπαύσει ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐχ-ϑρῶν ὑμῶν = hebr. והניח לכם מכל איביכם), ⲛϥ̄ⲙⲉϩ ⲛ̄ⲧⲏⲟⲩⲧⲛ̄ gibt keinen Sinn und ist entweder Schreib- oder Druckfehler. L. ⲛϥ̄ⲛⲉϩⲙ-ⲧⲏⲟⲩⲧⲛ̄ (für ⲛϥ̄ⲛⲁϩⲙⲧⲏⲟⲩⲧⲛ̄)? Nach den paralellen Stellen ii Reg. vii 1 ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϯⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϫⲁϫⲉ (griech. Κύριος κατεκληρονόμησεν αὐτὸν κύκλῳ ἀπὸ πάντων τῶν ἐχϑρῶν αὐτοῦ = hebr. ויהוה הניח לו מסביב מכל איביו) und vii 11 ϯⲛⲁϯ[ⲙ̄ⲧⲟ]ⲛ ⲛⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲕϫⲁϫⲉ (griech. ἀναπαύσω σε ἀπὸ πάντων τῶν ἐχϑρῶν σου = hebr. והניחתי לך מכל איביך) würde man ⲛϥ̄ϯⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲛⲏⲧⲛ̄

erwarten (vergl. auch die boheirische Version ⲉϥⲉⲑⲣⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲧⲉⲛ). [Nach Th. l. c. S. 18 ist ⲙⲉⲧ für ⲙⲉϩ, also ⲙⲉⲧⲛ̄ zu lesen.]

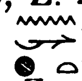
S. 39, xii 31, Z. 6, ⲛ̄ⲙⲁϩ ⲛⲉⲩ | ⲛⲟⲩⲧⲉ sic!

S. 40, xiii 6, Z. 3, die Nummer (4) ist über das folgende ⲉ zu setzen.

S. 41, xiii 7, Z. 2, l. ⲉⲣⲟⲕ für ⲉⲣⲟⲩ.

S. 42, xiii 16, Z. 1/2, man erwartet ⲉⲕⲉⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ für ⲉⲛ | ⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ (griech. συνάξεις).

S. 43, xiv 20, Z. 8, l. ⲟⲩϩⲓⲉⲓⲃ für ⲟⲩϩⲉⲓⲃ. — V. 21, Z. 1, l. ⲉⲕⲉϯ für ⲉⲕⲉⲧ. — V. 22, Z. 2/3, l. ⲛ̄ | [ϭⲓ] für ⲛ̄[ϫⲓ]. — V. 23, Z. 1—2, ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲧⲉϩⲓⲏ ⲟⲩⲏⲟⲩ | ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ, der griechische Text hat ἐὰν δὲ μακρὰν γένηται ἀπὸ σοῦ ἡ ὁδός (also ⲙ̄ⲙⲟⲕ für ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ).

S. 47, xv 14, Z. 4, l. ⲛ̄ϭⲓ für ⲛ̄ϫⲓ. — V. 15, Z. 2, l. ⲡⲉ für ⲛⲉ. — V. 18, Z. 1, l. ⲛ̄ϣⲟⲧ für ⲛ̄ ϣⲟⲧ (ägypt. ).

S. 49, xvi 4, Z. 2, l. ⲗⲑⲁⲃ für ⲑⲁⲃ. — V. 6, Z. 5, dürfte im Ms. vor ⲛ̄ϩⲱⲧⲡ ein Wort (ⲙ̄ⲡⲥⲏⲩ?) ausgefallen sein.

S. 50, xvi 11, Z. 2, l. ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ für ⲡϫⲟⲉⲓⲥ. — V. 12, Z. 2, l. ⲛⲉⲕⲟⲟ ⲡⲉ für ⲛⲉⲕⲟⲟⲡⲉ (griech. ἐγένου). — V. 13, Z. 4, l. [ϫ]ⲛⲟⲟⲩ für [ϩ]ⲛⲟⲟⲩ.

S. 51, xvi 15, Z. 1/2, ⲥⲁϣϥ ⲛ̄ ⲉϩⲟⲟⲩ (= griech. ἑπτά ἡμέρας). Im sahidischen Dialekt heißt ἡμέρα ϩⲟⲟⲩ und nicht ⲉϩⲟⲟⲩ (boh.), ⲉ wird daher zu ⲛ̄ zu ziehen sein und ⲛ̄ⲉ für ⲉⲛ̄ = ⲛ̄ stehen. [Vergl. aber Th. l. c. S. 20.] — V. 16, Z. 6, ϩⲛ̄ ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲁⲑⲁⲃ für ϩⲙ̄ ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲑⲁⲃ.

S. 53, xvii 5, Z. 3, man erwartet ϩⲛ̄ für ϩⲙ̄(ϩⲉⲛⲱⲛⲉ). — V. 8, Z. 6, ⲟⲩⲁⲁ wohl für ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲁⲁ; Z. 11/12, man erwartet ⲉⲧⲣⲉⲩ-ⲉⲡⲉⲓⲕⲁⲗⲉⲓ für ⲉⲧⲣⲉⲩⲉⲡⲉⲕⲁⲗⲉⲓ.

S. 54, xvii 14, Z. 6, l. ϫⲉ ϯⲛⲁⲉⲓⲛⲉ für ⲉ ϯⲛⲁⲉⲓⲛⲉ.

S. 55, xvii 15, Z. 6, ⲛ̄ⲛⲉ ⲕⲉϣⲛ̄ϭⲉ wohl gleich ⲛ̄ⲛⲉⲕ ⲉϣ ⲛ̄ (st. constr. von ⲉⲓⲛⲉ) ϭⲉ. — V. 17, Z. 3, l. ⲁⲩⲱ für ⲟⲩⲱ. — V. 18, Z. 1, man erwartet ⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲁϣⲟϥ (οὐ πληθυνεῖ) für ⲛⲉϥ-ⲧⲁϣⲟϥ.

S. 56, xviii 3, Z. 4—5, l. ⲚⲚⲈⲦⲞⲨⲚⲀ | ϢⲀⲀⲦⲞⲨ ⲈϢⲰⲠⲈ (ⲞⲨⲘⲀⲤⲈ) für Ⲛ̄ ⲚⲈⲦ ⲞⲨⲚⲀ | ϢⲀⲀⲦ ⲈⲨⲈϢⲰⲠⲈ (ⲞⲨⲘⲀⲤⲈ); Z. 7, l. ⲠⲈϬⲂⲞⲈ für ⲠⲈϬⲂⲤⲈ.

S. 57, xviii 8, Z. 2/3, ϢⲀ | ⲀⲦ Ⲙ̄ⲠⲈϤ ⲨⲔⲀⲀϤ, dazu Anm. 2: ‚one letter wanting ⲁ (?)‘. Budge meint also, es wäre ⲀⲨⲔⲀⲀϤ zu lesen; das gibt aber keinen Sinn. Nach dem Texte (griech. *πλὴν τῆς πράσεως*) erwartet man Ⲙ̄ⲠⲈⲦⲞⲨⲔⲀⲀϤ, für Ϥ wird also Ⲧ, und Ⲟ für ⲁ zu lesen sein. — V. 10, Z. 2, Ⲛ̄ⲚⲈ ⲨϩⲈ ⲈⲢⲈ ϤⲈϢⲈⲒ̂ ⲈⲢⲂⲞⲞⲚ Ⲉ ϨⲢⲀÏ | Ⲛ̄ϨⲎⲦⲔ̄. Wir haben hier zweifellos das Wort ⲢⲈϤⲈⲒⲈⲢⲂⲞⲞⲚⲈ ‚fascinator, veneficus‘, man erwartet dann Ⲛ̄ⲚⲈⲨϨⲈ Ⲉ ⲢⲈϤⲈϢⲈⲒⲈⲢ-ⲂⲞⲞⲚⲈ (oder ⲢⲈϤⲈ̂ⲒⲈⲢⲂⲞⲞⲚⲈ?) ϨⲢⲀÏ Ⲛ̄ϨⲎⲦⲔ̄ [vergl. auch O. v. Lemm, Koptische Miszellen im Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg 1914, S. 527].

S. 59, xix 12, Z 4, Ⲙ̄ⲠⲢⲰⲘⲈ Ⲙ̄[Ⲡ] | [ⲈⲦ ϪⲒ ⲈϨⲞⲨⲚ stimmt mit des Hss. A. F. *τῷ ἀγχιστεύοντι* bei Swete, The old testament in Greek.

S. 61, xix 21, Z. 4, ⲞⲨⲈⲢⲎⲦⲈ für ⲞⲨⲞⲨⲈⲢⲎⲦⲈ.

S. 63, xxii 14, Z. 2, l. ⲚϤⲈⲢ̄ ⲞⲨⲢⲀⲚ ⲈϤϨⲞⲞⲨ für ⲚϤ̄ Ⲉ Ⲣ̄ ⲞⲨⲢⲀⲚ ⲈⲨϨⲞⲞⲨ.

S. 64, xxii 19, Z. 5, l. Ⲛ̄ϤⲦⲘ̄ⲈϢⲚⲞ | ϪⲤ̄ ⲈⲂⲞⲖ für ⲚϤ̄ ⲦⲘ̄ Ⲉ ϢⲚⲞ | ⲦⲤ̄ ⲈⲂⲞⲖ (ebenso xxii 29, S. 66).

S. 65, xxii 23, Z. 2/3, ist wohl Ⲙ̄ⲠⲀⲢⲐⲈⲚⲞⲤ Ⲉ | ⲀⲨϢⲠ ⲦⲞⲞⲦⲤ̄ für ⲘⲠⲀⲢⲐⲈⲚⲞⲤ ⲈⲤ | ⲀⲨϢⲠ ⲦⲞⲞⲦⲤ zu lesen (griech. *παῖς παρθένος μεμνηστευμένη*). — V. 24, Z. 7, l. ⲀϤⲐ̄ⲂⲂⲒⲈ (status constructus) ⲐⲒⲘⲈ für ⲀϤⲐ̄ⲂⲂⲒ Ⲉ ⲐⲒⲘⲈ. — V. 28, Z. 4, sic nach Ⲛ̄ⲤⲈⲦⲀϨⲞϤ ist zu streichen (griech. *καὶ εὑρεθῇ*) vergl. dazu V. 22 (S. 64) ⲈⲨ-ϢⲀⲚⲦⲀϨⲈ ⲞⲨⲢⲰⲘⲈ.

S. 66, xxii 30, Z. 3, l. Ⲛ̄ⲚⲈϤϬⲰ[Ⲗ]Ⲃ (= Ⲛ̄ⲚⲈϤϬⲰⲖ̄Ⲡ) für Ⲛ̄ⲚⲈ ϤϬⲰ[Ⲣ]Ⲃ (boheirisch).

S. 67, xxiii 6, Z. 1/2, Ⲛ̄ϢⲀϪⲈ Ⲛ̄ⲈⲒⲢⲎⲚⲒ | ⲔⲈ ⲚⲈⲢⲞⲞⲨ, Ⲉ in ⲔⲈ ist wohl für Ⲟ verschrieben, und es wird Ⲛ̄ϢⲀϪⲈ Ⲛ̄ⲈⲒⲢⲎⲚⲒⲔⲞⲚ ⲈⲢⲞⲞⲨ zu lesen sein (Ⲛ̄ϢⲀϪⲈ Ⲛ̄ⲈⲒⲢⲎⲚⲒⲔⲞⲚ = griech. *εἰρηνικά* [pl.]). — V. 11, Z. 2/3, Ⲛ̄ ⲞⲨ | ⲘⲞⲞⲨ für ϨⲚ̄ ⲞⲨⲘⲞⲞⲨ; Z. 3, l. ⲈϤⲚⲀϨⲰⲦⲠ̄ für ⲈϤⲚϨⲰⲦⲠ̄.

S. 68, xxiii 15, ⲚⲚⲈⲔϮ ⲚⲞⲨϨⲘ̄ϨⲀⲖ ⲈϨⲢⲀⲒ ⲦⲞ | ⲞⲦϤ̄ ⲘⲠⲈϤ-ϪⲞⲈⲒⲤ ⲈⲀ ⲠⲈϤϪⲞⲈⲒⲤ | ϬⲀⲖⲰⲰⲚ' ⲈⲢⲞⲔ. Für ⲦⲞⲞⲦϤ̄ erwartet man ⲈⲦⲞⲞⲦϤ̄, ⲈⲀ ⲠⲈϤϪⲞⲈⲒⲤ ϬⲀⲖⲰⲰⲚ ⲈⲢⲞⲔ entspricht dem griech. *ὃς προστέθειταί σοι παρὰ τοῦ κυρίου αὐτοῦ*; für ϬⲀⲖⲰⲰⲚ wird wohl ϬⲀⲖⲰⲰϤ zu lesen sein. [Vergl. auch Th. S. 23.] — V. 18, Z. 1, die Nummer (18) ist vor ⲦϨⲚⲞ (Z. 5) zu setzen; Z. 2, ⲈⲤϮ-ⲦⲈⲖⲞⲤ Ⲏ ⲈⲤϪⲒ̈, der griechische Text hat bloß *τελεσφόρος*, was ⲈⲤϮⲦⲈⲖⲞⲤ entspricht; Ⲏ ⲈⲤϪⲒ̈ dürfte eine Glosse sein. ⲈⲤϮⲦⲈⲖⲞⲤ Ⲏ ⲈⲤϪⲒ̈ bedeutet: ‚die den (ihren) Ertrag gibt oder nimmt . . ‘ aber nicht: ‚She shall give [her] price [which] she shall take‘ wie Budge Anm. 2 übersetzt; Z. 3/4, ⲈⲂⲞⲖ ϨⲚ̄ | ⲚϢⲎⲢⲈ entspricht dem griech. *ἀπὸ υἱῶν*, ‚Be outside‘ Anm. 3 ist daher zu streichen; Z. 4, ⲈⲨϮ-ⲦⲈⲖⲞⲤ Ⲏ, Ⲏ ist wohl Rest einer Glosse Ⲏ ⲈⲨϪⲒ (ⲦⲈⲖⲞⲤ), entsprechend (ⲈⲤϮⲦⲈⲖⲞⲤ) Ⲏ ⲈⲤϪⲒ̈, Z. 2. — V. 20, Z. 3, ϪⲈ ⲈϤⲈⲤⲘⲞⲨ. In einer Anmerkung (5) zu ϪⲈ meint Budge: ‚ⲔⲀⲤ seems to have dropped out‘, dies ist aber nicht notwendig, da doch ϪⲈ mit Fut. ii und Fut. iii gleich ϪⲈⲔⲀⲤ finale Bedeutung hat, vergl. dazu Steindorff, Koptische Grammatik, ii. Auflage, S. 183 und unseren Text z. B. S. 94, Deuter. xxx 19, Z. 5, ϪⲈ ⲈⲔⲈ[ⲰⲚϨ̄] | ⲚⲦⲞⲔ ⲘⲚ̄ ⲠⲈⲔⲤⲠⲈⲢⲘⲀ (= griech. *ἵνα ζῇς σὺ καὶ τὸ σπέρμα σου*).

S. 69, xxiii 21, Z. 2, l. ⲈⲢⲎⲦ für Ⲉ ⲢⲎⲦ. — V. 22—23, ⲈⲘ | ⲘⲞⲚ ⲞⲨⲚ ⲞⲨⲚⲞⲂⲈ ⲚⲀϢⲰⲠⲈ ϨⲒϪ[] | (23) ⲚⲈⲦⲚⲎⲞⲨ ⲈⲂⲞⲖ ϨⲚ̄ ⲚⲈⲔⲤⲠⲞⲦⲞⲨ | ϨⲀⲢⲈϨ ⲈⲢⲞⲞⲨ. Der griechische Text lautet: *ἐὰν δὲ μὴ θέλῃς εὔξασθαι, οὐκ ἔστιν ἐν σοὶ ἁμαρτία.* (23) *τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειλέων σου φυλάξῃ . . .* ϨⲒϪ[] ergänzt B. zu ϨⲒϪ[Ⲛ̄], zieht es zu V. 23 ⲚⲈⲦⲚⲎⲞⲨ usw. und übersetzt Anm. 3: ‚Let there be therefore no sin on that which cometh forth from thy lips‘; Anm. 2 meint er: ‚There is no equivalent here for *ἐὰν δὲ μὴ θέλῃς εὔξασθαι*‘. ⲈⲘⲘⲞⲚ ⲞⲨⲚ ⲞⲨⲚⲞⲂⲈ ⲚⲀϢⲰⲠⲈ kann grammatisch unmöglich durch ‚Let there be therefore no sin‘ übersetzt werden, daß ferner mit ⲚⲈⲦⲚⲎⲨ ein neuer Satz beginnt, ersieht man aus dem griechischen *τὰ ἐκπορευόμενα*. Ich möchte daher ϨⲒϪ[] zu ϨⲒϪ[ⲰⲔ] ergänzen, ⲈⲘⲘⲞⲚ hypothetisch fassen (‚wenn es nicht der Fall ist‘, vergl. Stern, Koptische Grammatik, § 412 Schluß) und

übersetzen: ‚Sonst wirst du eine Sünde begehen (wird eine Sünde über dir lasten). (23) Was von deinen Lippen kommt, sollst du bewahren. ⲉⲙⲙⲟⲛ würde dann in abgekürzter Form dem griech. *ἐὰν δὲ μὴ θέλῃς εὔξασθαι* entsprechen; *οὐκ* in *οὐκ ἔστι ἐν σοὶ ἁμαρτία* ist vom koptischen Übersetzer aus Versehen weggelassen. Ein dem griechischen adäquater Text ergibt sich, wenn man ϩⲓϫ[ⲱⲕ ⲁⲛ] ergänzt (viele Zeilen auf dieser Seite haben gegen 25 Buchstaben) und ⲟⲩⲛ (oder ⲟⲩ), das wohl dittographisch vom folgenden ⲟⲩ-ⲛ(ⲟⲃⲉ) herrühren wird, streicht, also: ⲉⲙⲙⲟⲛ ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ (oder ⲛⲟⲩⲛⲟⲃⲉ) ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲓϫⲱ[ⲕ ⲁⲛ] (‚wenn nicht, wirst du keine Sünde begehen‘).

S. 70, xxiv 4, Z. 2, l. ⲁϥⲛⲟϫⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ für ⲁϥⲛⲟⲧⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ.

S. 71, xxiv 10, Z. 1/2, l. ⲉϣⲱⲡⲉ für ⲉⲩϣⲱ | ⲡⲉ; Z. 2, l. wohl ⲁⲉ ⲟⲩⲛⲧ̄ⲕ für ⲁⲉ ⲉⲟⲩⲛⲧ̄ⲕ. — V. 14, Z. 2, l. ⲡⲃⲉⲕⲉ für ⲡⲕⲉⲕⲉ.

S. 72, xxiv 21, Z. 3, l. wohl ⲉⲥⲣⲓⲧ für ⲉⲥⲣⲁⲧ (vergl. V. 20, Z. 3). [Vergl. aber Th l. c. S. 23 und v. Lemm l. c. S. 528.] — xxv 1, Z. 1, l. ⲉⲣⲉϣⲁⲛ ⲟⲩϩⲁⲟⲩⲱ̄.

S. 73, xxv 1, Z. 3 (2), l. ⲛ̄ⲥⲉⲧⲙⲁϊⲉ ⲡⲁⲥⲉ | ⲃⲏⲥ für ⲛ̄ⲥⲉⲧ-ⲙⲁϊ ⲉ ⲡⲁⲥⲉⲃⲏⲥ. — V. 7, Z. 3/4, man erwartet ⲛ̄ⲧⲥⲟⲟⲩϩⲥ̄ für ⲁⲥ | ⲧⲥⲟⲟⲩϩⲥ̄.

S. 76, xxvi 5, Z. 6, ϩⲛ̄ ⲟⲩ|ϭⲟⲡ ⲉⲕⲟⲩⲉⲓ, man erwartet ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲏⲡⲉ ⲕⲟⲩⲉⲓ (griech. *ἐν ἀριθμῷ βραχεῖ* = boh. ϧⲉⲛ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ⲏⲡⲓ); ein Wort ϭⲟⲡ oder ϭⲟⲡⲉ ist bisnun unbekannt. — V. 6, Z. 1, man erwartet ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲑⲙ̄ⲕⲟⲛ für ⲁⲩⲱ ⲑⲙ̄ⲕⲟⲛ; Z. 2, l. ⲁⲩⲑⲃ̄ⲃⲓⲟⲛ ⲁⲩ | ⲛⲟⲩϫⲉ (griech. *ἐταπείνωσαν ἡμᾶς*) für ⲁⲩⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ ⲛⲁⲩⲛⲟⲩϫⲉ.

S. 77, xxvi 9, Z. 3, l. ⲉϥϣⲟⲩⲉ ⲉⲣⲱ | ⲧⲉ für ⲉϥϣⲟⲩⲥⲉ ⲣⲱ | ⲧⲉ. — xxviii 1, Z. 1, l. ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟ[ⲗⲏ für ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟ | [ⲗⲉ.

S. 79, xxviii 20, Z. 1/2, l. ⲧ | ⲗⲟⲩⲟ für ⲧ | ⲗⲟⲟⲩ [vergl. aber Th. l. c. S. 24]. — V. 23, Z. 1—2, ⲧⲡⲉ ⲉⲧ ⲛ̄ ⲡⲉⲕ' | ⲉⲧⲡⲉ, nach dem griech. *ὁ οὐρανὸς ὁ ὑπὲρ κεφαλῆς σου* (= boh. ⲧⲫⲉ ⲥⲁ-ⲡϣⲱⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲁⲫⲉ) erwartet man ⲧⲡⲉ ⲉⲧ ⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲁⲡⲉ. — V. 24, Z. 1, man erwartet ⲛ̄ ⲟⲩⲡⲉⲛⲓⲡⲉ für ⲙ̄ ⲟⲩⲡⲉⲛⲓⲡⲉ.

S. 80, xxviii 25, Z. 6, l. ⲘⲚⲦ̄ⲈⲢⲰⲞⲨ für ⲘⲚⲦ̄ⲞⲢⲰⲞⲨ. — V. 27, Z. 1/2, l. ⲐⲘ̄ | ⲔⲞⲔ für ⲐⲘ̄ⲤⲞⲔ (griech. *πατάξαι σε*). — V. 30, Z. 2, l. ⲔⲈⲨⲀ (oder nach B.s Abteilung ⲔⲈ ⲨⲀ) ϤⲒⲦⲤ̄ für ⲔⲈⲨ ⲀϤⲒⲦⲤ̄.

S. 81, xxviii 31, Z. 4/5, l. ⲚⲈⲔⲈⲤⲞⲞⲨ ⲈⲀⲨⲦⲀⲀⲨ für ⲚⲈⲔⲈⲤ | ⲞⲨⲈ ⲀⲨⲦⲀⲀⲨ (griech. *τὰ πρόβατά σου δεδομένα*). — V. 32, Z. 2, ⲈⲨⲤⲞⲘϢ̄ für ⲈⲨⲤⲞϢⲘ̄ (vergl. V. 34, Z. 1, ⲈⲔⲤⲞϢⲘ̄). — V. 35, Z. 5, l. ϪⲒⲚ ⲚⲤⲈⲂⲎ (oder ⲈⲤⲈⲂⲎ) für ϪⲒⲚ ⲈⲒⲈⲂⲎ.

S. 82, xxviii 37, Z. 1—3, ⲀⲨⲰ ⲔⲚⲀϢⲰⲠⲈ ϨⲚ̄ (sic) ⲠⲘⲀ ⲈⲦⲘ̄ⲘⲀⲨ | ⲈⲨⲤⲘⲞⲦ ⲚⲘ̄ ⲞⲨⲠⲀⲢⲀⲂⲞⲖⲎ ϨⲚ̄ ⲞⲨ | ϬⲒⲚϢⲀϪⲈ ⲘⲚ̄ Ⲛ̄ϨⲈⲐⲚⲞⲤ ⲦⲎⲢⲞⲨ. Der griechische Text lautet: *καὶ ἔσῃ ἐκεῖ ἐν αἰνίγματι καὶ παραβολῇ καὶ διηγήματι ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (= boh. ⲞⲨⲞϨ ⲈⲔⲈϢⲰⲠⲒ ⲘⲘⲀⲨ ϦⲀ ⲞⲨⲞⲨⲰⲚ ⲚⲤⲀϪⲒ ⲚⲈⲘ ϨⲀⲚⲠⲀⲢⲀⲂⲞⲖⲎ ⲚⲈⲘ ⲞⲨⲫⲒⲢⲒ ⲈⲢⲞⲔ ϦⲈⲚ ⲚⲒⲈⲐⲚⲞⲤ ⲦⲎⲢⲞⲨ), in unserem Texte sind also ϨⲚ̄ in ϨⲚ̄ ⲞⲨϬⲒⲚϢⲀϪⲈ und ⲘⲚ̄ in ⲘⲚ̄ Ⲛ̄ϨⲈⲐⲚⲞⲤ untereinander verwechselt. — V. 45, Z. 2, nach ⲀⲨⲰ ist das dem griech. *καταλήμψονται* entsprechende Verbum ausgefallen.

S. 83, xxviii 48, Z. 6, l. ϤⲚⲀⲚⲞⲨϪⲈ für ϤⲚⲀⲚⲞⲨ ϪⲈ. — V. 49, Z. 4, l. ⲠⲈϤⲞⲨⲞⲈⲒ Ⲟ für ⲠⲈϤⲞⲨⲞⲈⲒⲞ.

S. 84, xxviii 54, Z. 3, l. ϤⲚⲀⲢ̄ⲈⲒⲈⲢⲂⲞⲞⲚⲈ ⲠⲈϤ | ⲤⲞⲚ für ϤⲚⲀⲢⲈⲒ ⲈⲢⲂⲞⲞⲚ Ⲉ ⲠⲈϤⲤⲞⲚ. — V. 56, Z. 1, l. ⲦⲈⲦϬⲎⲚ für ⲦⲈ ⲦϬⲎⲚ; Z. 5, l. ⲤⲚⲀⲢⲈⲒ̂ⲈⲢⲂⲞⲞⲚⲈ ⲠⲈⲤ | ϨⲀⲒ für ⲤⲚⲀⲢⲈⲒ̂ ⲈⲢⲂⲞⲞⲚ Ⲉ ⲠⲈⲤ | ϨⲀⲒ.

S. 85, xxviii 62, Z. 2, l. ϨⲚ̄ ⲞⲨⲔⲞⲨⲈⲒ Ⲛ̄ | ⲎⲠⲈ ϪⲈ ⲚⲈⲦⲈⲦⲚ̄ⲞⲞ ⲠⲈ Ⲛ̄ⲐⲈ für ϨⲚ̄ ⲞⲨⲔⲞⲨⲈ Ⲛ̄ | ⲎⲠ ⲈϪⲈⲚ ⲈⲦⲈⲦⲚⲞⲞⲠⲈ Ⲛ̄ⲐⲈ. Vor ϪⲈ ist durch die Nachlässigkeit des Abschreibers ein Wort, entsprechend dem griech. *ἀνθ' ὧν* (etwa Ⲛ̄ϢⲂ̄ⲂⲒⲞ = boh. ⲚⲦϢⲈⲂⲒⲞ), ausgefallen.

S. 87, xxviii 68, Z. 4/5, l. ⲈⲒ̈Ⲟ | [Ⲣ]ϨⲤ̄ für ⲈⲒ̈Ⲟ | [ⲢⲀ]ϨⲤ̄ [vergl. aber Th. S. 25].

S. 90, xxix 19, Z. 4 (7), man erwartet ϪⲈ | Ⲛ̄ⲚⲈ ⲠⲢⲈϤⲢ̄ⲚⲞⲂⲈ ⲦⲀⲔⲞ ⲚⲘ̄ⲘⲀϤ | Ⲙ̄ⲠⲀⲦⲚⲞⲂⲈ für ϪⲈ | ⲚⲈ ⲠⲢⲈϤⲢ̄ⲚⲞⲂⲈ ⲦⲀⲔⲞ ⲚⲘ̄ⲘⲀϤ | ⲚⲘ̄ ⲠⲀⲦⲚⲞⲂⲈ. — V. 20, Z. 9, l. ϨⲀ[ⲦⲠⲈ] für ϨⲀ[ⲦⲚ̄ ⲠⲈ]

(griech. *ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ*) [vergl. auch v. Lemm l. c. S. 528—529]. — V. 21, Z. 4, l. Τ[ΔΙΑΘΗ]ΚΗ für Τ[ΕΔΙΑΘΗ]ΚΗ. — V. 23, Z. 2, l. ⲚⲚⲈⲨϪⲞϤ’ ⲞⲨ | ⲀⲈ für ⲚⲚⲈⲨϪⲞϤ’ⲞⲨ | ⲀⲈ.

S. 91, xxix 28, Z. 3/4, ϨⲚ ⲞⲨⲚⲞϬ ⲈⲘⲀⲦⲈ Ⲛ | ϬⲚⲀⲦ, nach dem griech. *καὶ παροξύσμῳ μεγάλῳ σφόδρα* (= boh. [ϦⲈⲚ] ⲞⲨⲚⲒϢϮ ⲚϪⲰⲚⲦ ⲈⲚⲀⲀϤ ⲈⲘⲀϢⲰ) erwartet man ϬⲰⲚⲦ für ϬⲚⲀⲦ (‚insolentia‘, vergl. Peyron, Lexikon s. v.).

S. 92, xxx 9, Z. 4, l. [ϨⲘ ⲠⲈϪⲠⲞ] für [ϨⲚ ⲠϪ]ⲠⲞ.

S. 93, xxx 11, Z. 3, l. ⲚⲤⲞⲨⲎⲞⲨ für ⲚⲈⲞⲨⲎⲞⲨ. — V. 13, Z. 1, l. ⲀⲢⲎϪⲤ für ⲀⲢⲎⲦⲤ. — V. 15, Z. 1, l. [ⲦⲈ]ⲔϬⲒϪ für [ⲠⲈ]ⲔϬⲒϪ.

S. 94, xxx 18, Z. 2/3, ⲀⲨⲰ ⲚⲦⲈⲦⲚⲦⲘ | ⲢⲞⲨϨ ⲚϨⲞⲞⲨ (= griech. *καὶ οὐ μὴ πολυήμεροι γένησθε*); ein Wort ⲢⲞⲨϨ existiert im Koptischen nicht, aber auf der S. 94 gegenüberstehenden Tafel iii, Z. 23, ist vor ϩ deutlich ein ⲁ zu lesen, der Buchstabe nach Ⲣ ist verwischt, er kann aber dem Inhalte nach nur ϩ sein, also lautet das Wort Ⲣ | ϨⲀϨ ‚multiplicare‘; wir haben nun ⲚⲦⲈⲦⲚⲦⲘⲢϨⲀϨ ⲚϨⲞⲞⲨ = boh. ⲚⲚⲈⲦⲈⲚⲀϢⲀⲒ ⲚⲈϨⲞⲞⲨ [vergl. jetzt auch Th. S. 26]. — V. 20, Z. 6, vor ⲀⲂⲢⲀ | [ϨⲀⲘ ist ⲚⲚⲈⲔⲈⲒⲞⲦⲈ (griech. *τοῖς πατράσιν σου*) ausgefallen.

S. 97, xxxi 17, Z. 4/5, man erwartet ⲚⲤⲈϢⲰⲠⲈ ⲈⲨⲞⲨⲰⲘ ⲚⲤⲰⲞⲨ für ⲚⲤⲈϢⲰⲠⲈ Ⲛ | ⲈⲨⲞⲨⲰⲘ ⲚⲤⲰⲞⲨ.

S. 98, xxxi 20, Z. 4, l. ⲈⲢⲰⲦⲈ für Ⲉ ⲢⲰⲦⲈ, man erwartet ferner ⲘⲚ nach ⲈⲢⲰⲦⲈ; Z. 8, l. [ⲚⲤⲈ]ϮⲚⲞⲨϪⲤ ⲚⲀⲒ̈ für [ⲚⲤⲈ]-ϮⲞⲨϪⲤ ⲚⲀⲒ̈. — V. 23, Z. 4, ⲚⲦⲞⲔ Ⲛ ⲄⲀⲢ für ⲚⲦⲞⲔ ⲄⲀⲢ. — V. 24, Z. 2, streiche sic nach ⲞⲨⲰ.

S. 99, xxxi 28, Z. 2, l. ⲚⲚ[Ⲉ]ⲦⲚⲪⲨⲖⲎ für Ⲛ Ⲛ[ⲚⲈ]ⲦⲚⲪⲨⲖⲎ.

S. 100, xxxii 2, Z. 3, ⲚⲐⲈ Ⲛ ⲞⲨⲈⲒⲰⲒⲈ; zu ⲞⲨⲈⲒⲰⲒⲈ bemerkt B.: ‚= ⲈⲒⲰⲞⲨⲈ‘; ⲈⲒⲰⲞⲨⲈ ist der Plural von ⲈⲒⲰ ‚asinus‘, hier muß aber ein Wort, das dem griech. *δρόσος* entspricht, stehen, das nur ⲈⲒⲰⲦⲈ sein kann (boh. ⲘⲪⲢⲎϮ ⲚⲞⲨⲒⲰϮ), das zweite ⲓ von ⲈⲒⲰⲒⲈ ist daher vom Herausgeber für Ⲧ verlesen (ebenso V. 20, Z. 3 [S. 102], ⲦⲀⲒⲀⲘⲞⲞⲨ für ⲦⲀⲦⲀⲘⲞⲞⲨ [vergl. auch Th. S. 27]). —

V. 4, Z. 4, l. ⲉⲙⲛ̄ ϫⲓⲛ | ϭⲟⲛⲥ̄ für ⲉⲙ ⲛ̄ϫⲓ ⲛ | ϭⲟⲛⲥ̄; Z. 6, l. ⲉⲛ̄ϣⲏⲣⲉ für ⲉ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ. — V. 6, Z. 5, l. ⲁϥⲥⲟⲛⲧⲕ̄ (griech. ἐκτήσατο σε) für ⲁϥⲥⲟⲧⲕ̄. — V. 7, Z. 3, l. ϫⲛ̄ⲉ für ϫⲛ̄ ⲉ.

S. 101, xxxii 14, Z. 3, l. ⲛ̄ⲛⲉϩⲉⲓ̂ⲉⲓⲃ für ⲛ̄ⲛⲉϩ ⲉⲓ̂ⲉⲓⲃ.

S. 102, xxxii 16, Z. 1, ⲁⲩϯⲛⲟϫϥ̄ (zwei Buchstaben sind nach einer Anmerkung des Herausgebers z. St. zweifelhaft). Nach dem griech. παρώξυναν (= boh. ⲁⲩϯϫⲱⲛⲧ) erwartet man ⲁⲩϯⲛⲟⲩϫⲥ̄ [so auch jetzt Th. l. c. S. 27]; Z. 2/3, l. ⲁⲩϯ | [ϭ]ⲱⲛⲧ für ⲁⲩϯ | [ϫ]ⲱⲛⲧ.

S. 103, xxxii 30, Z. 1/2, ⲉⲣⲉϣⲁ für ⲉⲣⲉϣⲁⲛ.

S. 104, xxxii 34, Z. 2, l. ϩⲟϥ ⲧⲉ für ϩⲟϥⲧⲉ. — V. 35, Z. 1, l. ⲥⲉⲧⲟⲟⲃⲉ für ⲥⲉⲧⲥⲟⲃⲉ; Z. 5, l. ⲧⲁⲕⲟ̂ ϥϩⲏⲛ für ⲧⲁⲕⲟ̂ϥ ϩⲏⲛ.

S. 105, xxxii 43, Z. 2/3, ⲙⲁ | ⲣⲟⲩϣⲱⲱⲧ ⲛⲁϥ, nach dem griech. προσκυνησάτωσαν αὐτῷ erwartet man ⲟⲩⲱϣⲧ̄ für ϣⲱⲱⲧ. (ⲙⲁⲣⲟⲩⲱϣⲧ = ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱϣⲧ bei Schleifer, Sahidische Bibelfragmente [Wien 1909], S. 4).

S. 108, xxxiii 11, Z. 2, l. ⲛⲉϩ[ⲃⲏⲟ]ⲩⲉ für ⲛⲉϩ[ⲃⲏⲟⲟ]ⲩⲉ; Z. 3, l. ⲛ̄ⲅⲟⲩⲱϫⲡ' für ⲛ̄ⲅⲟⲩⲱ̂ ⲟⲡ' (griech. κάταξον). — V. 12, Z. 6, ϩⲛ̄ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲟⲩⲉⲓⲏ, stimmt mit dem hebr. על במותימו, im Gegensatz zum griech. ἀνὰ μέσον τῶν ὤμων αὐτοῦ (boh. ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲙ̀ⲡⲉϥϫⲫⲟⲓ) überein.

S. 110, xxxiii 19, Z. 1 (5), ⲁ nach ϫⲉ ist wohl zu streichen; Z. 2 (6), l. ⲛⲁⲧⲥⲛ̄ⲕⲟⲕ für ⲛ ⲁⲧ ⲥⲛ̄ⲕⲟⲕ. — V. 25, Z. 3, l. wohl ⲛ̄ⲛⲉⲕϩⲟⲟⲩ für ⲛ̄ⲛⲉⲕⲉϩⲟⲟⲩ.

S. 111, xxxiii 29, Z. 7, ⲕ'ⲛⲁϩⲱⲙ'ϫ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲕⲁϩ, der griechische Text hat ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν ἐπιβήσῃ, ⲕⲁϩ ist also vom Abschreiber mit ⲙⲁⲕϩ ‚collus' verwechselt.

Jonas.

S. 114, i 3, Z. 5, l. ⲁϥϯ ⲧⲉϥϩⲏⲙⲉ für ⲁϥϯ ⲧⲉⲧϩⲏⲙⲉ (siehe die S. 114 gegenüberstehende Tafel iv, Z. 11).

S. 115, i 11, Z. 3, l. ⲁⲟ ⲉⲥⲟ für ⲁⲟⲉⲥⲟ; Anm. 6, l. = ⲡϩⲏⲧ für = ⲫϩⲏⲧ (in den vorangehenden Anmerkungen ist die Nummerbezeichnung 1, 3, 4, 5 abgefallen).

S. 116, i 13, Z. 2, (ⲚⲈⲨ | ⲈⲒⲢⲈ) ⲚⲀⲠⲀ ⲦⲞⲞⲦⲞⲨ = ⲚⲚⲀⲠⲀ-ⲦⲞⲞⲦⲞⲨ (,quae penes eos erant'). — V. 14, Z. 5/6, ⲘⲠⲢⲈⲒⲚⲈ | ϨⲢⲀⲒ für ⲘⲠⲢⲈⲒⲚⲈ Ⲉ | ϨⲢⲀⲒ.

S. 117, ii 7, Z. 4/5, ⲔⲚⲀⲈⲒⲚⲈ ⲘⲘⲀ Ⲛ | ⲰⲚϨ für ⲔⲚⲀⲈⲒⲚⲈ ⲘⲠⲀⲰⲚϨ? [Vergl. jetzt auch Th. S. 29.] — V. 11, Z. 3, l. ⲠⲈⲦ-ϢⲞⲨⲰⲞⲨ für ⲠⲈⲦϢⲞⲨϢⲞⲨ.

S. 119, iii 7, Z. 2 (6), ⲘⲚ ⲚⲈϨⲞⲞⲨ ist vom Abschreiber irrtümlich wiederholt, da ⲀⲨⲰ ⲚⲈϨⲞⲞⲨ schon in Z. 1 (5) genannt ist. — V. 10, Z. 1, l. ⲀϤ | ⲚⲀⲨ für ⲀⲨ | ⲚⲀⲨ. — iv 2, Z. 1, l. ⲘⲔⲀϨ für Ⲙ ⲔⲀϨ.

Acta Apostolorum.

S. 123, i 12, Z. 5, ⲤⲀϢϤ ⲚϨⲞⲞⲨⲦⲚ; ⲚϨⲞⲞⲨⲦⲚ (,pulvis') fehlerhaft für ⲚϨⲞⲞⲨ (,dies').

S. 126, ii 2, Z. 4, l. ⲀϤⲘⲞⲨϨ (ϨⲢⲞⲞⲨ) oder ⲀⲤⲘⲞⲨϨ (ⲠⲚⲞⲎ) für ⲀⲨⲤⲘⲞⲨϨ [vergl. Th. S. 30].

S. 127, ii 8, Z. 1, Ⲛ ⲚⲀϢ ⲚϨⲈ für ⲚⲀϢ ⲚϨⲈ. — V. 12, Z. 2, ⲞⲨⲀ Ⲛ Ⲛ ⲚⲀϨⲢⲚ ⲞⲨⲀ für ⲞⲨⲀ ⲚⲚⲀϨⲢⲚ ⲞⲨⲀ.

S. 130, die Anm. (1) zu ϪⲈ ⲚⲚⲀⲔⲒⲘ (V. 26, Z. 1): ,for ϪⲈ ⲔⲀⲤ (?)' ist zu streichen (ebenso die darauf bezügliche Bemerkung, Einleitung xxxix, Acts ii 26, ,ⲔⲀⲤ is omitted after ϪⲈ'). Vergl. die Bemerkung oben zu S. 68, Deut. xxxii 20, Z. 3. — V. 30, Z. 4, ⲚⲦⲈϤⲠⲒⲠⲈ ist Schreibfehler für ⲚⲦⲈϤϯⲠⲈ, ein Wort ⲠⲒⲠⲈ mit der Bedeutung ,ren, lumbus' gibt es im Koptischen nicht, damit ist auch die Anm. (8) zu diesem Worte (,more commonly ⲚⲦⲈϤϯⲠⲈ') erledigt.

S. 132, ii 40, Z. 4, ⲞⲨϪⲀⲒ ist hier Imper. pluralis (= griech. *σώθητε*) und nicht Substantiv: ,Safety or salvation', wie der Herausgeber in Note 2 zum Texte bemerkt.

S. 133, Anm. 10, Z. 4, l. ⲀϤⲤⲠⲤⲰⲠⲞⲨ für ⲀϤⲤⲚⲤⲰⲠⲞⲨ.

S. 134, iii 12, Z. 5, zu ⲦⲈⲦⲚⲈⲒⲞⲢⲘ ⲚⲤⲰⲞⲨ bemerkt B.: ,for ⲦⲈⲦⲚⲈⲒⲰⲢⲘ', die Form ⲈⲒⲞⲢⲘ wird aber neben ⲈⲒⲰⲢⲘ auch im Status absolutus gebraucht, vergl. Peyron, Lexikon s. v.

S. 137, iii 26, Z. 3, l. ⲀϤⲦⲚⲚⲞⲞⲨϤ für ⲀϤⲦⲚ ⲚⲞⲞⲨϤ. — Die Anm. 10 zu ⲚⲞⲨⲎⲎⲂ ,Priests, ἱερεῖς' ist unverständlich.

S. 142, iv 32, Z. 2, l. ⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ für ⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲥ.

S. 144, v 8, Z. 2, ⲛ̄ⲧⲁϯ ⲡϭⲟⲙ für ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϯ ⲡϭⲟⲙ (griech. *τὸ χωρίον ἀπέδοσθε* = boh. ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲛϯ ⲙ̄ⲡⲓⲟϩⲓ).

S. 147, v 29, Z. 4, ⲉ in [ⲉ]ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ist wohl zu streichen [vergl. auch Th. S. 32].

S. 148, v 34, Z. 5—6, ⲁϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲁⲡⲟⲥ | ⲧⲟⲗⲟⲥ ⲣ̄ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈; ⲙ̄ⲡⲙⲁ gehört zu ⲣ̄ⲡⲃⲟⲗ und nicht zu ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈, ⲣ̄ ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲁ heißt ‚den Ort verlassen‘, ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ‚für eine kurze Zeit‘, die angeführte Stelle bedeutet also: ‚er befahl, daß die Apostel den Ort für eine kurze Zeit verlassen sollen‘ (griech. *ἐκέλευσεν ἔξω βραχὺ τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι* = boh. ⲁϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲉϩⲓ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̇ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ; ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ entspricht dem griech. *βραχύ* resp. boh. ⲛ̇ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ). Die Bemerkung des Herausgebers zu dieser Stelle: Litterarly ‚a little place‘; the Greek has *βραχύ* ist daher zu streichen.

S. 153, vii 5, Z. 3, l. ⲉϥⲉⲣⲏⲧ (oder vielmehr ⲁϥⲉⲣⲏⲧ, griech. *ἐπηγγείλατο*) ⲉ ⲧⲁ | ⲁϥ für ⲉϥⲉⲣⲏⲧⲉ ⲧⲁ | ⲁϥ. — V. 7, Z. 5, l. ϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲙⲁ für ϩⲙ̄ ⲛⲉⲓⲙⲁ (griech. *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*).

S. 155, vii 20, Z. 3, l. ⲛⲉ ⲛⲉⲥⲱϥ für ⲛ ⲉⲛⲉⲥⲱϥ. — V. 25, Z. 3, [ⲡ]ⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ für [ⲡ]ⲟⲩϫⲁⲓ.

S. 156, vii 26, Z. 5/6, ⲙ̄ ⲛⲉ | ⲧⲛ̄ⲉⲣⲏⲩ für ⲛ̄ ⲛⲉ | ⲧⲛ̄ⲉⲣⲏⲩ. — V. 27, Z. 1/2, l. ⲙ̄ⲡⲉⲧ | ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ für ⲙ̄ⲡⲉⲩ | ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ.

S. 159, vii 45, Z. 1—2, ⲧⲁⲓ̈ ⲉⲛⲧⲁ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ | ⲉⲁⲩⲉⲓ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ̄ ϫⲓⲧⲥ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲙ ⲓⲥ̄, nach dem griech. (*ἣν καὶ εἰσήγαγον διαδεξάμενοι οἱ πατέρες ἡμῶν μετὰ Ἰησοῦ* = boh. ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲁⲩⲟⲗⲥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ. ⲉⲁⲩϣⲟⲡⲥ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛ̇ϫⲉ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ) erwartet man: ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ϫⲓⲧⲥ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲙ ⲓⲥ̄ ⲉⲁⲩϣⲟⲡ̄ⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ oder ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲉⲁⲩϣⲟⲡⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲓⲧⲥ̄ usw., unsere Stelle ist daher verderbt (das Verbum ϣⲱⲡ, ϣⲟⲡ dürfte wohl in ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ stecken).

S. 166, viii 28, Z. 1, ⲉⲟⲩϣⲧ für ⲉⲟⲩⲱϣⲧ. — Die Anm. 12: ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ = *οὕτως* ist wohl zu streichen.

S. 168, ix 5, Z. 3, l. ⲡⲉⲧⲕ̄ⲡⲏⲧ für ⲡⲉⲧⲛ̄ ⲡⲏⲧ.

S. 171, ix 24, Z. 4, ϢΗ für ΤΕΥϢΗ.

S. 174, Anm. 5, l. ‚of our Lord‘ für ‚of the Lord‘ (ⲘⲠⲈⲚϪⲞⲈⲒⲤ). — Anm. 6, ϨⲀϨⲦⲚ̄ (ⲞⲨⲀ) ist nicht fehlerhaft für ϨⲀⲦⲚ, wie der Herausgeber meint, da doch bekanntlich im sahid. ϨⲀⲦⲚ und ϨⲀϨⲦⲚ mit der Bedeutung ‚bei‘ vorkommen.

S. 175, Anm. 7, streiche Ⲉ vor ⲤⲚⲀⲨ.

S. 177, x 17, Z. 3 (4), ⲚⲢⲰⲘⲈ ⲚⲦⲀⲨⲦⲚ̄ⲚⲞⲞⲨⲤⲈ (sic); ⲤⲈ ist das selten vorkommende, ältere Suffix der 3 Plur. (entsprechend dem altägypt. *su*, neuägypt. **se*), vergl. dazu hier Acta xv 33 ⲀⲨϪⲞⲞⲨⲤⲈ und Steindorff, Koptische Grammatik, ii. Aufl., § 196, 2. Absatz; gebräuchlicher ist das Suffix ⲤⲞⲨ, das auch die Oxf. Hs. der Acta hier bietet. — V. 21, Z. 3, ⲀⲚⲞⲔ ⲠⲈ ⲦⲈⲦⲚ̄ϢⲒⲚⲈ ⲚⲤⲰⲒ (griech. ἐγώ εἰμι ὅν ζητεῖτε); zu ⲚⲤⲰⲒ bemerkt Budge (Anm. 11): A mistake for ⲚⲤⲰϤ ‚after him‘, dies ist aber hier nicht der Fall, da das griech. ὅν ζητεῖτε sowohl durch ⲦⲈⲦⲚ̄ϢⲒⲚⲈ ⲚⲤⲰⲒ als durch ⲦⲈⲦⲚ̄ϢⲒⲚⲈ ⲚⲤⲰϤ wiedergegeben werden kann, ⲚⲤⲰⲒ hat auch die boheirische Version bei Horner und die meisten Handschriften, vergl. (Horner) ‚The Coptic Version of the New Testament in the northern dialect‘, Vol. iv, S. 248 und die Varianten zu V. 21 daselbst.

S. 178, x 24, Z. 3, l. ⲠⲈ für ⲚⲈ. — Anm. 3: Read ⲘⲠⲈϤⲢⲀⲤⲦⲈ ist unverständlich, da auch im Texte [Ⲙ̄]ⲠⲈϤⲢⲀⲤⲦⲈ steht [vergl. jetzt Th. l. c. S. 34].

S. 180, x 39, Z. 2, ⲦⲚ̄ⲚⲞ (Ⲙ̄ | ⲘⲚⲦⲢⲈ) für ⲦⲚ̄Ⲟ.

S. 182, xi 6, Z. 1, nach ⲀⲒ̈ⲘⲞⲨϨ ist wohl ⲚⲈⲒⲀⲦ (ⲘⲞⲨϨ ⲚⲈⲒⲀⲦ, ‚oculos, mentem inflammare‘, ‚animadvertere‘) ausgefallen, die griechische Version hat κατενόουν, die boheirische ⲚⲀⲒϮ Ⲛ̄ϨⲐⲎⲒ ⲠⲈ.

S. 183, xi 8, Z. 1/2, l. [ⲘⲠⲒⲞⲨ]ⲈⲘ oder [ⲘⲠⲈⲒⲞⲨ]ⲈⲘ für [ⲘⲠⲀⲒⲞⲨ] | ⲈⲘ. — Anm. 4, l. ⲦⲂ̄ⲂⲞⲞⲨ für ϮⲂ̄ⲂⲞⲞⲨ.

S. 187, xii 7, Z. 5, l. ⲦⲰⲞⲨⲚⲄ für ⲦⲰⲞⲨⲚ ⲚⲄ.

S. 188, xii 14, Z. 1, ⲈⲞⲨϢⲂ wohl für ⲈⲞⲨⲰϢⲂ. Die sahidische Version stimmt hier mit der boheirischen (ⲈⲈⲢⲞⲨⲰ) überein, im Gegensatz zur griechischen, die ὑπακοῦσαι (ⲈⲤⲰⲦⲘ̄) hat; Z. 3, ⲘⲠⲤ̄ⲞⲨⲰⲘ (ⲘⲠⲢⲞ) für ⲘⲠⲤ̄ⲞⲨⲰⲚ.

S. 189, xii 18, Z. 2, l. ⲚⲈⲨⲚ oder ⲚⲈ ⲨⲚ für ⲚⲈⲨ Ⲛ (ebenso S. 198, xiv 8, Z. 1).

S. 191, xiii 9, Z. 1, l. Ⲉ[ⲂⲞⲖ ϨⲘ]Ⲛ̄ ⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ für Ⲉ[ⲂⲞⲖ ϨⲘ̄]Ⲛ̄ ⲦⲠⲒⲤⲦⲒⲤ.

S. 195, xiii 35, Z. 1, ϪⲈ ϤϪⲰ Ⲙ̄ⲘⲞⲤ ϨⲚ̄ ⲔⲈ ⲘⲀ; dazu bemerkt Budge: The Coptic has no equivalent for ἐν ἑτέρῳ. H. (Oxford Ms.) ϪⲈ ϤϪⲰ Ⲙ̄ⲘⲞⲤ ϨⲚ̄ ⲔⲈⲘⲀ ‚he saith in another place'. Diese Bemerkung ist unverständlich, da unser Text sowohl mit H. als mit dem griechischen übereinstimmt (ἐν ἑτέρῳ = ϨⲚ̄ ⲔⲈⲘⲀ). — V. 38, Z. 1, l. ⲘⲀⲢⲈϤⲞⲨⲰⲚϨ̄ für ⲘⲀⲢⲈϤⲞⲨⲰ ⲚϨ̄.

S. 196, Anm. 1, V. 41 ist nicht ein Zitat aus Jesaias xxix 14, sondern aus Habakuk i 5.

S. 197, xiii 47, Z. 2 (4), l. ⲈⲦⲢⲈⲔ]ϢⲰⲠⲈ für ⲈⲦⲢⲈⲔⲈ]ϢⲰⲠⲈ. — xiv 2, Z. 1, nach Ⲛ̄ϨⲈⲖⲖⲎⲚ ist das dem griech. πιστεῦσαι entsprechende Verbum ausgefallen.

S. 198, xiv 8, Z. 1/2, l. [ϨⲚ̄ ⲚⲈϤ] | ⲞⲨⲈⲢⲎⲦⲈ für [Ⲛ̄ⲚⲈϤ] | ⲞⲨⲈⲢⲎⲦⲈ; Z. 2/3, das erste Ϥ in ⲈϤ[Ⲙ̄Ⲡ]Ϥ̄ⲘⲞ | ⲞϢⲈ ist zu streichen.

S. 199, xiv 15, Z. 2, ⲀⲚ in ⲀⲚⲞⲚ ϨⲰⲰⲚ ⲀⲚ ϨⲈⲚⲢⲰⲘⲈ steht für ⲀⲚⲞⲚ, vergl. auch die boheirische Version ⲀⲚⲞⲚ ϨⲰⲚ ⲀⲚⲞⲚ ϨⲈⲚⲢⲰⲘⲒ (ⲚⲀⲚ, was B. für möglich hält, hätte hier gar keinen Sinn; [vergl. auch Lemm l. c. S. 530]).

S. 206, xv 29, Z. 3—5 (4—6), ⲀⲨⲰ | ⲚⲈⲦⲈⲦⲚ̄ⲞⲨⲀϢⲞⲨ ⲀⲚ ⲈⲦⲢⲈⲨϢⲰ | ⲠⲈ Ⲙ̄ⲘⲰⲦⲚ̄ Ⲙ̄ⲠⲢ̄ⲀⲀⲨ Ⲛ̄ϬⲈ fehlt im Griechischen und in der boheirischen Version. — Anm. 4, ⲦⲈⲦⲚ̄ⲀⲢ̄ϢⲀⲨ ⲞⲨϪⲀⲒ entspricht im Griech. εὖ πράξετε ἔρρωσθε, und nicht ἔρρωσθε allein.

S. 212, xvi 36, Z. 4, l. ⲀⲘⲎⲈⲒⲦⲚ̄ für ⲀⲘⲈⲎⲒⲦⲚ̄.

S. 215, xvii 13, Z. 2, ⲚⲈⲂⲞⲖ für ⲚⲈ ⲈⲂⲞⲖ.

S. 218, xvii 27, Z. 3, die Nummer 1 von ϬⲘϬⲰⲘϤ gehört zu Ⲛ̄ϢⲰⲠⲈ (Z. 1). — V. 29, die Versbezeichnung (29) gehört zur vorhergehenden Zeile.

S. 219, xviii 3, ⲀϤϬⲰ ϨⲀⲦⲎⲨ ⲀⲨⲢ̄ϨⲰⲂ ⲀⲈ ϪⲈ | ⲚⲈ ⲦⲈϤⲈⲒⲞⲠⲈ ⲦⲰⲞⲨ ⲦⲈ ⲚⲈ ‚ⲦⲈ‚Ϥ ⲦⲈ | Ⲭ[Ⲛ]Ⲏ ⲄⲀⲢ ⲦⲈ ⲢⲈϤⲦⲀⲘⲒⲈ ⲤⲔⲎⲚⲎ ‚Er blieb bei ihnen (und) sie arbeiteten, denn sein Handwerk war dem ihrigen gleich (das ihrige); sein Handwerk war nämlich das

(l. ⲦⲀⲢⲈϤⲦⲀⲘⲒⲈ . . . für ⲦⲈⲢⲈϤⲦⲀⲘⲒⲈ . . .) eines Zeltmachers'. Der griechische Text lautet: *καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἠργάζοντο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ* (= boh. ⲞⲨⲞϨ ⲀϤϢⲰⲠⲒ ϦⲀⲦⲞⲦⲞⲨ :: ⲈⲐⲂⲈ ϪⲈ ⲞⲨϢⲪⲎⲢ ⲚⲦⲈⲬⲚⲎ ⲚⲦⲀϤ ⲠⲈ :: ⲞⲨⲞϨ ⲚⲀⲨⲈⲢϨⲰⲂ ⲠⲈ :: ⲚⲈ ϨⲀⲚⲢⲈϤⲐⲀⲘⲒⲈ ⲤⲔⲨⲚⲎ ⲄⲀⲢ ⲚⲈ ϦⲈⲚ ⲦⲞⲨⲦⲈⲬⲚⲎ), unsere Hs. liest also *ἦν γὰρ σκηνοποιός* für *ἦσαν γὰρ σκηνοποιοί.*

S. 220, xviii 7, Z. 5, l. ⲈϨⲞⲨ]Ⲛ ⲈⲦⲤⲨⲚⲀⲄⲰ | ⲄⲎ für]ⲚⲈ ⲦⲤⲨⲚⲀⲄⲰ | ⲄⲎ.

S. 221, xviii 14, Z. 6, l. ⲠⲈ für ⲚⲈ.

S. 222, xviii 19, Z. 2, ϨⲘ̄ ⲠⲤⲀⲂⲂⲀⲦ[ⲞⲚ] | ⲈⲦ ⲚⲎⲨ fehlt sowohl in der griechischen wie in der boheirischen Version, dafür haben diese *κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ*, resp. ⲞⲨⲞϨ ⲀϤⲤⲈϪⲠ ⲚⲎ ⲘⲘⲀⲨ. Für das auf ⲈⲦⲚⲎⲨ folgende ⲠⲀⲨⲖⲞⲤ haben die griechische und die boheirische Version *αὐτὸς δέ*, resp. ⲚⲐⲞϤ ⲆⲈ; Z. 4, ⲚⲘ̄ ⲒⲞⲨⲆⲀⲒ̈ für ⲚⲘ̄ ⲚⲒⲞⲨⲆⲀⲒ̈. — V. 20, Z. 1, [Ⲛ̄] nach Ⲣ̄ (St. constr.) ist zu streichen [vergl. Th. l. c. S. 39].

S. 223, xviii 26, Z. 2, l. ⲠⲀⲢⲢϨⲎⲤⲒⲀϪⲈ (= ⲠⲀⲢⲢϨⲎⲤⲒⲀⲌⲈ [siehe aber Th. l. c. S. 39]); Z. 4, ⲈⲢⲞϤ ⲚⲘ̄ ⲀⲔⲨⲖⲀⲤ Ⲛ̄ϬⲒ ⲠⲢⲒⲤ | ⲔⲒⲖⲖⲀ, ⲚⲘ̄ und Ⲛ̄ϬⲒ sind untereinander verwechselt.

S. 225, xix 11, Z. 1, ϨⲈⲚⲚⲞϬ Ⲛ̄ϬⲞⲘ ⲈⲚⲈⲨⲈⲒⲢⲈ Ⲛ | ⲘⲘⲞⲞⲨ (Ⲛ vor ⲘⲘⲞⲞⲨ ist wohl zu streichen). Die griechische Version hat *δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει* (= boh. ⲚⲀϤⲒⲢⲒ ⲆⲈ Ⲛ̄ϨⲀⲚϪⲞⲘ Ⲛ̄ϪⲈ ⲪϮ Ⲛ̄ϨⲀⲚⲔⲞⲨϪⲒ ⲀⲚ), für ⲈⲚⲈⲨⲈⲒⲢⲈ wird daher ⲈⲚⲈϤⲈⲒⲢⲈ zu lesen sein.

S. 227, xix 24, Z. 1, l. ⲦⲈϨⲒⲎ für ϨⲈϨⲒⲎ; Z. 4, l. ⲚⲈϤϮ für ⲚⲈⲨϮ (griech. *παρείχετο*).

S. 229, xix 34, Z. 4, l. wohl ⲚⲀⲨ (ⲞⲨⲚⲞⲨ ⲤⲚ̄ⲦⲈ) für Ⲛ | ⲚⲀ, vergl. die boheirische Version ⲚⲀⲨ ⲞⲨⲚⲞⲨ ⲤⲚⲞⲨϮ.

S. 230, xix 37, Z. 1, ⲦⲚ̄Ⲣ̄ⲖⲀⲀⲨ für ⲦⲘ̄Ⲣ̄ⲖⲀⲀⲨ. — V. 38, Z. 3, zwischen ϢⲀⲨ und Ⲛ̄ϨⲈⲚⲀⲄⲞ | ⲢⲞⲤ ist ein Verb ausgefallen (vergl. die griech. Version *ἀγοραῖοι ἄγονται* = boh. ⲤⲈⲚⲀⲒⲚⲒ Ⲛ̄ⲚⲒⲀⲄⲞⲢⲈⲞⲤ).

S. 231, xx 7, Z. 1, l. [ϨⲘ̄ ⲠⲞ]ⲨⲀ für [ⲘⲠⲞ]ⲨⲀ; Z. 2, l. ⲈⲚⲤⲞ | [ⲞⲨϨ Ⲙ̄] für ⲈⲚⲤⲞ | [Ϩ Ⲙ̄]. — Anm. 7, Z. 2, l. 5 für 8.

S. 234, xx 25, Z. 4, l. ⲛ̄ⲧⲁⲓⲉⲓ für ⲛ̄ⲧⲁⲉⲓ.

S. 239, xxi 19, Z. 2, l. ⲁϥⲧⲁⲩⲉ für ⲁϥⲧⲁⲩ ⲉ. — V. 20, Z. 5, l. [ϩⲛ̄ ϯ]ⲟⲩⲇⲁⲓⲁ für [ϩⲛ ⲧ]ⲟⲩⲇⲁⲓⲁ.

S. 243, xxi 40, Z. 1, das sic nach ⲛ̄ⲥϭⲣⲉϩⲧ ist wohl zu streichen. — xxii 3, Z. 8, ⲉⲧⲛ̄ⲛⲟ für ⲉⲧⲛ̄ⲟ.

S. 244, Anm. 6, Z. 2, l. ⲉϫⲱⲓ für ⲉϫⲱ.

S. 245, xxii 15, l. ⲙ̄ ⲙⲛ̄] | ⲧⲣⲉ für ⲙ̄ ⲙⲛ̄ⲧ] | ⲧⲣⲉ.

S. 248, xxii 30, Z. 3, ⲉⲡⲡⲱⲣϫ̄ für ⲉⲡⲱⲣϫ̄ (griech. τὸ ἀσφαλές, boh. ⲉⲡⲓⲧⲁϫⲣⲟ).

S. 250, xxiii 6, Z. 1, l. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥⲉⲓⲙⲉ für ⲛ̄ⲧⲉⲣ ⲉϥⲉ ⲓⲙⲉ.

S. 252, xxiii 20, Z. 3, ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉ[ⲛ] ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ, grammatisch korrekter wäre ⲉⲕⲉⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ [vergl. aber Th. l. c. S. 42]. — Anm. 5, die Lesart von H. ⲁϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ stimmt mit der unseres Textes überein.

S. 255, xxiv 3, Z. 2, nach ⲥⲉⲧⲁⲉⲓⲟ ist sic zu streichen.

S. 258, xxvii 2, Z. 3, ⲇⲉⲃⲟⲗ für ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ. — V. 4, Z. 2, l. [ⲁⲛⲥ]ϭⲏⲣ für [ⲁⲛ]ϭⲏⲣ.

S. 259, xxvii 12, Z. 3, ϫⲓϣⲟϣⲛⲉ für ϫⲓϣⲟϫⲛⲉ. — V. 13, Z. 1, l. ⲁⲩⲙⲉ[ⲉⲩⲉ] für ⲟⲩⲙⲉ[ⲉⲩⲉ] [vergl. Th. S. 43]; Z. 3, ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲗ[ⲁ]ⲥⲟⲥ für ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲁⲗ[ⲁ]ⲥⲟⲥ, ⲁⲗⲁⲥⲟⲥ wie bei Balestri, Sacr. Bibl. fragmenta copto-sahidica iii, S. 331, griech. Ἆσσον (Ἄσσον, ἆσσον), boh. ⲁⲥⲥⲱⲥ, vergl. die Varianten bei Horner l. c., S. 423.

S. 261, xxvii 23, Z. 1 (3), streiche das ⲉ nach ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. — Anm. 1, vorletzte Zeile, l. ⲉⲩϭⲉⲛ für ⲉⲩϭⲉⲡ.

S. 262, xxvii 32, Z. 3, l. ⲉⲧⲣⲉⲥ | ⲃⲱⲕ für ⲉⲧⲣⲉ | ⲃⲱⲕ [vergl. auch Th. l. c. S. 44].

S. 264, xxviii 1, Z. 1/2, l. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉⲛ | ⲟⲩϫⲁⲓ für ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲛⲁⲩ | ⲟⲩϫⲁⲓ [vergl. Th. S. 44].

S. 265, xxviii 2, Z. 4, l. ⲉⲧⲃⲉ ⲡϫⲁϥ ⲉ | ⲧ ⲛ̄ⲃⲟⲗ für ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲡϫⲁϥⲉ | ⲧⲛ̄ ⲃⲟⲗ, ⲉⲧⲃⲉ ⲡϫⲁϥ ⲉⲧ ⲛ̄ⲃⲟⲗ ⲛⲙ̄ ⲡϩⲱⲟⲩ, griech. διὰ τὸν ὑετὸν τὸν ἐφεστῶτα καὶ διὰ τὸ ψῦχος (= boh. ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲙⲟⲩⲛ̄ϩⲱⲟⲩ ⲉⲧⲉⲛⲁϥϣⲟⲡ ⲛⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲱϫⲉⲃ). — V. 4, Z. 6/7, ⲙⲡⲉ ⲡⲉϥ [ ]ⲡϣⲁ ⲕⲁⲁϥ ⲉⲱⲛϩ̄. Nach dem griech. ἡ δίκη ζῆν οὐκ

εἴασεν (= boh. ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲉϥϩⲁⲡ ϫⲁϥ ⲉⲱⲛ̄ϩ̄) erwartet man ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲉϥϩⲁⲡ ⲕⲁⲁϥ ⲉⲱⲛ̄ϩ̄; ϩⲁⲡ wird in unserem Texte auch ursprünglich gestanden haben, daß dieses oder ein entsprechendes Substantiv da gestanden hat, kann man noch aus ⲕⲁⲁϥ und dem vorangehenden ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲉϥ ersehen ([ ]ⲡϣⲁ ist aus ϩⲁⲡ verderbt). Wollte man ⲙ̄ⲡⲉϥ[ⲙ̄]ⲡϣⲁ wie Budge Anm. zur St. lesen, so müßte man ⲕⲁⲁϥ streichen, dieses ist aber durch das griech. *εἴασεν* gesichert [vergl. jetzt v. Lemm l. c. S. 531]. — V. 6, Z. 5, l. wohl ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ für ⲛ̄ⲕⲟⲟⲩ.

S. 266, xxviii 9, Z. 3, l. ⲁⲩϯ ⲡⲉⲩ | ⲟⲩⲟⲉⲓ oder (auf das ausgelassene ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ bezogen) ⲁϥϯ ⲡⲉϥ | ⲟⲩⲟⲉⲓ [vergl. auch Th. l. c. S. 44].

S. 270 (Nachschrift), Z. 1, [ⲁⲡ]ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁϥϣⲱⲡⲉ, nach der S. 270 gegenüberstehenden Tafel ix scheint in der Lücke für ⲁ kein Raum zu sein, das wegen des folgenden ⲁϥϣⲱⲡⲉ auch nicht notwendig ist; Z. 2, vor ⲉⲧⲃⲉ ergänze ϫⲉ; Z. 3, [ⲉ]ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ, für [ⲉ] ist kein Raum, der Inhalt erfordert auch nur ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ; Z. 4, für ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ϭⲱⲛ̄ⲧ̄ hat die Tafel ix richtig ⲧⲉⲧⲛ̄ϯϭⲱⲛⲧ; Z. 12, l. ⲉ[ϣⲁ] für ⲉ[ϣⲁⲓ] (boh.).

Apokalypse.

S. 274, ii 9, Z. 2, l. ⲧⲉⲕⲙⲛⲧϩⲏⲕⲉ für ⲧⲉⲕⲙⲛⲧϩⲏⲕⲓ.

S. 275, ii 9, Z. 1 (3), l. ⲟⲩⲣⲙⲙⲁⲟ für ⲟⲩⲣⲙⲙⲁⲑ; Z. 1/2 (2/3), l. ⲧⲙⲛⲧⲣⲉϥϫⲓⲟⲩ | ⲁ ⲛⲛⲁⲓ für ⲧⲙⲛⲧⲣⲉϥϫⲓⲟⲩ | ⲁⲛ ⲛⲁⲓ.

S. 282, iv 6, Z. 4 (5), l. ⲛⲉⲩⲛ oder ⲛⲉ ⲩⲛ für ⲛⲉⲩ ⲛ (ebenso xxi 15, Z. 2 [S. 325]). — V. 7, Z. 5/6, l. wohl ⲡⲙⲉϩ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲉ | ⲛⲍⲱⲟⲛ für ⲡⲙⲉϩ ϥⲧⲟⲟⲩⲉ | ⲛⲍⲱⲟⲛ; Z. 6, ⲟⲩⲁⲓⲧⲟⲥ für ⲟⲩⲁⲉⲧⲟⲥ.

S. 284, v 9, Z. 5, ⲁⲕϣⲟⲡⲛ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲣⲁï ϩⲙ ⲡⲉⲕⲥⲛⲟϥ wie bei Balestri, l. c. S. 464 gegenüber dem griech. *ἠγόρασας τῷ θεῷ* (*ἡμᾶς*) *ἐν τῷ αἵματί σου* (= boh. ⲁⲕϣⲟⲡⲧⲉⲛ ⲙ̄ⲫϯ ⲛ̄ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲥⲛⲟϥ). — V. 11, Z. 6, l. ⲛϩⲉⲛⲧⲃⲁ für ⲛϩⲉⲛϯⲃⲁ.

S. 287, v 16, Z. 1, sic nach ⲉⲛⲧⲟⲩⲉⲓⲏ (pl. von ⲧⲟⲟⲩ) ist wohl zu streichen, vergl. unseren Text, Deuter. xxxiii 12 (S. 108), ϩⲛ̄ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲧⲟⲩⲉⲓⲏ.

S. 289, vii 10, Z. 1, l. ⲉⲣⲉ ϩⲉⲛⲃⲁ ϩⲛ ⲛⲉⲩϭⲓϫ für ⲉⲣⲉ ϩⲉⲛ-ⲃⲁϩ ⲛⲛⲉⲩϭⲓϫ.

S. 291, viii 7, Z. 2, ⲟⲩⲁⲗⲁⲙⲡⲉ (grando, ebenso xvi 21), dieses Substantiv lautet sonst ⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲉ (so auch Balestri in diesem Verse, l. c. S. 468) oder ⲁⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲉ. — V. 8, Z. 5, l. ⲡⲟⲩⲛ̄ ϣⲟⲙⲛⲧ für ⲡⲟⲩ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ (ebenso V. 9, Z. 1, V. 10, Z. 4, V. 11, Z. 2, V. 12, Z. 2, 3, 4, 5, 7).

S. 293, ix 9, Z. 1, l. ⲛⲉⲩⲟⲃϩⲉ ⲟ für ⲛⲉⲩⲟⲃϩⲉⲟ. — V. 12, Z. 1, ⲉⲓⲥ ⲟⲩⲟⲓ griechisch *ἡ οὐαί ἡ μία*; Z. 2, l. ⲁϥⲟⲩⲉⲓⲛⲉ für ⲁϥⲟⲩⲉⲓ ⲛⲉ.

S. 294, ix 17, Z. 5, ⲛⲁⲡⲉⲩⲉ (sic). — V. 20, Z. 8, ⲙⲛ ⲛ | ϣⲉ sollte unmittelbar nach ⲙⲛ ⲛⲱⲛⲉ folgen (griech. *καὶ τὰ λίϑινα καὶ τὰ ξύλινα*).

S. 298, xi 11, Z. 2, ⲟⲩϭⲁⲥ für ⲟⲩϭⲟⲥ.

S. 300, xii 5, Z. 1, streiche sic nach ⲟⲩϣⲣ | (ϩⲟⲟⲩⲧ).

S. 301, xii 16, Z. 2/3, l. ⲡⲉⲓⲉ | ⲣⲟ für ⲡⲉⲓ ⲉ | ⲣⲟ.

S. 302, xiii 2, Z. 4, ⲛⲑⲉ ⲛ ⲛⲁ ⲛⲉⲓⲁⲣⲝ, Balestri, S. 469, ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲁⲁⲣⲝ, griech. *ὡς ἄρκου*. — V. 3, Z. 1, l. ⲟⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ (ϩⲛ | ⲛⲉϥ-ⲗⲡⲏⲩⲉ) für ⲟⲩⲉⲓⲉ ⲉⲃⲟⲗ.

S. 304, xiii 18, Z. 6, l. ⲟⲩϩⲓⲉⲓⲃ ⲉϥⲗⲁϩ | ⲉ für ⲟⲩϩⲓⲉⲓⲃⲉ ϥⲗⲁϩ | ⲉ.

S. 305, xiv 8, Z. 4, l. ϩⲉ ϩⲙ ⲡⲏⲣⲡ für ϩⲉϩ ⲙⲡⲏⲣⲡ.

S. 308, xv 4, Z. 1—2, ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲣϩⲟ | ⲧⲉ ϩⲏⲧⲕ ⲡϫ̄ⲥ̄, die Negation ⲁⲛ ist ausgefallen (griech. *τίς οὐ μὴ φοβηϑῇ*).

S. 310, xvi 12, Z. 4, streiche ⲁⲥ nach ϫⲉⲕⲁⲥ.

S. 311, xvi 16, ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲟⲟⲩϩⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲡⲟⲗⲩⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ (griech. *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον* [*A ποταμὸν*] *τὸν καλούμενον*), ⲡⲟⲗⲩⲙⲟⲥ ist wohl aus ⲡⲟⲗⲓⲥ (das wieder auf ⲧⲟⲡⲟⲥ zurückgeht) verderbt. — V. 18, Z. 5, l. ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲉ für ⲛⲧⲁⲩϫⲡ ⲉ. — V. 21, Z. 2, l. ϭⲉⲛϭⲱⲣ für ϭⲉ ⲛ ϭⲱⲣ.

S. 312, xvii 6, Z. 4, l. ⲗⲓⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ für ⲗⲓϣⲡⲏⲣⲉ.

S. 313, xvii 15, Z. 3, ⲉⲣⲉ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϩⲙⲟ | ⲟⲥ ϩⲓϫⲱⲟⲩ, griech. *οὗ ἡ πόρνη κάϑηται*, ⲡⲟⲗⲓⲥ ist also in unserem Texte mit ⲡⲟⲣⲛⲏ verwechselt.

S. 318, xix 2, Z. 4, l. ⲚⲦⲀⲤⲦⲀⲔⲈ für ⲚⲦ ⲀⲤⲦⲀⲔ Ⲉ. — V. 6, Z. 3, l. wohl ϨⲈⲚⲘⲞⲞⲨ ⲈⲚⲀϢⲰⲞⲨ für ϨⲈⲚⲘⲞⲞⲨⲈ ⲈⲚⲀϢⲰⲞⲨ.

S. 319, xix 7, Z. 2, l. ⲚⲦⲈⲚⲦⲈⲖⲎⲖ für ⲚⲦⲈⲚϯⲖⲎⲖ.

S. 323, xxi 1, Z. 3, l. ⲞⲨⲈⲒⲚⲈ für ⲞⲨⲈⲒ ⲚⲈ (ebenso S. 324, V. 4, Z. 6).

S. 324, xxi 5, Z. 3, l. ϯⲚⲀⲦⲀⲘⲒⲈ ⲚⲔⲀ ⲚⲒⲘ ⲚⲂⲢⲢⲈ für ϯⲚⲀ-ⲦⲀⲘⲒⲈ Ⲛ ⲔⲀⲚⲒ ⲘⲚ ⲂⲢⲢⲈ (griech. *καινὰ ποιῶ πάντα*).

Zum Schlusse möchte ich noch auf die recht gelungenen zehn Tafeln in Lichtdruck, die dem Texte beigegeben sind, sowie auf die beiden Indices griechischer Wörter und koptischer Namen, die gute Dienste leisten werden, aufmerksam machen.

Wien, im September 1912.

J. Schleifer.

Der dogmatische Buddha nach dem Dīghanikāya.

Von

R. Otto Franke.

In der Einleitung zu meiner Übersetzung des Dīghanikāya[1] glaube ich den Nachweis geführt zu haben, daß dieses Werk, wohl das älteste des südbuddhistischen Kanons und somit des buddhistischen Schrifttums überhaupt, einheitlich verfaßt ist und also keine bloße Sammlung von Reden Buddhas sein kann, wie die buddhistische Überlieferung es behauptet. An diesem Ergebnis noch zweifeln zu wollen, dürfte um so weniger angebracht sein, als inzwischen weitere Untersuchungen mir gezeigt haben, daß auch das in der kanonischen Reihenfolge auf den Dīgh. folgende Werk, der Majjhimanikāya, in ganz derselben Weise zusammenhängend entstanden sein muß und nicht eine einfache Aneinanderreihung von Reden Buddhas darstellen kann.[2] Vom SN. habe ich erst das 1. Buch auf den Zusammenhang seiner Suttas hin untersucht und auch in diesem den Gedanken bestätigt gefunden.[3] Mit den noch späteren kanonischen Werken, die von diesem Gesichtspunkt aus noch nicht betrachtet worden sind, wird es schwerlich anders stehen.

[1] Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, und Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1913 (Quellen der Religions-Geschichte, herausgegeben im Auftrage der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Gruppe 8, Band 1).

[2] Vgl. des Verfassers Artikel in der ZDMG., Bd. 68, und in WZKM., Bd. 28, S. 261 ff.

[3] S. Festschrift an E. Windisch, S. 196 ff.

Daß der Dīgh. (und der Majjh.) nichts enthielte, was aus des sogenannten Buddha Munde stammt, ist damit aber natürlich nicht gesagt.[1] Nur dürfen wir uns nicht länger verhehlen, daß wir mindestens vorläufig gar nicht wissen können, wie viel oder wie wenig und was im einzelnen das ist, was wir für Aussprüche oder wenigstens für Gedanken des Buddha halten dürfen. Ob die Zukunft uns günstigere Aussichten eröffnen wird, müssen wir abwarten. Sind die kanonischen Werke also vorläufig für uns wertlos? Hat speziell der Dīgh. bei seiner zweifellosen Nichtauthentizität für uns noch Interesse und eine bleibende positive Bedeutung? Eine Antwort auf diese Frage soll im folgenden versucht werden.

Die Erkenntnis von der Hinfälligkeit der buddhistischen Tradition über die Genesis der kanonischen Texte hat das Gute, daß sie die Bahn frei macht für die Fragen nach der historischen Entwicklung jener Texte. Indem wir Abhängigkeiten der einzelnen Werke untereinander feststellen, gewinnen wir Anhaltspunkte für die relative Chronologie. Und während wir bei der Auffassung des Kanons als einer im ganzen oder überwiegend authentischen Überlieferungsmasse den Widersprüchen darin hilflos gegenüberstanden, gibt uns die historische Betrachtungsweise ein Mittel an die Hand, älteres und jüngeres zu sondern und so zu entscheiden, welches von zwei sich widersprechenden Elementen besser berechtigt ist. Und während wir bei der früheren Annahme, daß die einzelnen Werke aus lose aneinander gereihten, selbständig entstandenen Stücken zusammengesetzt seien, aus der Beziehung einer Textstelle auf ein Stück in einem anderen Werke keinen Schluß auf das zeitliche Verhältnis der beiden ganzen Werke zueinander ziehen durften, wird, wenn meine Ansicht richtig ist, daß die Werke jedes in innerem Zusammenhange

[1] Ist es denn, trotz meiner immer wieder ausgesprochenen ergänzenden Erklärungen, so furchtbar schwer zu verstehen, was ich mit der einheitlichen Abfassung meine, daß ich damit nicht meine, daß der Verfasser auch den ganzen Stoff aus sich hervorgebracht habe? Wenn man von einem Baumeister sagt, daß er ein Haus gebaut habe, meint man da, daß er auch die Ziegelsteine geformt habe und das Bauholz habe wachsen lassen? Warum trauen aber mir meine Kritiker zu, daß ich so etwas behaupte?

entstanden sind, nunmehr eine solche relative Chronologie der einzelnen Werke möglich werden. Es scheint nun, daß wir die ältesten Werke des Kanons schon zu einer solchen chronologischen Kette ordnen können. Ich möchte darüber das letzte Wort noch nicht in jeder Beziehung gesprochen haben, halte aber für annähernd sicher, daß der Dīghanikāya die älteste Grundlage der ganzen uns erhaltenen buddhistischen Literaturmasse bildet, daß auf ihm der Majjh. sich aufbaute,[1] auf diesen beiden der Suttanipāta,[2] auf diesen allen das Vinayapiṭaka und der Saṃyuttanikāya. Mehr möchte ich vorderhand nicht sagen. Da nun manches aus Werken, die erst an noch späterer Stelle dieser Stufenleiter stehen, schon in vorchristlichen Inschriften erwähnt ist, so werden wir vielleicht bald mit einiger Sicherheit von einer recht langen Kette von Werken, deren eines immer das andere voraussetzt, sprechen können, die von einem vorchristlichen Datum aus in die Vergangenheit zurückreicht, und die Altertümlichkeit namentlich der ältesten Werke dieser Kette könnte dann unter Umständen vielleicht sogar eine größere sein, als man bisher im Kielwasser der Tradition für sie vorauszusetzen hätte wagen dürfen. Wer diese Werke verfaßt hat, ist in Dunkel gehüllt. Für Indien ist das nicht auffällig, in den in Betracht kommenden vorchristlichen Jahrhunderten vielmehr das Normale. LEOP. VON SCHROEDER hat in einer Abhandlung ‚Orient und Individualismus' vom Jahre 1905 (wieder abgedruckt in seinen ‚Reden und Aufsätzen', Leipzig 1913, S. 236—244) sehr richtig die Tatsache betont, daß in der alten indischen Literatur die Autorenpersönlichkeiten zurücktreten, ‚im Ganzen' ‚verschwinden' (S. 239), daß ‚verhältnismäßig wenige Gestalten als scharfumrissene Persönlichkeiten hervortreten', und ‚daß der Begriff des geistigen Eigentums' ‚gar nicht zu existieren scheint' (S. 240). Daß die Werke, die wir als die buddhistisch-kanonischen kennen, die aber, wie gesagt, als ganze wohl Werke einzelner Schriftsteller sind, in eine von einem großen Namen gedeckte differenzlose Masse zusammengeworfen wurden, was um so leichter möglich war, als die

[1] Vgl. meinen Artikel in der Festschrift an WINDISCH.

[2] Vgl. meinen Artikel oben, S. 261 ff.

Sonderverfasser jeder von seinen Vorgängern oder der Grundquelle viel entlehnte und deren stereotype Redewendungen kopierte, so daß die Sprache der Texte auf den ersten Blick wie einheitlich aussieht,[1] braucht uns also nicht zu überraschen. Für die Bewertung des Inhaltes dieser Werke macht es wenig aus, ob er auf ‚Gotama Buddha‘, den Königssohn von Kapilavatthu, zurückgeht oder auf irgend einen Autor oder eine Reihe von Autoren sonst. Von irgend jemandem im vorchristlichen Indien sind ja diese Gedanken zweifellos gedacht worden. Diese Tatsache ist das kulturhistorisch vorwiegend Wichtige. Und wenn wir eine leidlich sichere Datierung auf eins oder wenige der nicht allerletzten Jahrhunderte v. Chr. für die ältesten buddhistischen Werke gewinnen, so können wir für diese historische Gewißheit die fragwürdige Tradition gern drangeben. Wird der traditionelle Buddha und sein Eigentumsrecht auf die Texte, die seinen Namen tragen, aber zum nicht greifbaren Schemen und ist der Dīghanikāya das allerfrüheste Sichere, bis zu dem wir vordringen können, so gewinnt er eine gar nicht hoch genug zu schätzende Bedeutung. Wenn überhaupt in irgendeinem Werke, so haben wir in diesem ältesten der buddhistischen Werke das vor uns, was in erster Linie als eine Verarbeitung, als eine Einkleidung von Lehren Buddhas in Frage kommen kann. Und auch wenn von dem, was darin steht, nichts auf den sogenannten Buddha, auf einen gewissen Gotama, zurückgehen sollte, so haben wir im D. doch das älteste Dokument für eine indische Lehre von welthistorischer Bedeutung anzuerkennen. Das ist die positive bleibende Bedeutung des D. Die Darstellung von Buddhas Person und Lehre wird hinfort, zunächst wenigstens, keine einheitliche sein dürfen, sondern sich in eine Reihe von Darstellungen auf Grund je eines der verschiedenen Werke des Kanons aufzulösen haben, damit wir Sicherheit gewinnen, nichts in das Bild hineingezeichnet zu haben, was ursprünglich nicht dazu gehört hat, und damit wir den Entwicklungsgang der Legende und des Lehrsystems klar überschauen. Auch wenn das Gesamtresultat dieser zergliedernden

[1] Bei genauerem Zusehen aber enthält z. B. der Majjh. und SN. sehr wohl charakteristische Besonderheiten.

Betrachtungsweise manche Partien des Geltenden schließlich unverändert lassen sollte, so hat es doch seinen prinzipiellen Eigenwert und wird besondere Schlüsse ermöglichen.

Es folgt hier zunächst eine Zusammenfassung der buddhistischen Legende, wie sie aus dem Dīghanikāya sich ergibt, und zwar in diesem Aufsatz erst der Legende, nicht des individuellen Buddha Gotama, sondern des dogmatischen, typischen Buddha.

Es ist bekannt, daß vieles von dem, was wir aus späteren Werken über Gotama Buddhas Empfangenwerden, Geburt, Jugend, Weltentsagung, Erleuchtung und erste Wirksamkeit erfahren, schon im Sutta xiv des Dīghanikāya berichtet wird. Es bezieht sich da aber, was wohl oft nicht die gebührende Würdigung findet, weit überwiegend nicht auf den sogenannten historischen Buddha, den Mann namens Gotama,[1] sondern zu einem Teile auf eine mythische Gestalt, den angeblichen siebentletzten Buddha namens Vipassī (einiges sogar auf sechs solcher Buddha-Vorgänger), zum andern Teile auf einen dogmatischen Buddha-Typus, der nach ‚ewigem Gesetz' immer wieder unter den aufgezählten speziellen Umständen auf Erden Gestalt gewinnt, und nur ganz spärlich sind auch einige Einzelbemerkungen über Gotama Buddha eingestreut. An anderen Stellen des D. ist summarisch von den vollendeten, vollkommenen Buddhas der Vergangenheit und Zukunft die Rede (xvi, 1, 16f. = xxviii, 1f.; 5, 15; xx, 4). Es wäre sehr willkürlich und ungefähr das Gegenteil des methodisch Richtigen, wenn man behaupten oder auch nur als wissenschaftlich diskutable Vermutung äußern wollte, daß diese dogmatische Buddha-Legende ein Abklatsch derjenigen des Gotama Buddha sei. Bis sichere oder wenigstens einigermaßen beachtenswerte Anhaltspunkte für die Berechtigung einer solchen Annahme gefunden werden, haben wir die Geschichten, die späterhin von Gotama Buddha, in Dīgh. xiv aber vom dogmatischen Buddha schlechthin oder vom Buddha Vipassī (und den fünf übrigen Vorgängern Gotamas) erzählt werden, aus dem Bericht über Buddhas Personalien auszuscheiden. D. h., sie sind nicht einmal Legende vom Gotama Buddha speziell,

[1] Dessen Personenname Siddhattha überhaupt noch nicht erscheint.

geschweige denn Geschichte von ihm. Sie als Historie hinzunehmen, würde sich bei dem Charakter des Wunderbaren vieler dieser Stücke ja ohnehin größtenteils von selbst verbieten. Es scheint mir ziemlich deutlich auf der Hand zu liegen, daß zu der Zeit, als der D.-Verfasser sein Werk schuf, die Buddha-Idee ein vorhandener dogmatischer Begriff war, wohlgemerkt: vorhanden, aber als Begriff, nicht als historische Erinnerung. Es mag wohl sein oder wird wohl so sein, daß der D.-Verfasser, wie augenscheinlich den Vipassī,[1] so auch den Gotama Buddha nach dieser dogmatischen Schablone betrachtet wissen wollte. Das ist ja aber natürlich ganz ohne Belang, wenn wir nach Gotamas persönlicher Legende oder Geschichte fragen. Von dieser blos dogmatischen Art sind alle Angaben von D. xiv, 1, 17—30. Es ist nach diesen Abschnitten ‚ewiges Gesetz' *(Ayam ettha dhammatā,* resp. *Dhammatā esā)*, daß der Bodhisatta[2] aus dem Tusita-Himmel in den Mutterleib herniedersteigt (17), daß bei der Empfängnis in allen Welten einschließlich der Welten der Götter und des Satans (Māra) und in den finsteren Höllen ein unermeßlicher Lichtglanz entsteht[3] und daß die Welt bebt (17), (auch nach xvi, 3, 15 bebt bei solch einem Anlaß die Erde), daß von der Empfängnis an vier Götter anwesend sind, um die schwangere Mutter und das Kind in ihrem Leibe vor Gefahr aus einer der vier Himmelsgegenden zu schützen (17), daß die schwangere Mutter vom Augenblick der Empfängnis an tugendhaft lebt (18) und kein Begehren nach einem Manne mehr empfindet (19), daß sie von dem Augenblicke an frei von Krankheit, Unbehagen und Schwäche ist und daß sie das Buddha-Kind in ihrem

[1] Wofür besonders D. xiv, 1, 17 bezeichnend ist, wo der Verfasser die Herabkunft aus dem Tusita-Himmel zugleich von Vipassī aussagt und ein ewiges Gesetz nennt.

[2] D. h., das Wesen, welches Buddha zu werden bestimmt ist.

[3] Gegenüber den Parallelen des biblischen Religionskreises, soweit solche in Betracht kommen, macht es natürlich keinen Unterschied, ob diese Legenden dem ‚historischen' oder dem dogmatischen Buddha zugehören. Die der letzteren Art gewinnen wohl sogar dadurch, daß sie als nur dogmatische erwiesen werden, denn als solche sind sie wahrscheinlich als vor der Entstehungszeit des D. schon festgewurzelt zu betrachten, und der großen Wahrscheinlichkeit, daß einige, wie die Erleuchtung unter einem Baume, sogar schon auf die indogermanische Urmythologie zurückgehen, steht nicht ihr erst historischer Charakter im Wege.

Leibe sehen kann (21), daß sie erst nach genau zehn Monaten,[1] nicht nach neun bis zehn, wie es sonst wohl geschieht, entbunden wird (23), und zwar im Stehen (24), daß Götter, nicht Menschen, das Kind auffangen und vor der Mutter niederlegen mit den Worten: ‚Freue dich, Königin,[2] einen Gewaltigen hast du als Sohn geboren!‘ (25 und 26), daß das Kind bei der Geburt von Unsauberkeiten frei ist (27), daß zwei Wasserstrahlen aus der Luft, ein warmer und ein kalter, Mutter und Kind baden (28), daß der Bodhisatta, eben geboren, auf die Füße springt, sieben Schritte nach Norden zu macht, wobei ihm ein weißer Sonnenschirm[3] nachgetragen wird, und, nach allen Himmelsrichtungen sein Gesicht wendend, die Worte ruft: Ich bin der erste in der Welt, ich bin der höchste in der Welt, ich bin der beste in der Welt, ich werde nicht geboren mehr, hinfort gibt's keine Wiederkehr!‘ (29), und daß die Geburt, gerade so wie die Empfängnis, von einem gewaltigen Lichtglanz und Weltbeben begleitet wird (30, auch nach xvi, 3, 16 bebt die Erde, wenn ein Bodhisatta geboren wird). Es bebt ferner nach xvi, 3, 17—20 die Erde, wenn ein Tathāgata[4] die höchste Erleuchtung gewinnt, wenn er ‚das Rad der Lehre in Bewegung setzt‘, wenn er auf das, was Leben heißt, (durch einen bloßen Denk- und Willensakt) verzichtet und wenn er dann tatsächlich abscheidet. Und in der Nacht, in der ein Tathāgata die höchste Erleuchtung gewinnt, und in der, in welcher er ins vollkommene Nibbāna eingeht, wird seine Haut hellglänzend nach xvi, 4, 37. Aus xxix, 27 ist als zum Wesen eines Tathāgata gehörig die Fähigkeit hervorzuheben, der Vorzeit sich zu erinnern, so weit zurück er will. Auch das Vorhandensein eines Schemas von zweiunddreißig Zeichen, an denen man erkennt, daß der Träger entweder zum Buddha oder zum Weltherrscher (*Cakkavattī*) bestimmt

[1] Gemeint sind Mondmonate, resp. Menstrualperioden, deren ja auch bei uns zehn gerechnet werden.

[2] Im Falle der brahmanischen Buddhas muß *devī* dann wohl durch *brāhmaṇī* ersetzt werden?

[3] Königsinsigne.

[4] D. h., ein Buddha, der den Heilsweg, welchen er predigt, vorher selbst zurückgelegt hat, s. Einleitung und Anhang I meines ‚Dīghanikāya‘.

ist (iii, 1, 5; xiv, 1, 31 ff.; xxx, 1, 1 ff.), erweist ein Buddha-Dogma, wie auch die verwandte Cakkavatti-Theorie dogmatischer Natur ist. Selbst den Besitz von Mönchen,[1] Nonnen,[1] Laienjüngern und -jüngerinnen garantieren solche Zeichen dem Träger (xxx, 1, 8; 17; 2, 11; 14; 17 etc.), ja sogar die Anhängerschaft von Göttern, Dämonen, Schlangengöttern und Gandhabbas (a. a. OO.). Rein dogmatischer Natur ist auch der (in xix, 14 vom Gotte Sakka gegenüber den Tāvatiṃsa-Göttern ausgesprochene) Satz, daß in einer und derselben Welt zu gleicher Zeit immer nur ein Buddha erschiene.

Dazu kommen dann, wie gesagt, als wohl ebenfalls nur dogmatische Züge des typischen Buddha-Bildes die Angaben über den mythischen Buddha Vipassī (und dessen fünf Nachfolger; Vipassī erschien vor einundneunzig Weltperioden, Sikhī und Vessabhū vor einunddreißig, xiv, 1, 4). Alle sechs, auch aufgeführt in xxxii, 3, sind ja doch sicherlich nur konstruierte Paradigmata des Buddha-Typus. Wie sonderbar müßte es sonst erscheinen, daß z. B. von allen sechs einer wie der andere (und Gotama Buddha dann ebenso) die Erleuchtung unter einem Baume gewonnen haben soll (xiv, 1, 8). Daß die drei letzten Vorgänger Gotama Buddhas, Kakusandha, Konāgamana und Kassapa (5), nicht wie die drei ersten, Vipassī, Sikhī, Vessabhū (5), und wie Gotama Buddha als Adelige, sondern als Brahmanen klassifiziert werden — Konāgamana auch in xxxii, 3, Str. 3 — könnte auf den ersten Blick individuell und historisch anmuten, ist es aber nicht. Nach D. xiv, 1, 4 sind die drei brahmanischen Buddhas in derselben letzten Weltperiode erschienen wie Gotama Buddha, Gotama mußte also vor ihnen durch irgend etwas ausgezeichnet werden. Im D. und in den Pāli-Texten überhaupt sind nun nicht die Brahmanen, sondern die Adeligen (Khattiya) der erste Stand. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die Durchbrechung der dogmatischen Schablone zugunsten der Brahmanen nur den Zweck hatte, dem Gotama Buddha

[1] Abweichend von der D.-Übersetzung gebrauche ich mit Rücksicht auf das allgemeinere Interesse statt der unübersetzten Pāli-Worte hier doch lieber wieder die Bezeichnungen ‚Mönch‘ und ‚Nonne‘ für *bhikkhu* und *bhikkhunī* und ‚Asket‘ für *samaṇa*.

vor den drei Mit-Buddhas unserer Weltperiode mehr Relief zu geben. Vipassī, aus dem Geschlecht der Koṇḍañña[1] (6), war Sohn eines Königs (12), und seine Vaterstadt war die Königsresidenz (12). Dasselbe war der Fall mit den beiden folgenden, Sikhī und Vessabhū (5 und 12). Vipassī wurde achtzigtausend Jahre alt, Sikhī siebzigtausend, Vessabhū sechzigtausend, Kakusandha vierzigtausend, Konāgamana dreißigtausend, Kassapa zwanzigtausend[2] (7). In den Versen von xxxii, 3 drückt der Gott Vessavaṇa seine Verehrung für jeden der Sechs aus. Die Epitheta sind nichtssagend. — Auch in Zukunft werden, wie erwähnt, Buddhas erscheinen, und zwar in einer sehr fernen Zukunft, wenn die Menschen wieder achtzigtausend Jahre alt werden, der Buddha Metteyya, der Wiederbringer des goldenen Zeitalters (xxvi, 25ff.). — Nach der Geburt des Vipassī fanden die brahmanischen Zeichendeuter an ihm die zweiunddreißig charakteristischen Merkmale des ‚Großen' und prophezeiten dem Könige aus ihnen, daß seinem Sohne zwei große Schicksalswege offen ständen: Wenn er später das Hausleben wählte, würde er ein weltbeherrschender König werden . . . , wenn er aber dem Weltleben entsagte, ein Vollendeter, ein Universal-Buddha, der die Welt entschleiern würde (31). Es folgt die Aufzählung dieser Kennzeichen (xiv, 1, 32). Auch an Gotama Buddha läßt der D.-Verfasser sie durch zwei Brahmanen feststellen, in D. iii, 1, 5ff. (und vgl. xxx), nur daß diese Feststellung nicht wie bei Vipassī gelegentlich der Geburt, sondern in der Zeit von Gotamas Lehrtätigkeit erfolgt. Der königliche Vater des Vipassī bestimmte vier Pflegerinnen für das Kind (34). Tag und Nacht wurde ein Schirm darüber gehalten (34). Das Kind gewann viel Liebe bei den Menschen (34). Seine Stimme wurde lieblich wie die eines indischen Kukuks (35). Schon gleich nach der Geburt besaß

[1] Auch die beiden folgenden sind Koṇḍaññas, die drei dann folgenden Kassapas.

[2] Daß der Verfasser a. a. O. den Gotama seine eigene Existenz in die Zeit verlegen läßt, wo die Menschen nur noch höchstens hundert Jahre alt werden, ist natürlich nicht als Beweis für den historischen Charakter Gotamas zu deuten. Wie hätte er es anders halten sollen mit jemandem, den er als noch in frischer Erinnerung lebend darstellen wollte?

es die Gabe des ‚himmlischen Auges', mit dem es bei Nacht wie bei Tage eine Meile in die Runde sehen konnte (36). Seine Augen blinzelten nicht (37). Im Schoße seines Vaters sitzend, entschied es Rechtsfälle[1] (37). Der König ließ ihm drei Paläste erbauen, für jede Jahreszeit einen besonderen (38). So lebte der Knabe und Jüngling tausende von Jahren dahin, bis er bei Gelegenheit von Ausfahrten Dinge kennen lernte, die ihm bis dahin unbekannt gewesen waren und die in ihm den Entschluß reifen ließen, der Welt zu entsagen (xiv, 2, 1): Er sah auf der ersten Ausfahrt einen gebrechlichen Greis und lernte die Geburt verwünschen, aus der das Altwerden folge (2, 2). Der König umgab ihn darauf mit allem, was ans Leben fesselt (2, 4). Auf einer zweiten Ausfahrt erblickte Vipassī einen schwer Kranken (2, 6), auf einer dritten einen Leichnam (2, 10), auf einer vierten einen geschorenen Weltentsagenden (2, 14). Nach diesem letzten Anblick ließ er den Wagenlenker allein nach Hause fahren, er selbst ließ sich Haar und Bart scheren und legte das Gewand der Weltentsagenden an (2, 15). Als die Bevölkerung der Residenzstadt davon hörte, folgten vierundachtzigtausend Menschen seinem Beispiele, entsagten ebenfalls der Welt und scharten sich um ihn (2, 16). Er aber entzog sich ihnen und entwich in die Einsamkeit (2, 16f.). Und er erkannte die Kette der Ursachen, aus denen Leiden, Alter und Tod entsteht, die sogenannte Kausalitätsreihe, bis zurück zu Wahrnehmung und zu Name und Gestalt als erstem gegenseitig sich bedingenden Ursachenpaare (2, 18 f.), und den Weg zur Aufhebung von Leiden, Alter und Tod durch fortschreitende Aufhebung der bedingenden Ursachen (2, 20 f.), und Wesen, Entstehung und Aufhebung der fünf Kategorien empirischer Affektion (der *upādānakkhandha*, 2, 22), und so wurde sein Geist durch Abkehr erlöst von den ‚Überschwemmungen' durch die weltliche Seinsauffassung (2, 22). Unter einem Pāṭali-Baume (Bignonia suaveolens) gewann er seine Er-

[1] Aus diesem dogmatischen Zuge ist dann in der Anwendung auf Gotama Buddha vielleicht die Erzählung der Mahosadha-Geschichten im Mahāummagga-Jātaka (546) geworden, zu denen auch die vom salomonischen Urteil gehört (Jāt., Band vi, S. 336 f.).

leuchtung (1, 8). Als er dann Bedenken hatte, ob er seine Lehre der Welt verkünden sollte, ob die Menschen sie verstehen würden (3, 1), und schon dem Entschluße sich zuneigte, sie nicht zu predigen:

‚Was mühsam mir gelang zu schaun,
Will ich der Welt nicht anvertraun,
Denn dafür sind die Menschen blind,
Die lieb- und haßbefangen sind.

Die Wahrheit, fremd und tief und fein,
Geht schwer nur dem Verständnis ein,
Sie wird von denen nicht erblickt,
Die Lust und Finsternis umstrickt.‘ (3, 2),

da erschien ihm der[1] große Brahmā (3, 3), und bat:

‚Wie einer auf des Felsgebirges Gipfel steht
Und nach den Menschen rings zu seinen Füßen späht,
So du auf deiner Lehre Zinnen steige,
Du Weiser, und hinab dein Antlitz neige
Und sieh die Menschheit rings, selbst gramentrückt,
Die kummervolle, die Geburt und Alter drückt!
Steh auf, du Held, an Siegen reicher Streiter,
Zieh durch die Welt, du reiner Wegeleiter!
Zu lehren, Herr, ist deine Pflicht,
Es mangelt an Erkennern nicht.‘ (3, 7.)

Vipassī ließ sich umstimmen:

‚Geöffnet sei'n der Toderlösung Tore
Für Gläubige mit aufmerksamem Ohre!
Ich wollt' aus Furcht nur, Brahmā, vor Beschwerde
Das Hohe künden nicht der Menschenherde.‘ (3, 7.)

Die Verse sind dieselben, die dann Majjh. 26 (Bd. I, 168 Z. 4) und noch spätere Texte (Mahā-Vagga I, 5, 3 ff. und Saṃyuttanikāya VI,

[1] Genauer ‚ein großer Brahmā‘, es gibt für den damaligen Volksglauben deren viele.

1, 1) als Dialog zwischen Gotama Buddha und Brahmā Sahampati bei der entsprechenden Gelegenheit, daß Brahmā den Gotama zur Lehrverkündigung überredet, vortragen. Das Spaßige an dieser Entsprechung ist, daß nicht nur an unserer Stelle D. xiv, 3, 2 die Verse des Vipassī, sondern auch an den späteren Parallelstellen die damit identischen des Gotama *pubbe assutapubbā* ‚früher noch nie gehört' heißen. Für ein gläubiges Buddhistengemüt mußten sie doch aber, als Gotama sie gebrauchte, eigentlich als früher von seiten des Vipassī schon gehört gelten! Noch spaßiger ist, daß in D. xiv, 3, 2 sowohl wie in M. 26 Gotama selbst die Verse als ‚früher noch nie gehört' bezeichnet. Wer nicht an die Echtheit der kanonischen Texte glaubt, der ist hier buddhismusfreundlicher als die Buddhisten, denn wer daran glaubt, der muß bekennen, daß der allwissende Gotama-Buddha in M. 26 entweder gelogen oder wie der Sänger Homeros einmal geschlafen hat. Natürlich ist der einfache Sachverhalt der, daß Majjh. etc. aus D. gedankenlos abgeschrieben sind.

Vipassī erwog dann, wem er zuerst seine Erkenntnis anvertrauen sollte, und entschied sich für den königlichen Prinzen Khaṇḍa in der Residenzstadt Bandhumatī (also einen Bruder von ihm) und für Tissa, den Sohn des Hofpriesters (3, 8). In einem Parke bei der Stadt, in den er sich auf übernatürliche Weise mit Gedankenschnelle versetzte, ging diese erste Predigt vor sich (3, 8—10). Er belehrte die beiden Hörer schrittweise, predigte ihnen zuerst Freigebigkeit, sittliche Zucht, Himmelslohn, das Bedenkliche der Sinnengenüsse und den Segen des Freiwerdens von ihnen und erst dann, als er erkannte, daß sie fähig geworden seien, die Lehre aufzunehmen, die die höchste Lehre der Buddhas ist, auch die Lehre vom Leiden, von dessen Entstehung, von dessen Aufhebung und von dem Wege zur Aufhebung (3, 11). Auch z. B. in D. iii, 2, 21 heißt es, daß dieses ‚die höchste Lehre der Buddhas' sei. Beide Hörer erklärten sich für bekehrt und baten um die Weihen (3, 12), die sie erhielten, worauf sie bald der Erlösung von den Überschwemmungen durch die weltliche Seinsauffassung teilhaftig wurden (3, 13). Beide wurden des Vipassī zwei Säulenjünger, wie jeder der sieben Buddhas von Vipassī bis

Gotama ein solches Jüngerpaar besitzt (1, 9). Es bekehrten sich dann in derselben Weise vierundachtzigtausend Einwohner der Residenzstadt zu Vipassī, erhielten die Weihen und gewannen die Erlösung (3, 14—17), dann ebenso die vierundachtzigtausend, die sich schon vorher um Vipassī geschart hatten, vor denen er aber geflohen war (3, 18—21). Besonders hervorgehoben wird ein Jünger namens Asoka, der sich dem Dienste des Vipassī widmete. Auch alle folgenden sechs Buddhas hatten solch einen Jünger, jedesmal nur mit anderem Namen (1, 11). Auch in xvi, 5, 15 setzt Gotama auseinander, nicht nur, daß jeder der Buddhas der Vorzeit einen besonders eifrigen, treuen dienenden Jünger gehabt habe, sondern auch, daß jeder zukünftige Buddha einen solchen haben werde. Vipassī schickte seine einhundertundachtundsechzigtausend Jünger als Apostel aus mit der Weisung, sie sollten die Lehre verkünden, ohne jemals zu zweien denselben Weg zu gehen, und alle sechs Jahre sollten sie zur Pātimokkha-Feier in die Residenzstadt zurückkehren (3, 22—27). Nach sechs Jahren geht diese Feier vor sich (3, 28).

Wie mit der Legende, so wird es leider auch mit der Buddha-Lehre stehen. Heißt sie ja doch geradezu *Buddhānaṃ sāsanaṃ*, ,die Lehre der Buddhas', in xxxiii, 3, 1, Abschnitt (v): ,Da hat z. B. ein Mönch etwas zu tun. Der denkt: ,... Wenn ich das besorge, wird es für mich nicht leicht sein, ordentlich acht zu geben auf die Lehre der Buddhas.' Man könnte ja diesen Plural auch als Pluralis majest. erklären wollen, der in indischen Texten sehr beliebt ist. Die vorhin erwähnte Wendung ,die Lehre .., die die höchste Lehre der Buddhas ist, die Lehre vom Leiden', macht das aber sehr unwahrscheinlich, denn diese Lehre ist ja sicher nicht nur die des Vipassī, sondern bekanntlich vor allem auch die des Gotama. Ebenso ist ja die Kausalitätsformel und die Lehre vom Entstehen und Vergehen von Gestalt, Gefühl etc. ein Lehrelement Gotamas und nach xiv, 2, 18ff. und 22 von Vipassī. Wenn wir nicht auch von der Lehre schon von vornherein große Stücke als ,dogmatischen Lehrtypus' abtrennen und für sich behandeln oder gar die ganze Lehre als dogmatisch-typisch hinstellen, so gibt uns das Recht dazu nur der Umstand, daß, im Unterschied von der Legende, der konkrete Inhalt der Lehre uns

im D. nicht vorwiegend als von Vipassī verkündet oder unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen, ewig-gesetzmäßigen Lehrverkündigung vorgetragen wird, sondern überwiegend, bzw. ausschließlich als von Gotama Buddha verkündet. Wie ich in der Legende alles, was der D. dem Gotama oder auch nur unter anderen auch dem Gotama ausdrücklich zuerteilt, diesem belassen habe, so werde ich es später auch mit der Lehre halten, freilich nur vorläufig, bis zur Untersuchung der Herkunft der einzelnen Lehrstücke. Man wird aber schon hier zugestehen müssen, daß der Zweifel eine starke Berechtigung hat, ob nicht auch von einer Lehre des ‚Buddha' schon gesprochen wurde, bevor man die Lehre des oder eines angeblichen Gotama Buddha formulierte. Daß nicht nur der D.-Verfasser, sondern auch Gotama selbst in des D.-Verfassers Darstellung außer den schon genannten noch einige andere Elemente von Gotamas Lehre und Ordnung mit Selbstverständlichkeit auch auf die mythische Vorzeit überträgt, gibt solchen Zweifeln noch mehr Nahrung. In xxvi, 3—8 erzählt Gotama Buddha, daß schon Daḷhanemi und andere Weltherrscher grauer mythischer Vorzeiten Haupt- und Barthaar sich hätten abschneiden lassen, die gelb-roten Gewänder angelegt hätten und aus dem Heim in die Heimatlosigkeit gegangen wären, wie z. B. ii, 41 Gotama es unter dem Einflusse seiner eigenen Predigt geschehen läßt. Auch die Uposatha-Feier lassen dieselben Paragraphen schon jene mythischen Herrscher begehen. Und in xxx, 1, 4 will Gotama Buddha selbst sie in früheren Existenzen begangen haben. Man wird vielleicht einwenden, es sei ja bekannt, daß die Uposatha-Feier schon brahmanischer Brauch gewesen sei, als der Buddhismus sie angenommen habe. Mit diesem Einwande ist aber der Zweifel nicht aus der Welt geschafft, denn es ist natürlich zweierlei, ob etwas schon kürzere oder längere Zeit vor Buddha Brauch war oder ob es in mythische Vorzeit zurückverlegt wird. Daß dieses Lehrelement eben vor Buddha schon vorhanden war, das wird ja auch so zugegeben. Das aber ist das, worauf es in letzter Linie ankommt. Ebenso steht es damit, daß Buddha die vier ersten großen Verbote (des Tötens, Stehlens, der Unkeuschheit, der Lüge) seines Heilweg-

schemas (ii, 43 f.) schon von jenen erwähnten mythischen Weltherrschern eingeschärft sein läßt (xxvi, 6).

Nun ist aber natürlich zu fragen, woher denn der dogmatische Buddhabegriff gekommen sei. Vom Himmel gefallen kann er nicht sein. Irgendworan muß er zuerst gehaftet haben. Ich kann nur nicht glauben, daß dieses Irgendetwas die historische Stifterperson gewesen sein müsse und daß der dogmatische Buddha und die mythischen Vor-Buddhas nur Abklatsche des ‚historischen' gewesen seien.[1] Um das behaupten zu können, müßte man doch erst sicher wissen, ob der Lehrer, den wir Gotama nennen, wirklich von Anfang an für einen ‚Buddha' galt. Und selbst wenn es so gewesen wäre, wäre die Frage, um die es sich handelt, doch nicht beantwortet, sondern nur in ein anderes Fach geschoben, denn es bliebe dann zu fragen: Wie kam man dazu, Gotama als Buddha zu schildern? Woher kam das ‚Buddha'-Element in die Überlieferung vom Stifter des Buddhismus? Das Vorhandensein solch eines Elementes mythischer Art als Koeffizienten in der Gotama Buddha-Figur wird ja doch wohl kein Vernünftiger leugnen wollen. Und wenn die mythologisierende Buddhaerklärung abgewirtschaftet zu haben scheint, so liegt das nur an der in der Tat sehr unglücklichen Art, wie sie gehandhabt worden ist. Die Mythendichtung war keine lebendige mehr, als sie mit dem Stifter des Buddhismus in Berührung geriet; ein fertiger, alter Mythus, dessen Sinn für die, die ihn handhabten, gar nicht mehr verständlich, und der wahrscheinlich schon so und so oft anderen großen Persönlichkeiten wie ein Mantel umgehängt worden war (ich erinnere z. B. an einige verwandte Züge in der Kṛṣṇa-Legende[2]), legte sich auch um die Gestalt des großen Denkers, der Buddha heißt. Denn

---

[1] Es ist eine sehr große Kühnheit, anzunehmen, wir besäßen Knochenreste dieses ‚historischen' Buddha. Ich habe das kürzlich an anderer Stelle auseinander gesetzt, obgleich es nach Senarts und Aug. Barths Artikeln (J. As. x. Sér. T. vii p. 132—136, bzw. J. des Sav. 1906, p. 541—554) nicht nötig hätte sein sollen.

[2] Ferner ist aus dem Inhalt des Rāmāyaṇa die Erzählung hervorzuheben, daß dessen Dichter Vālmīki dieses Kunstepos dichtete auf Verlangen des Brahmā, geradeso wie nach D. xiv Buddha Vipassī seine Lehre erst auf die Bitte Brahmās hin zu predigen sich entschloß.

zweierlei ist für ein richtiges Verständnis des Naturmythus zu beachten: Er wird, wo er zu Menschenschilderung benutzt wird, nicht erst für die menschliche Persönlichkeit, die er umkleidet, geschaffen, und er arbeitet nicht pedantisch mit Einzelheiten. Es ist schon ein ganz unheilvoller Irrtum, daß irgend eine Götterfigur nichts als eine Personifikation von Sonne, Mond oder einem Sterne u. a. sei, so sehr er auch geherrscht hat und noch herrscht. Daß gar z. B. der Arzt Jīvaka ein personifizierter Jahresabschnitt sei, Uddaka Rāmaputta der Stern α Orionis, in Auffassungen solcher und ähnlicher Art darf sich Mythologie und Sagenerklärung nicht verirren, wenn sie ernst genommen werden will. Es steht hier nicht Raum genug zur Verfügung, die ganze Buddha-Legende daraufhin zu untersuchen, wie viele ihrer Elemente wahrscheinlich oder möglicherweise aus dem Göttermythus stammen und also nicht erst der Abstraktion von der historischen Stifterperson her ihr Dasein verdanken. Nur einiges will ich kurz andeuten. Die Theorie von den Weltperioden (s. oben p. 418) ist aus der alten indischen Mythologie übernommen. Schon im Ṛgveda ist sie bis zu einem gewissen Grade vorhanden. Indra z. B. inauguriert mit seinem Siege über den bis dahin herrschenden Vṛtra eine neue Welt, er stemmt Himmel und Erde auseinander, stützt die Erde, festigt die wankenden Berge, läßt die Wasser aufs neue strömen, zeugt Sonne, Tag und Morgenröte, setzt die Sonne wieder an den Himmel usw. Wegen einer Stelle im Atharvaveda, x, 8, 39f., hat ferner Jacobi den Glauben an die Weltperioden für vorbuddhistische Zeiten angenommen in den GGA. 1895, S. 210. Daß schon Ṛgveda und Atharvaveda von verschiedenalten Göttern, von verschiedenen Göttergenerationen sprechen, das wenigstens hat auch Macdonell, Vedic Mythology, S. 17 hervorgehoben. Der Flutmythus des Śatapatha-Brāhmaṇa, i, 8, 1, 1ff. setzt den Glauben mindestens an ein Vergehen und Wiederentstehen des Lebens in der Welt lange vor dem Buddhismus voraus. Ist es da noch die eine die Flut überdauernde und eine neue Welt des Lebens begründende und beherrschende Manu-Gottheit (denn Manu ist im Grunde Urgott und als solcher der Stammvater der Menschheit), so hat im Mahābhārata dieser eine Manu sich

zu (zunächst) sieben entfaltet, die sieben große Zeitperioden beherrschen. Und diese sieben Manus sind, wie schon Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, S. 97 vermutet hat, vielleicht die Vorbilder der sieben Buddhas, resp. gehen mit ihnen zusammen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Man kann nämlich auch an den ṛgvedischen Götterkreis der sieben Ādityas als (mittelbaren) Prototyp denken, wobei übrigens daran zu erinnern ist, daß ein Epitheton Gotamas, *ādiccabandhu*, ihn als ‚Verwandten' entweder ‚der Ādityas' oder ‚der Sonne' bezeichnet (da Sanskrit *āditya*, Pāli *ādicca*, auch die Bedeutung ‚Sonne' hat), und außerdem, wie ebenfalls Windisch a. a. O. es schon getan hat, auch an die sieben Sänger (*Ṛṣi*) des Ṛgveda. Die Namen Kaśyapa und Gotama von zweien dieser Ṛṣis entsprechen ja auch, wie wiederum Windisch a. a. O. mit Hinweis auf Śatapatha-Brāhmaṇa xiv, 5, 2, 6 schon bemerkt, dem Eigennamen Kassapa des vorletzten Buddha und Familiennamen Kassapa der drei dem Gotama unmittelbar vorangehenden Buddhas (D. xiv, 1, 6) und dem Namen Gotama des sogenannten historischen Buddha (z. B. ebda), und ‚Kauṇḍinya, die Sanskritform zu Koṇḍañña' (dem Familiennamen von Vipassī, Sikhī und Vessabhū nach D. xiv, 1, 6) ‚findet sich wenigstens unter den Ṛṣi-Namen eines alten Vaṃśa, Śatapatha-Br. xiv, 5, 5, 20'. Gotama heißt im D. einmal (xxxii, 3, Str. 4) auch Aṅgīrasa. Diesem Namen entspricht im Sanskrit entweder Aṅgiras, der Name eines der vedischen Ṛṣis, oder Āṅgirasa, das Patronymicum davon. Der vedische Gotama gehört zu den Āṅgirasa! Es scheint der Erwägung wert, ob die sieben Ṛṣis nicht nur eine legendär gewordene Form von sieben alten Gottheiten und also mit den Ādityas verwandt sind. Es gibt wenig in der ältesten indischen Literatur, das nicht in irgend einer Art von der Gottheit hergeleitet wurde. — Im Mahābhārata liegt auch der ‚Kalpa'-Gedanke vor, z. B. in dem Satze von den ‚Tagen' und ‚Nächten' des Brahmā, d. i. von der sich wiederholenden Neuentstehung und Wiedervernichtung der Welt (z. B. Mahābh. Bombayer Ausg. iii, 188, 85 = Kalkuttaer Ausg. 12890 und iii, 189, 42), der ja auch im Dīgh. i, 1, 32 etc. und i, 2, 2 ff. etc. und dann in den Aśoka-Inschriften zum Ausdruck kommt. Auch in

der Śvetāśvatara-Upaniṣad (s. Deussens ‚Sechzig Upanishads des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig 1897, S. 288 ff.) ist der Mythus von den Weltperioden verschiedentlich angedeutet. Ist auch die Frage der Datieruug von Mahābh. und Śvet.-Up. und von beider Werke zeitlichem Verhältnis zur buddhistischen Literatur keine klare, so ist doch wenigstens so viel wohl sicher, daß die angeführten Stellen zusammen mit dem Dīgh. eine solche Verbreitung und solches Eingewurzeltsein des Weltperioden-Mythus erweisen, daß wir ihn für die Entstehungszeit der ältesten buddhistischen Literatur als schon vorhanden unbedenklich werden voraussetzen dürfen. Auch der Satz, daß zu gleicher Zeit immer nur ein Buddha in der Welt vorhanden sei (xix, 14; xxviii, 20), steht mit dem Brahmā-Tag- und dem Manu-Perioden-Mythus in Einklang. (Da aber innerhalb eines Kappa nach Dīgh. xiv, 1, 4 mehrere Buddhas nacheinander folgen können — nur daß sie nicht gleichzeitig sind — so hängt die Sieben-Buddha-Lehre wohl enger zusammen mit der Sieben-Manu-Lehre als mit der Brahmā-Tag-Lehre.) Auch die Namen der mythischen Buddhas können, wenigstens so weit sie durchsichtig sind, ganz gut Götternamen gewesen sein. *Vipassī,* Sanskrit *Vipaśyī,* bedeutet ‚der nach allen Seiten Sehende', was gewiß eine gute Bezeichnung für eine Gottheit ist. Der Name liegt im Sanskrit auch in einer falschen Rückübersetzung als *Vipaścit* vor und bedeutet in dieser Form nicht nur einen Buddha, sondern auch Gott Indra. Über Vipassī erfahren wir aus D. xiv, 1, 37 weiter, daß er ‚ohne Augenblinzeln blickte wie die Tāvatiṃsa-Götter' und daß er mit Rücksicht darauf seinen Namen Vipassī erhalten hätte. Hier ist direkt zugestanden, daß es eine göttliche Eigenschaft ist, die der Name Vipassī andeutet. Schon im Ṛgveda iii, 59, 1 heißt es von dem großen Gotte Mitra, daß er ‚ohne Blinzeln auf die Völker blickt'. Der tiefe Sinn ist natürlich, daß die Gottheit in ihrer Wachsamkeit nie ermüdet und alles sieht. — Der Name des zweiten Buddha, *Sikhī,* bedeutet ‚Flammen habend' und ist im Sanskrit als *Śikhī* eine Bezeichnung des Feuers und des Feuergottes. Der Name des dritten, *Vessabhū,* wird im Sanskrit repräsentiert durch *Viśvabhū* und bedeutet, wenn diese Form nicht Produkt einer falschen Rück-

übersetzung ist, ‚alles seiend‘, ‚sich zu allem entfaltend‘, was eine vorzügliche Benennung der pantheistischen Gottheit, also z. B. des Brahmā, sein würde. Denkbar wäre auch, daß vielmehr Sanskrit ***viśvabhuj*** ‚alles verzehrend‘ die Grundform wäre (so heißt ja auch wenigstens in Mahāvyutpatti 2 der entsprechende Sanskritname), welches Wort ebenfalls sehr passend die pantheistische Gottheit als die alles wieder zerstörende bezeichnen könnte und in der Tat auch verschiedene Götter (Mahāpuruṣa, Viṣṇu, Indra) bezeichnet. Die Herkunft und Bedeutung von *Kakusandha* ist dunkel, ebenso von *Konāgamana*. Sollte die Sanskritform des letzteren Namens *Kanakamuni* (so im Divyāvadāna S. 333, Mahāvastu I, S. 318 und in Mahāvyutpatti 2) die urprünglichere sein und *kanaka* = ‚Gold‘ darin stecken, so könnte dieser Name mit der lichtgöttlichen Natur zusammenhängen (vgl. unten S. 430). *Kassapa*, der persönliche Name des letzten und nach XIV, 1, 6 auch der Familienname der drei letzten Buddhas vor Gotama, entspricht lautgesetzlich entweder Sanskrit *Kaśyapa* oder Sanskrit *Kāśyapa*. *Kaśyxpa* wenigstens ist ein Gottesname, ‚ein bestimmtes Wesen göttlicher Art neben oder identisch mit *Prajāpati*‘. Prajāpati, ‚Herr der Wesen‘, ist ein alter Name der umfassenden Allgottheit. Dem Namen *Gotama* selbst endlich kann im Sanskrit sowohl *Gautama* wie *Gotama* entsprechen. *Gautama* ist schon Name mehrerer alter vorbuddhistischer, darunter auch mythischer, Persönlichkeiten, so daß es wohl auch ein alter Gottesname sein kann und auf jeden Fall ein schon aus der Vorzeit überkommener Name ist. Sanskrit *Gotama* aber würde etymologisch wohl als Superlativ von *go* ‚Stier‘ zu deuten und also als ‚der stärkste Stier‘ zu übersetzen sein. Da im Ṛgveda ‚Stier‘ eine häufige bildliche Bezeichnung der Götter, z. B. des Indra, ist, so könnte also auch der Buddha Gotama seinem Namen nach ursprünglich eine Gottheit gewesen sein. Es ist hier daran zu erinnern, daß eines der charakteristischen Merkmale des Buddha nach D. XIV, 1, 32 und XXX, 1, 2 ist, daß er ‚Augenwimpern wie ein Stier hat‘ *(gopakhumo)*. Der Name des zukünftigen Buddha *Metteyya* (Sanskr. *Maitreya*) hängt indirekt mit dem des vedischen Gottes *Mitra* zusammen.

Nach D. xiv, 1, 15 hat Gotama Buddha sein Wissen von den sechs Buddhas der Vorzeit aus eigener übermenschlicher Erinnerungskraft, es ist ein ‚Tathāgata'-Wissen, also nicht ein Wissen des gewöhnlichen Menschen, der die mystischen Errungenschaften des Heilsweges noch nicht gewonnen hat, und die Götter teilen dieses Wissen dem Tathāgata mit. Daraus geht klipp und klar hervor, daß der Verfasser dieser Stelle es nicht für ein traditionelles und also jedem zugängliches Wissen hielt. Damit ist die Ansicht derjenigen Forscher widerlegt, die die sechs Vorbuddhas oder diesen und jenen von ihnen für historische Personen halten.[1] Die Buddhas (und besonders Gotama) zeigen auch gewisse Zusammenhänge mit Brahmā: Gotama heißt in iv, 6 und v, 7 ‚brahmāgleich aussehend und -glänzend' *(brahmavaṇṇī brahmavaccasī)*, er und Vipassī (und also die Buddhas überhaupt) heißen in xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2; 10; 12 ‚schlankgliedrig wie Brahmā' und ‚mit Brahmās Stimme begabt' (das sind zwei von den ‚zweiunddreißig Kennzeichen'), und in xxvii, 9 heißt der Tathāgata *brahmakāyo*, ‚den Körper Brahmās habend'.

Von den zweiunddreißig Kennzeichen des ‚Großen' (xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2), d. h. sowohl des ‚Buddha' wie des ‚Cakkavattī', sind überhaupt mehrere deutlich göttlicher Herkunft. Die langen Finger und die langen Arme bezeichnen wohl die weitreichende göttliche Allmacht, das in einer Höhlung versteckte Zeugungsglied vielleicht[2] die im Inneren der Dinge und Wesen verborgen wirkende göttliche Zeugungskraft, der goldene Glanz des Körpers (auch in der Pukkusa-Geschichte von xvi, 4, 37) charakterisiert die Buddhas als lichte Gottheiten. Die Buddhas haben vierzig lückenlose, gleichmäßige, hellstrahlende Zähne, also mehr als gewöhnliche Menschen, außerdem eine übermäßig große Zunge und die Kinnladen eines Löwen. Sie

---

[1] Walleseers Ansicht (Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus S. 58), daß Vipassī eine historische Person sei, hat schon Oldenberg, Buddha[5], S. 266 = 6. Aufl., S. 260, abgelehnt. — Ob vielleicht die Sechszahl der Sektenstifter, die im D. dem Gotama gegenüber gestellt werden, ein Reflex der Sechszahl seiner mythischen Vorgänger ist, kann nur Gegenstand von Vermutungen sein.

[2] Natürlich können aber auch einfach Gründe der Schamhaftigkeit die Angaben hierüber veranlaßt haben.

sind also, wenn man dem Sinne dieser Eigenschaften auf den Grund geht, augenscheinlich als große Fresser charakterisiert. Daß das wirklich auf die Buddhas direkt gemünzt sei, ist ganz undenkbar, schon deshalb, weil Gotama in den kanonischen Texten immer als außerordentlich mäßig im Essen geschildert wird. Nur als altes Erbstück sind jene Epitheta verständlich. Im Ṛgveda hat Gott Agni hellstrahlende Zähne (v, 7, 7) und frißt ‚mit seinen scharfen Zähnen' die Wälder (i, 143, 5). Eine große Fresserin ist auch die pantheistische Gottheit, die alles Leben wieder in sich hineinfrißt, wie es aus ihr hervorgegangen ist. So ist ja im 11. Gesange der Bhagavadgītā des vi. Mahābhārata-Buches der universale Gott Viṣṇu-Kṛṣṇa als solcher Verschlinger geschildert. — Was die weiße oder hellglänzende *(odāta)* ‚Wolle' *(uṇṇā)* mitten zwischen den Augenbrauen der Buddhas bedeutet, die in den bildlichen Darstellungen die Form eines Kreises oder einer runden Fläche hat, ist nicht sicher. Aber wenn sie ein Bild der Sonne und mit dem dritten Auge Śivas mitten auf der Stirne zu vergleichen sein sollte (Mahābhārata xiii, 140, 30), wie Senart (Journal Asiatique, 7. Série, T. 2, 1873, p. 268f.) will, dann wären auch durch sie die Buddhas deutlich als Formen der pantheistischen Universalgottheit charakterisiert. Die Sonne heißt im Ṛgveda z. B. das Auge Mitras und Varuṇas (vii, 61, 1; 63, 1; x, 37, 1) oder auch das Auge Mitras, Varuṇas und Agnis (i, 115, 1). Nach x, 90, 13 entstand aus dem Auge des Urwesens *(Puruṣa)* die Sonne. Daß die Buddhas Schwimmhäute an Händen und Füßen gehabt haben sollen, charakterisiert sie deutlich als Erben der Ur- und Universalgottheit, die nicht nur deshalb auch im Wasser wohnt, weil sie überall wohnt, sondern weil sie als Urwesen mit dem Urwasser zusammen gehört und weil sie wie das Urwasser die Welt umgibt und trägt. Auch Varuṇa, der ‚Umfassende', kleidet sich im Ṛgveda (ix, 90, 2) ‚in die Wasser' und ist späterhin geradezu Meergott geworden, Agni verbirgt sich im Wasser (x, 51, 1), die Wasser gebaren ihn (x, 121, 7) etc. — Auf den Händen und Füßen der Buddhas waren tausendspeichige Räder zu sehen. Das Rad ist im Indogermanenglauben ein Symbol des allumfassenden Wesens der Universalgottheit, wie hier

nicht näher nachgewiesen werden kann. Für unsere augenblicklichen Zwecke genügt ja auch der Hinweis auf Ṛgveda i, 32, 15, wo es von Gott Indra heißt: ‚Er herrscht über die Völker und umfaßt sie wie der Radkranz die Speichen.' Von dieser Grundidee aus ist auch das Rad oder der Reif als Symbol der Weltherrschaft und dann der Königsherrschaft verständlich. Daher heißt z. B. die mythische[1] Figur des weltbeherrschenden Königs im D. ‚Raddreher' *(cakkavattī)*, unter seinen sieben Attributen ist ausdrücklich auch das tausendspeichige (xxvi, 4) Rad genannt (z. B. iii, 1, 5 und xxvi), in xxvi, 2 ff. heißt einer der vorzeitlichen Cakkavattīs Daḷhanemi, ‚der mit festem Radkranz', das Rad gewinnt dem Cakkavattī die ganze meerumgürtete Erde (xxvi, 7). Darum gibt es nach Majjh. 115 (iii, 65) in einer und derselben Welt zu gleicher Zeit nur einen Cakkavattī, und darum haben Vipassī und Gotama als Erben der alten Gottheit so enge Beziehung auch zur Cakkavattī-Idee; aus ihren charakteristischen Merkmalen ist zu erkennen, daß sie entweder Cakkavattīs oder Buddhas sein werden, und Gotama Buddha wird wie ein Cakkavattī bestattet. Auch das angeborene ‚Diadem' (*uṇhīsa,* xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2) und der dem unmittelbar nach der Geburt sieben Schritte gehenden Kinde nachgetragene Sonnenschirm kennzeichnet ja vielleicht den Vipassī und Gotama als Herrscher, d. h., im letzten Grunde als die weltbeherrschende Gottheit. In Majjh. 89 (ii, 119, Z. 27) legt König Pasenadi vor dem Eintreten bei Gotama Schwert und *uṇhīsa* ab. Danach erscheint es möglich, daß letzteres ein Zeichen königlicher Würde war, dessen Pasenadi sich hier aus Höflichkeit begibt. Der Sonnenschirm ist in Indien zweifellos königliches Insigne. Vielleicht ist es, weil sie eigentlich göttliche Weltherrscher sind, daß Vipassī, Sikhī und Vessabhū sowohl wie Gotama als Königssöhne geboren werden. — Daß das eben geborene Buddha-Kind auf die Füsse springt und sieben Schritte macht, erinnert an Ṛgveda iv, 18, wo der Sänger vom eben geborenen Gotte Indra rühmt (Geldner-Kaegi,

[1] Mit Genugtuung stelle ich fest, daß auch E. Kuhn in der Festschrift, Vilhelm Thomsen dargebracht, Leipzig 1912, S. 217, Senarts Ansicht von der mythischen Natur der Cakkavattī-Idee teilt.

Siebenzig Lieder des Rigveda, S. 63): ‚Jetzt wirft bei Seite dich die junge Mutter . . . und jetzt erhebt in aller Kraft sich Indra.' Darin, daß alle Götter und überirdischen Wesen den Gotama verehren, kann ebenfalls der Gedanke von seiner Göttlichkeit nachwirken. Nach D. xxx, 1, 11 ist derjenige, der gewisse von den genannten Merkmalen (die Langfingrigkeit, die brahmāgleiche Geradgliedrigkeit etc.) hat, ‚langlebig', kein Mensch ist imstande, ihn vor der Zeit zu töten. Das kann ein Nachklang der Idee von der Ewigkeit der alten Universalgottheit sein. In xvi, 3, 23 erzählt Gotama, in den Götterversammlungen, sogar in den Brahmāgötterversammlungen, in denen er gepredigt habe, habe niemand ihn von den Göttern unterscheiden können, und wenn er darin geredet habe und wenn er dann vor ihren Augen verschwunden sei, habe niemand von ihnen zu unterscheiden gewußt, ob da ein Gott oder Mensch zu ihnen gesprochen habe und vor ihren Augen verschwunden sei. Daß die ganze Welt in Bewegung gerät in den großen Augenblicken der Buddha-Karriere, daß sie bebt, daß der Donner rollt, daß unermeßlicher Lichtglanz hervorbricht, daß Wasserströme vom Himmel fallen usw., ist ganz stilgerecht, wenn es eigentlich die universale Weltgottheit ist, die da geboren wird, zur Höhe steigt und schließlich untergeht. Es ist auch mit zu beachten, daß der typische Buddha als Gott aus dem Tusita-Himmel in den Schoß seiner Mutter herniedersteigt. Übrigens hat auch hierfür schon der Ṛgveda vielleicht eine Art Vorbild geboten, dort heißt es in vii, 6, 6, Vaiśvānara Agni, der ‚universale' Agni, habe sich in der Eltern Schoß niedergelassen. Daß Gotama imstande ist Wunder zu tun und solche tut, könnte auch als Ausfluß seiner göttlichen Natur gedacht werden. Wir wollen aber darauf kein Gewicht legen, weil Gotama selbst im D. diese Fähigkeiten als Errungenschaften des erfolgreichen Emporsteigens auf dem Heilswege erklärt. Das ‚himmlische Gesicht', das nach D. ii, 95 erst auf dem Heilswege errungen wird, ist freilich nach xiv, 1, 36 dem Vipassī gleich angeboren.[1]

---

[1] Daß Vipassī uud Gotama ihr Epitheton *bhagavā* ‚Erhabener' mit Gott Viṣṇu-Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā teilen, darf als Beweisgrund deshalb nicht angeführt

Auf einen negativen Umstand muß aber zum Schluß noch hingewiesen werden, der trotz seiner negativen Natur sehr wichtig ist und, obgleich er mit dem D. direkt nichts zu tun hat, doch in unsere Betrachtung hineingehören dürfte. Die älteste (einheimisch-)[1] indische Bildhauerkunst hat weder Gotamas noch eines der sechs Vorbuddhas Person dargestellt, obwohl, wie sich aus den Bharhut-Inschriften[2] und, wenigstens was Konāgamana anbetrifft, auch aus Aśokas Niglīva-Inschrift[3] ergibt, ihre Namen damals auch außerhalb der Literatur bekannt waren. Es ist nicht daran zu denken, daß man noch unfähig gewesen sei, eine entsprechende Figur zu schaffen, denn es gibt genug Darstellungen von Menschen und Göttern auf den Reliefs von Bharhut und den etwa gleichzeitigen von Sānchi, und man merkt an ihnen nichts von Ratlosigkeit und Unfähigkeit. Der Platz des Buddha aber wird immer leer gelassen, auch wo seine Anwesenheit ein logisches Erfordernis ist, und durch Symbole (Baum, Fußabdrücke,[4] Rad etc.) ersetzt. S. z. B. A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, Aufl. von 1900, Berlin, S. 67. Wie geht das zu? Daß der Baum ein Symbol der (durch die ganze Welt sich verzweigenden universalen) Gottheit gewesen ist, ist aus dem gesamten alten Indogermanenglauben erweisbar. Ich wage sogar die Vermutung, daß der Buddha, der unter einem Baume seine allem gewöhnlich menschlichen Denken und Empfinden so fremde Erkenntnis gewann, unter einem Baume starb und nach erst später belegter Überlieferung auch unter einem Baume geboren wurde, und an dessen Stelle man (wie aus Bildwerken ersichtlich) einen Baum verehrte, ursprünglich die als Baum gefaßte Gottheit und dann die Gottheit dieses Baumes oder bei diesem Baume war. Über das Rad als Symbol der allumfassenden

---

werden, weil auch andere, gewöhnliche, Asketen und Brahmanen gelegentlich *bhagavā* tituliert werden, z. B. Majjh. 77 (ii, 3, Z. 5).

[1] Im Gegensatz zu der späteren, griechisch-beeinflußten.

[2] Wohl schon dem 3. Jahrhundert v. Chr., Aśokas Zeit, zugehörig, wie neuerdings, Journal of the Royal Asiatic Society, 1914, S. 138—141, L. A. Waddell aufs neue betont hat.

[3] In der er ihn Konākamana nennt.

[4] Fußabdrücke Buddhas sind auf indischem Boden überhaupt häufig.

Gottheit ist oben gesprochen worden. Die Fußspuren symbolisieren, um nur bei den vorbuddhistischen Gottheiten Indiens zu bleiben und nicht auf Indogermanengebiet hinüberzuschweifen, z. B. den Gott Viṣṇu in seiner Eigenschaft als Weltdurchdringenden, so Ṛgveda I, 154, 3: ‚Der diesen weit gedehnten Raum mit drei Schritten ganz allein durchmaß' etc. Da seine höchste Fußspur nach mehreren Ṛgveda-Stellen im Himmel ist, so wird die unterste auf der Erde sein. Nach Śatapatha-Brāhmaṇa I, 9, 3, 9 machte Viṣṇu seine drei Schritte in der Tat auf der Erde, in Luft und Himmel. Die Fußstapfe des Śiva auf dem Himālaya wird, wie es im Meghadūta 55f. heißt, stets mit Darbringungen geehrt und Śiva ist stets bei dieser seiner Fußstapfe. Nach Ṛgveda X, 90, 14 ist die Erde aus den Füßen des Urwesens geschaffen. Die Fußstapfen versinnbildlichen ursprünglich also wohl die Anwesenheit der weltdurchdringenden Gottheit auf Erden.

Man wird mir nach dem Gesagten wohl wenigstens so viel zugeben müssen, daß sich mancherlei anführen läßt zur Begründung meiner Auffassung, daß der dogmatische Buddha und der Begründer des historischen Buddhismus in seiner dogmatischen Gestaltung als ‚Buddha' eine alte Göttergestalt mit neuem, besser wohl, in der alten Zeit von uns noch nicht belegtem, Namen ist, und zwar vielleicht eine Form der alten tief-philosophisch gefaßten Gottheitsidee im Gegensatz zu den massiveren Götterfiguren des Alltaglebens jener Tage.

Zur dritten Auflage des Dîwâns des abû 'l-'Atâhija (Beirouth 1909).[1]

(Inhaltsangabe. — Kritische Bemerkungen zum Text und Glossar.[2])

Von

O. Rescher.

I. Inhaltsangabe.

‚Es ist alles eitel, ganz eitel', meint der Prediger Salomo; ‚ein Geschlecht vergeht, das andere kommt; alles aber ist aus Staub gemacht und wandelt sich wieder zu Staub.[3] Was also nutzt letzthin Ehre, Ruhm und Reichtum, und was hat der Mensch von all seiner Arbeit und Mühe, die er sich um des Lebens willen macht? Hätte er auch hundert Kinder und lebte er zweitausend Jahre[4] — all das Bauen und Sammeln, all die Mühe und Sorge — es ist nichts denn eitel und eine „böse Plage".' — Diesen der Lebensenttäuschung und müder Blasiertheit entsprungenen ‚Gefühlspessimismus'[5] des Predigers kann man auch im wesentlichen als das Leitmotiv bezeichnen, das dem (ersten Teil des) Dîwân(s) des abû 'l-'Atâhija zugrunde liegt. ‚Alles ist eitel und vergänglich': diese bittere Erkenntnis könnte als Motto über dem ganzen Dîwân stehen, der in

[1] Der Verfasser steht im Felde und konnte daher weder für den Aufsatz über das ‚Geister- und Teufelsbuch des Schiblî' (S. 241—252) noch für die vorliegende Arbeit die Korrektur besorgen. Eine Revision des Satzes beider Abhandlungen hat an der Hand des Verfasserms. Herr Prof. Geyer aus Gefälligkeit gelesen.

[2] Ich bemerke, daß ich bei meinen Zitaten der Zeilen die (Linien der) Überschriften stets mitzähle.

[3] Analog Dîwân, pag. 31, Z. 2; pag. 118, Z. 1 etc.

[4] Cfr. Dîwân, pag. 148, Z. 6 v. u.

[5] Man könnte diesen Gefühlspessimismus, der uns auch z. B. im Hiob begegnet, psychologisch betrachtet vielleicht besser ‚Pseudopessimismus' heißen, um ihn deutlich vom echten Pessimismus (Abû 'l-'Alâ', Schopenhauer etc.) zu unterscheiden.

seinen einzelnen Wendungen und Gedankengängen immer wieder auf dieses Ende hinauskommt. ‚Die Welt ist gleich einer Fata Morgana (pag. 13, Z. 3 v. u.; pag. 28, Z. 7 v. u. انّما الدنيا تحاكى السرايا; pag. 105, Z. 10; pag. 198, Z. 10; pag. 223, Z. 11; etc.), ‚oder gleich einem flüchtig entschwindenden Schatten' (pag. 199, Z. 5; pag. 226, Z. 2 etc.), oder gleich einem Traume (pag. 250 ult.); man hat noch nicht recht angefangen, sich einer Hoffnung hinzugeben, als diese sich auch schon als Illusion erweist und — dem Wüstenzauber gleich — in Dunst sich auflöst. Was der Mensch auch treibt und tut, jeder Tag, ja jeder Augenblick bringt unwiderruflich etwas in ihm zum Absterben (pag. 10, Z. 10; pag. 89 ult.; pag. 105, Z. 9; pag. 140, Z. 2; pag. 148, Z. 3; pag. 298, Z. 5 etc.) und nichts bleibt als endliches Ergebnis all unserer Hoffnungen, unserer Mühe und Arbeit, als die Gewißheit, all das Errungene durch den Tod wieder verlieren und einbüßen zu müssen. Der Tod — das ist das Schreckbild, das stets abû 'l-'Atâhijas Auge präsent ist; aber nicht so sehr der physische Tod[1], als das, was nach ihm kommt: die große Abrechnung, in der das ewige Glück oder die ewige Verdammnis auf dem Spiele stehen: ‚Ja, wär's nur der Tod und sein Schrecken — ich machte mir wenig aus ihm; aber hinter ihm kommt die Wiedererweckung und Auferstehung, und dann — die ewige Höllenglut oder Himmelsseligkeit, (pag. 111, Z. 11); und: ‚hieße es nur sterben und wäre dann alles aus, so wäre der Tod eine Erlösung von der Unrast des Lebens; aber nach dem kommt die Auferstehung und die Rechenschaft, die uns über unser vergangenes Leben abgefordert wird' (pag. 302 paen.). — ‚Deshalb', fährt der Dichter fort, indem er die moralische Nutzanwendung dieser Sachlage zieht, ‚kann uns nichts wider den Tod helfen und nichts für das Jenseits nützen als einzig und allein die guten Werke, die uns als Wegzehrung für die große Reise ins Unbekannte dienen und den Tod überdauern[2] können'. Diese Umbie-

[1] Etwas eingeschränkt freilich wird diese Behauptung durch den Vers pag. 34, Z. 1, wo der Dichter offen gesteht: ‚Ich gehöre zu denen, die mit Freuden am Leben hängen, den Tod und die Vernichtung fürchten.'

[2] Pag. 198, Z. 12; pag. 225 ult. etc.

gung der harten Wirklichkeit des Lebens in eine ethische Forderung ist es, die allein dem Einzelnen einen Trost einzuflößen und dem Leben einen Sinn zu geben vermag; und der Dichter wird deshalb nicht müde, den Verzicht[1] auf die Welt um des besseren Jenseits willen zu predigen und zu preisen. Wenn wir in Betracht ziehen, daß ein Teil dieser Gedichte im reiferen Mannesalter geschrieben worden ist — pag. 15, Z. 5 sagt er (wohl von sich selbst): ‚Wer 50 Jahre auf dem Rücken hat, ist dem Tode nicht mehr fern' —, darf es uns nicht befremden, daß die ziemlich abgeklärten Anschauungen des Dichters — wie das übrigens auch bei manchen anderen muslimischen Schriftstellern der Fall ist — zum Teil der christlichen Gedankenwelt in Ausdruck und Inhalt ziemlich nahe kommen, so z. B. wo der Dichter sagt (pag. 21, Z. 9): ‚Begnüge dich mit dem Heute und laß die Sorge für den Morgen, denn jeder Tag hat seine eigene Plage' (cfr. Matth. vi, 34); und: ‚Morgen (d. h. im Jenseits) wird euch ein Richter (Gott) erstehen und jede Seele soll gerichtet werden, wie sie gerichtet hat' (pag. 48 ult. und pag. 258, Z. 7[2]; cfr. Matth. vii, 2); und: ‚Laß ab, andere gerade machen (d. h. korrigieren) zu wollen und sorg' lieber dafür, deine eigene Krummheit gerade zu machen' (pag. 71, Z. 9; cfr. Matth. vii, 3—5; und ähnlich pag. 115, Z. 7; pag. 235, Z. 5 und pag. 291, Z. 7—8); und: ‚Reinigst du dich nicht (zuerst) von der Unwissenheit und gemeiner Gesinnung, so wirst du nicht rein, wenn du gleich im Tigris schwämmst' (pag. 101, Z. 4; cfr. Matth. xxiii, 25—26); und: ‚Wer sich himmlische Schätze sammelt, der braucht für sie keine Vernichtung zu besorgen' (pag. 122 paen.; cfr. Matth. vi, 20); und: ‚Wer auf die Welt baut, dem reißt sie durch einen Sturzbach die Fundamente seines Hauses ein' (pag. 172, Z. 8 v. u. und pag. 271, Z. 8 v. u.; cfr. Matth. vii, 24—27); und: ‚Wer Disteln sät, kann keine Früchte ernten' (pag. 181, Z. 5; cfr. Matth. vii, Z. 16); und: ‚Gönne und tue

[1] Darunter ist aber, wie ausdrücklich hervorgehoben sei, nicht etwa ein wirklicher (asketischer) Verzicht im Sinne einer völligen Entsagung zu verstehen, sondern was der Dichter fordert und verlangt, ist Selbstbescheidung und Genügsamkeit, die äußeren Glanz, Ehre und Reichtum gerne zu missen gelernt hat.

[2] Ähnlich auch pag. 44, Z. 6 v. u.

andern, was du dir selbst zukommen lassen möchtest' (pag. 186 ult.; pag. 187, Z. 4; cfr. Matth. VII, 12: ,Alles was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut auch ihnen[1]) und ebenso (negativ angewandt): pag. 286, Z. 2; pag. 290, Z. 8; pag. 293, Z. 1); und: ,Wer sich selbst erniedrigt, erlangt dadurch Ehre' (pag. 212, Z. 3 v. u. und pag. 230, Z. 8; cfr. Lukas XVIII, 14); und ganz entsprechend vertritt abû ʾl-ʿA. auch das der christlichen Brüderlichkeitsidee nachgebildete Gleichheitsideal des rein religiös orientierten Islam gegenüber dem in der führenden arabischen Gesellschaft stets lebendigen, sozial-ethnischen Stammesstolz und Kastengeist: ,Keine Nisbe (kein Adel) ist so von Gewicht als der, ein Frommer zu sein' (wörtl.: gute Werke zu tun; cfr. pag. 195, Z. 10); ,Wahre Ehre (und wahrer Adel) ist Gottesfurcht' (p. 241 ult., pag. 243, Z. 4 und pag. 297, Z. 6); und: ,Auch das niederste Gewerbe (wörtl. das des Webers und Baders) wird durch Gottesfurcht geadelt' (pag. 243, Z. 5)[2].

Einen ganz andern, dem vorhergehenden stellenweise ganz diametral entgegengesetzten Eindruck bekommen wir, wenn wir den zweiten Teil des Dîwâns, der die Person des Dichters selbst mehr in den Vordergrund stellt, durchlesen. Ja, die Diskrepanz zwischen ,Dichtung und Wahrheit' scheint so groß, daß wir — wollen wir nicht chronologisch den ganzen ersten Teil hinter den zweiten stellen (wozu wir aber kaum berechtigt sein dürften) — den inneren Widerspruch zwischen den beiden Teilen in keiner Weise mehr überbrücken können. Denn, was uns der zweite Teil erzählt — und daß er wahrheitsgetreu ist, kann füglich nicht angezweifelt werden —, kann uns die Persönlichkeit des abû ʾl-ʿA. nur im allerungünstigsten Licht erscheinen lassen. Selbst wenn wir alle Umstände berücksichtigen und zugeben, daß seine Dichtkunst — wie bei so vielen anderen arabischen Dichtern — auf den metallenen Hintergrund berechnet sein mußte (sein Topfhandel mochte ihm wohl nicht viel eingetragen haben — Dichter und Töpfer verträgt sich auch

[1] Als Parallelstelle möchte ich dazu zitieren: Ibn el-Moqaffaʿs: el-adab eṣ-ṣaġîr (ed. Aḥmed Zeki Pascha): pag. 46, Z. 2—3.

[2] Zitiert von GOLDZIHER: Globus, Bd. 66, Nr. 13 (Jahrg. 1894), pag. 205, Note 33.

schlecht — und außerdem hatte er eine mehrköpfige Familie zu ernähren [ein Sohn Isḥâq, nach dem er die Kunja trug, ein Sohn Moḥammed (pag. 389, Z. 3 v. u.; pag. 359, Z. 4; pag. 326, Z. 1) und eine Tochter Ruqajja (?) (pag. 249, Z. 7 v. u.), vielleicht auch noch andere Kinder]), so hatte doch sein Auftreten bei seinen Zeitgenossen (gewiß nicht nur bei Neidern) — wie ich glaube, mit Recht — Befremden und Anstoß erregt. Seine teils servile, teils unverschämte Art und Weise, Geld zu ergattern — in besonders auffälligem Gegensatz zu der männlich-stolzen Selbstachtung des abû ʾl-ʿAlâʾ, die schon im siqṭ ez-zand ihren Ausdruck findet —, lassen uns abû ʾl-ʿA. als Menschen wenig sympathisch erscheinen; und wir tun ihm, glaube ich, kein Unrecht, wenn wir ihn als Heuchler[1] und Schnorrer, ja sogar als Erpresser bezeichnen, der — was besonders gravierend ins Gewicht fällt — Charakterlosigkeit genug hatte, seine Gesinnung sich unbedenklich um bar Geld abkaufen zu lassen. — Seine Lobgedichte trugen ihm nicht immer den erhofften Lohn, seine Schmählieder bisweilen Prügel ein; abû ʾl-ʿA. war aber gern bereit, solche einzustecken und gute Miene zum bösen Spiel zu machen, so er nur ein reichlich bemessenes Schmerzensgeld dafür bekam.[2]

---

[1] So beurteilten ihn seine Zeitgenossen selbst; cfr. pag. 206, Note 4: ‚Welch ein Zindîq‘, sagte Baššâr über abû ʾl-ʿA., ‚der sich Geld und Gut zusammenscharrt . . . und Heuchelei und Verstellung zeigt . . .‘ (Serîʿ): ein netter Prediger, der andere zum ‚Zuhd‘ (Abkehr von weltlichen Genüssen) auffordert und sich selbst nicht daran kehrt . . . ; hat er wirklich das (Verlangen nach dem) Irdische(n) von sich abgeschüttelt, was braucht er dann Besitz zu sammeln und nach Gaben betteln zu gehen? . . . etc. — Cfr. auch die Erzählung pag. 242 unter dem Strich. — Als Heuchler, nicht als Freidenker, soll nach alledem zweifellos abû ʾl-ʿA. gestempelt werden (die kleine Geschichte pag. 70, Z. 3—7 spricht wohl kaum dagegen); denn daß er ein durchaus orthodoxer Muslim war, steht aus zahllosen Stellen unzweideutig fest.

[2] Cfr. pag. 345, Z. 6: abû ʾl-ʿA. machte ein Spottgedicht auf ibn Maʿn, der ihn aus Zorn darüber von seinen Burschen verprügeln läßt. Der jämmerlich verhauene Dichter stellt sich jedoch dickfellig und setzt seine Angriffe auf ibn Maʿn fort. Dieser bietet dann — der Klügere gibt nach! — die Hand zur Versöhnung und zum Ausgleich; und gegen 10.000 Dirhems nimmt der charakterlose abû ʾl-ʿA. wirklich in einer ‚Versöhnungsode‘ reumütig die Schuld des Vergangenen auf sein eigenes Konto, dem er unterdeß die Silberlinge gutgeschrieben hatte.

Genierte er sich einerseits nicht im mindesten, seinen Mäzenen und Freunden zur Erinnerung und Mahnung prompt ‚billets-doux' für fällige Raten zugehen zu lassen,[1] so war er umgekehrt nicht im mindesten geneigt, selbst je etwas abzugeben und auch der geriebenste Bettler vermochte seinem Geiz keinen roten Heller abzuzwacken. Wenig verschlug es dabei dem Dichter, welchen Eindruck seine Filzigkeit auf andere machte, und noch weniger, wenn man ihm seine eigenen entgegengesetzten Worte vorhielt (cfr. die Geschichte 253 unter dem Strich). — Doch fühlte er es in besseren Stunden selbst nur zu gut, wie viel er mit seiner Anbettelei sich selbst vergab, und in vielen Versen macht er seinem Unmut Luft, wie bitter erbetteltes Brot schmecke (pag. 108, Z. 3 v. u.; pag. 197, Z. 2; pag. 207, Z. 3; pag. 219, Z. 8; pag. 226 ult.; pag. 237, Z. 5; pag. 295 paen. etc.).

Die Sprache abû 'l-'Atâhijas ist im großen und ganzen ziemlich einfach[2]; der Dichter vermeidet absichtlich (cfr. das Geschichtchen pag. 24 unten bis 25 oben: ‚Der „Zuhd" ist ein „maḏhab", den am meisten Fromme, Theologen und einfache Menschen lieben, die aber nur gern lesen, was sie leicht verstehen können') schwierige Ausdrücke und weithergeholte Wörter, desgleichen alle Wortspiele und sonstigen Künsteleien, auf die die übrigen arabischen Dichter seiner Zeit sonst nicht zu verzichten pflegten; auch der herkömmliche und traditionelle erotische ‚nasîb' hat bei ihm keinen Platz. — Dagegen fußt er in der Wahl seiner bildlichen Ausdrücke im großen und ganzen auf dem Vorbild der klassischen Dichtung; so z. B. der Vergleich des Todes mit einer (dunklen) Zisterne (cfr. Islâm II, 343) findet sich im Dîwân ziemlich häufig (pag. 33, Z. 6; pag. 76, Z. 6;

[1] Cfr. pag. 339 Mitte: Nichts ist mir, sagte el-Faḍl ibn Jaḥjâ zu Ṣâliḥ eš-Šahrazûrî, mehr zuwider, als dem abû 'l-'A. Geschenke zukommen zu lassen, da man keinen aufrichtigen Dank von ihm dafür hat; aber um deinetwillen will ich (ausnahmsweise) diesmal etwas für ihn tun.

[2] Trotzdem ist eine ganze Reihe von Versen recht schwer, einige sind sogar gar nicht verständlich; inwieweit das auf die Überlieferung zurückzuführen ist, läßt sich nicht bestimmt sagen.

pag. 101, Z. 10; pag. 129, Z. 7; pag. 172, Z. 6 v. u.; pag. 301, Z. 7 v. u.); desgleichen die Vorstellung des (Todes und des) Schicksals unter dem Bild eines in der Runde kreisenden Bechers (Islâm ibd.), cfr. pag. 43, Z. 4 v. u.; pag. 51, Z. 6 v. u.; pag. 130, Z. 7 v. u. und ibd. paen.; pag. 159, Z. 10; pag. 263, Z. 4) oder einer (alles zermalmenden) Mühle (pag. 107, Z. 5; pag 184, Z. 8 v. u.; pag. 267, Z. 4; pag. 271, Z. 3; pag. 285 paen.; pag. 347, Z. 6 v. u.) und manches andere.

II. Der Text.

Trotzdem der Text nun schon in der dritten Auflage vorliegt, ist er doch noch weit entfernt, überall richtig zu sein. Über die Handschriften des Dîwâns schweigt der Herausgeber sich aus; es liegt, wie ich glaube, der Edition ein Damaszener und ein Beirouther Manuskript zugrunde. Von dem Neuerwerb einer Handschrift des Dîwâns seitens der Kgl. Bibliothek in Berlin konnte P. Cheikho wohl keine Kenntnis haben; dagegen scheint er auch von einer Benützung des Petersburger Manuskripts Abstand genommen zu haben[1], was insofern zu bedauern ist, als der Text an verschiedenen Stellen ernstlicher Korrektur bedarf.

Zuerst einige Worte über die Verseinteilung, die meines Erachtens vom Editor nicht ganz konsequent durchgeführt worden ist. Bekanntlich greifen die Kâmil- und noch mehr die Munsariḥ-, Ramal- und Ḫafîfverse häufig über die Versmitte hinaus; P. Ch. zeichnet solche Verse gewöhnlich mit einem ﻩ aus, ohne jedoch immer genau der Zäsur Rechnung zu tragen; man vergleiche das Ramalgedicht pag. 293 unten, wo die Abteilung von Vers 2 und 3 nicht mit der Zäsur übereinstimmt, während Vers 4 und 10 (pag. 294) richtig abgeteilt sind; desgleichen sind Vers 19 und 20 (pag. 294, Z. 6 und 5 v. u.) falsch abgeteilt; es ist zu trennen البُنْـ|ـيانِ und الأمـ|ـوال; solche Beispiele ließen sich zu Dutzenden nachweisen; ich will mich aber nur auf zwei beschränken: Das Ḫafîfgedicht pag. 152. Der

[1] In Konstantinopel findet sich merkwürdigerweise keine einzige Kopie des Dîwâns.

zweitletzte Vers des Gedichtes ist richtig abgeteilt: الما...ل; warum dann nicht ebenso im Vers 6 und 8: البَيْـ|ـتِ und العَيْـ|ـشِ? Ebenso das Ḫafîfgedicht pag. 161 unten, wo Vers 2 und 3 richtig abgeteilt sind, während Vers 4 und 6 anstatt der richtigen Abteilung nur mit einem ٭ (am falschen Platz) bezeichnet sind usw. usw.[1]

Was den eigentlichen Text anlangt, so sind die kurzgefaßten Verbesserungen, die seinerzeit Nöldeke in der Rezension der ersten Ausgabe im Litt. Centralblatt 1888, Sp. 22 gab, bei weitem nicht ausreichend; überdies kann ich seinen Emendationen auch nicht durchweg zustimmen; ich werde im gegebenen Fall jeweils darauf zurückkommen.

Pag. 1, Z. 4: شاء (= ?); pag. 7, Z. 3 v. u.: lies بعينِهِ (Dr.[2]); pag. 17, Z. 2: besser aktivisch: منزلةٍ تَقْتُلُ سُكّانَها وتَسْتَلِبُ; pag. 18, Z. 8 v. u.: تُخْفِي (IV.); pag. 26, Z. 5: لئن scheint nicht recht zu passen; ist لأَنْ zu lesen?; pag. 31, Z. 4: ist واعتصامًا (cf. pag. 176, Z. 11) zu lesen?; pag. 32, Z. 4: القُنوع (Dr.); pag. 32, Z. 5: [انّ العزَّ والغِنَى]; pag. 41, Z. 2: تَخَفَّفْ; die 5. Form dürfte kaum zu belegen sein und es dürfte wohl eher zu lesen sein تُخَفِّفْ (sc. نَفْسَكَ); pag. 43, Z. 8: بطُهورها (Dr.); pag. 47, Z. 7: تَوارى (= ?); pag. 52, Z. 6: wohl يُخْدَو (tert. و); pag. 53, Z. 9: أوْثِقَتْ; pag. 54, paen.: wohl ضَلّ statt دلّ; pag. 55, Z. 3 v. u.: المُثْلات; pag. 56, Z. 5 v. u.: بُنَيّاتها (*tešdîd*); pag. 59, Z. 10: استقبع (= ?); sollte man besser استعتب lesen?; pag. 63, Z. 9: تُدير صروفُ (أدار ist wohl hier intrans. zu fassen); pag. 65, Z. 2: lies wohl eher لَحاجاتٍ; pag. 65, Z. 4 v. u.: الزلالات (ohne *tešdîd*, cfr. Dozy); [pag. 66, Z. 8: vielleicht ließe sich auch فُضوح lesen;] pag. 69, Z. 6 v. u.: وامّا عَدٌ (Sinn ?); pag. 75, Z. 6: wohl أهلَها; pag. 75, Z. 10: استقبل الموتُ (?); p. 75, ult.: الاطواد (= ?); pag. 76, Z. 7 v. u.: يوم السياق (zu سياق vid. pag. 228, Z. 5 v. u. und pag. 303, Z. 6 v. u.); pag. 76, Z. 4 v. u.: الآساد (= ?); pag. 79, Z. 3: ist wohl falsch; auch paßt رَدُّوهُ kaum zum sing. أحشاؤهُ تُرْعَدُ ist wohl *ḥâl* und bedarf eines و; lies vielleicht: أفضلهم;

---

[1] Cfr. das Ḫafîfgedicht, pag. 164, Vers 1; das Hazağgedicht, pag. 284, Vers 1 und 2; das Kâmilgedicht, pag. 191, Vers 3 und 4 etc.

[2] D. h.: wohl Druckfehler.

واحشاوه الخ [ردة =] رد ; pag. 81, Z. 3: اليومُ als Subjekt); pag. 85, Z. 3: يومٌ (ebenso); pag. 87, Z. 9: و دَوْحِها (Sinn?); pag. 89, Z. 11: و مخبرةً (*ḥâl*, nicht abhängig von ترى); pag. 94, Z. 4: (122, ult. und 132, ult.) wohl عِزَر zu lesen; pag. 97, Z. 7: المنجيات (Sinn?); pag. 98, Z. 6 v. u.: أخطارا (pl. von خَطَر); pag. 101, ult.: تُرْقِيهِ; eine 4. Form im Sinn von ,erhöhen' (= تَرْفَعُهُ) läßt sich m. E. nicht nachweisen und تُرَقِّيه paßt nicht ins Metrum; an تَرْقِيه (zu رقى ,bezaubern, betören') kann man hier wohl nicht denken, da der Sinn des Verses dem widerstrebt;[1] pag. 104, Z. 1: و يَمُور (Subjekt ist التُرب, nicht الريح); pag. 104, paen.: قَوْرَطُها; pag. 109, Z. 8: يُعِدَّ (cfr. pag. 113, Z. 4 v. u.: تُعِدَّ); pag. 109, Z. 10: wohl تُجيل (mit ج); pag. 110, Z. 5: من غايةٍ تُنْتَظَرُ (?); pag. 112, Z. 7 v. u.: خَطَروا; pag. 113, Z. 6: أوّاب (!); pag. 116, Z. 4: vielleicht تِلقاك (= تِلقاءك); pag. 118, paen.: يُرَقَّق (pass.); pag. 121, Z. 10: يكفُرُ; pag. 124, Z. 8 v. u.: es ist wohl يغدو und تُوُتِّيَ zu lesen; pag. 124, Z. 3 v. u.: ولا (= ?); pag. 125, Z. 5: يا عين [الرضى]; pag. 128, Z. 7: وَحْشَتى; pag. 128, ult.: سُوَقًا zu (سُوقة); ibd.: الخُلس (cfr. pag. 132, paen.); pag. 130, Z. 4: اذًا; pag. 130, ult.: wohl تُذكَّر (pass.); pag. 131, Z. 2: تُظَنّك; pag. 131, Z. 3: يكون zu (كلّ); pag. 131, Z. 6: لِيَنْجُوَ; pag. 132, Z. 5: خرّ (statt حزّ)? pag. 133, Z. 6: für نكس ist wohl نُكُس (= نُكّس) zu lesen; pag. 133, Z. 3 v. u.: الحِراسة; pag. 134, Z. 5: ist wohl نِعَم statt نِقَم (das keinen Sinn gibt) zu lesen; pag. 135, ult.: كلٌّ ما; zusammengeschrieben müßte man كلّما lesen, das hier nicht paßt; pag. 136, ult.: الموتُ — الشغيصِ (*ḫaber* zu *kâna*); pag. 137, Z. 4 v. u.: فى الغِرّات; pag. 138, Z. 5 v. u.: فتَزيدُنا [الدنيا]; ibd.: فنمرضا (warum Konjunktiv?); es ist ja parallel تزيدُنا [*ḍarûra eš-ši'r*?]; pag. 141, Z. 8: wohl تتشحّطُ (2. Pers.); pag. 143, ult.: راعي الرعاة و حافظُ الحفظة; pag. 145, Z. 3: أُخَيَّ; pag. 145, Z. 4: متمتّع (pass.); pag. 146, Z. 1: تُشيّع paßt kaum; vielleicht eher تَشَنَّعُ (= تتشنّعُ) ,sich beeilen', ,hurtig sein'; pag. 146, Z. 3: يَهْتِرُ (1.); pag. 146, Z. 7: فأبرعوا (= ?); lies wohl فأسرعوا; pag. 146, Z. 8: تُقَلَّ (pass.); pag. 146, Z. 3 v. u.: wohl تُصَغِّرُ; تَصاغَرَ ist intransitiv, cfr. pag. 245, paen. und ,*adab ṣaġîr*' (ed. Aḥmed Zeki Pascha) pag. 50,

[1] Man könnte vielleicht تَرْفَعْهُ lesen; über (dem Zwang des Metrums zufolge) apokopierte Formen vergl. z. B. pag. 146, Z. 3 يَهْتِرْ.

Mitte; pag. 146, paen.: يُتْبَعُ (pass.); pag. 147, Z. 5: يُحِبُّ السعيدُ العَذْلَ; pag. 147, Z. 6: ist wohl فَفُرِّعُ (mit ف) zu lesen (فرع بين = vermitteln [zwischen zwei Parteien]); pag. 148, Z. 7: بادوا جميعًا و باد الخ — tilge ما, das dem Sinn und Metrum nach gleich unmöglich ist!; pag. 149, Z. 4 v. u.: جُعِلَ التُراب (pass. = ‚dem es bestimmt ist, dereinst in den Staub gebettet zu werden'; akt. wäre der Sinn: ‚der schon tot ist'); pag. 151, ult.: lies wahrscheinlich: يا أخا الميتِ (= oh du Bruder des Verstorbenen), wegen des folgenden و رجع und des übernächsten Verses يومَ يهدوك, woraus erhellt, daß der Angeredete noch am Leben ist; pag. 152, Z. 6 v. u.: تَعْشِى oder تَعْشُو; pag. 152, paen.: يَرِعُ (zu وَرِعَ)[1] — تُقًى und وَرَع streift allerdings an eine Tautologie; aber es besteht immerhin die Nuance zweier verschiedener Wurzeln; pag. 153, Z. 5: إِسًى (pl. zu أُسْوَةٌ); pag. 153, Z. 9: الغِرّ (= unerfahren); pag. 153, Z. 13: و آلُهُ[2]; pag. 153, paen.: ist تعزّى schlecht gedruckt (wie تعرّى); pag. 154, ult.: der Sinn des ganzen Verses ist unklar; pag. 157, Z. 6: كم تعلّلتَ (2. Pers.); pag. 157, Z. 10: تزيع (= ?); sollte etwa تريع zu lesen sein?; pag. 157, Z. 11: wohl مَريع (zu مَرِعَ); pag. 158, Z. 6: رتيعا (= ?); pag. 159, Z. 2: اذا الجديدان (!); pag. 159, Z. 4 v. u.: السَلَع (cfr. Ibn Hišâm pag. 937, Z. 11); pag. 159, Z. 2 und pag. 160, Z. 6: ist wohl besser الدنيا einzufügen; الدُنى kommt sonst im ganzen Dîwân nicht vor; pag. 160, paen.: عشتُ تسعين (?)[3]; pag. 161, Z. 2: الشّوق (Dr.); pag. 161, Z. 4: تفرّق (Dr.); pag. 163, Z. 7: wohl يُرْتَجَى (pass.); pag. 165, Z. 3: صبيحتُها — أبيكِ; pag. 169, Z. 6: يَغْنَ (zu غَنِيَ ‚wohnen' = leben); pag. 171, Z. 4 v. u.: فإذًا; pag. 173, Z. 3: lies: كأنّهم بهم مِنْ بَعْدِهِم لحقوا; pag. 177, Z. 6 v. u.: شفيقها (cfr. pag. 58, Z. 7); pag. 177, ult.: vielleicht المنغِصة (?); pag. 180, ult.: تَنَمْ; pag. 181: [Wâfirgedicht] — Titel paßt nicht zum Inhalt; pag. 183, Z. 3: مالُهُ (zusammenzuziehen); pag. 183, Z. 7: حَراكك; pag. 187, Z. 3 v. u.: wohl يُجْزَ (pass.); pag. 188, Z. 2: رأيتُ; pag. 196, Z. 10: wohl نُزُل; pag. 209, Z. 7 v. u.: تَعْرِ; pag. 224, Z. 1: تَرْحال; pag. 228,

---

[1] Die Emendation Nöldekes ‚*jurâ*' für *jurâʿu*' ist natürlich nicht richtig.

[2] Die Bemerkung Nöldekes zum folgenden لم تستطع (und ebenso zu pag. 149, Z. 3) verstehe ich nicht.

[3] Abû 'l-ʿAtâhija lebte von 130—211 d. H. (cfr. die biographische Einleitung).

Z. 3 v. u.: شاحِط; pag. 232, Z. 6: تأوٍ (صاحِبٌ); pag. 233, Z. 9: wohl خدّاعة; pag. 236, Z. 6: عَلَّة; pag. 241, Z. 6: بالحِلْم; pag. 241, ult.: فخار; pag. 245, Z. 9: يقود الخَلْفَ ... القُدّامُ — ein doppeltes الخلق wäre unmöglich; pag. 246, ult.: lies statt der monströsen Form تَوَلَّيْتْ (!) nach dem Dîwân (Bûlaq 1251) des ʿAlî, dem die Verse in Wirklichkeit zuzuschreiben sind: تحرّكت; pag. 249, ult.: اللقاء (Dr.); pag. 259, Z. 9: بالتى (sc. الدنيا); pag. 260, Z. 2: بغرّة; pag. 263, paen.: الصِحّة; pag. 269, Z. 10: وأَنْفُسنا; pag. 274, ult.: إذ لهوَ (= ?); pag. 275, Z. 6: الأذنِ; pag. 277, Z. 4 v. u.: بَعْدُ (= بَعْدُ لتَجْعَلنّي خلقي طينةٌ لاحقةٌ بطينِ); pag. 278, Z. 9: يَحْزَنْ; pag. 280, Z. 9: فيلجّ; pag. 281, Z. 1: يُلقى; cfr. pag. 339, Z. 1; pag. 286, Z. 5: lies statt يسخف (nach pag. 294, Z. 9) يُسْحَقُ (oder يُسْحِقُ); pag. 286, Z. 6 v. u.: wohl متوقّر; pag. 287, Z. 10: يَضُرّ; pag. 288, Z. 1: انسانٍ (Dr.); pag. 288, Z. 7: كلَّ (Dr.); pag. 288, Z. 10: احدًا (Dr.); pag. 290, Z. 10: فِناء (wie ist der Vers zu verstehen?) oder sollte فَناء zu lesen sein?; pag. 291, Z. 6: مَن عُرِى (?); pag. 294, Z. 3 v. u.: النَاسَ (Dr.); pag. 297, Z. 6 v. u.: لُقاء (oder لِقاء = لِقاءٌ); pag. 298, Z. 3: عمّا statt عمّن (und Konstruktion des Satzes?); pag. 298, paen.: وجِلّة; pag. 301, Z. 3 v. u.: نزداد (1. Pers.); pag. 302, Z. 7 v. u.: بانيا (statt باليا)?; pag. 302, Z. 6 v. u.: بلاغِهِ; pag. 304, Z. 9 v. u.: الرياحَ; pag. 306, Z. 6: هموم الدهرِ (statt عموم)?; pag. 306, Z. 3 v. u.: الارتياع — الراعيه (?); pag. 307, Z. 1: ألقيتُ (1. Pers.); pag. 311, Z. 9: فأجلُ (?); pag. 311, Z. 5 v. u: غيرُهُ; pag. 312, Z. 7: تُناحى (?); es wird sich wohl eher um die Wurzel نحى handeln; pag. 313, Z. 7: lies نعمه statt نقمه; pag. 318, Z. 7: جدودُهم (als ein Wort); pag. 318, Z. 11: [يا] إمامَ الهُدَى; pag. 318, Z. 3 v. u.: [يا] أميرَ المؤمنين; pag. 319, Z. 4 v. u.: wohl بمُعْجَزِ (pass.) [= عاجز]; pag. 325, Z. 3: فأعطاه (Dr.); pag. 325, Z. 2 v. u.: دواعى (Dr.); pag. 329, Z. 5 v. u.: النُشر; pag. 329, Z. 3 v. u.: تُفِقْ [zu أفاق]; pag. 341, Z. 3 v. u.: غِبّ; pag. 343, Z. 4: المُحال; pag. 343, paen.: بعُتاهٍ (?); pag. 349, ult.: kein Metrum!; pag. 353, ult.: ebenso; pag. 354, Z. 1: المُطْبَق; cfr. Dozy; pag. 357, Z. 6: جِالا; pag. 358, Z. 4: الّا [= أنْ لّا] يضيق; pag. 359, Z. 4: تصوّف; pag. 363, Z. 8: بتُراث; pag. 363, Z. 11: خِداج; pag. 363, Z. 3 v. u.: والجدة; pag. 378 zu صمّ (استصمّ) Z. 9: وطَرَشًا.

Eine ganze Reihe von Versen findet sich im Dîwân wörtlich wiederholt[1], was der Herausgeber nur ein- oder zweimal anmerkt, so ist pag. 64, Z. 5—6 und ibd., ult. = pag. 338, Z. 9—11; pag. 98, ult. = pag. 336, Z. 12; pag. 144, Z. 8 = pag. 146, Z. 5; pag. 144, Z. 10—11 = pag. 147, Z. 2—3; pag. 197, Z. 8 = pag. 201, Z. 1; pag. 216, Z. 8 = pag. 218, Z. 3; pag. 218, Z. 4 = pag. 348, Z. 2; pag. 263, Z. 3—4 = pag. 277 ult. und pag. 278, Z. 1; pag. 280, Z. 9 = pag. 338, Z. 3 v. u.; pag. 296, paen. und ult. = pag. 347, Z. 4 und 3 v. u.; pag. 313, Z. 6 v. u. = pag. 319, Z. 7 v. u.; pag. 317, Z. 8 v. u. = pag. 332, Z. 1; pag. 319, Z. 8 = pag. 352, Z. 4; pag. 331, Z. 5 und 4 v. u. = pag. 359 ult. und 360, Z. 2.

III. Das Glossar.

Soll das Glossar den Zweck erfüllen, die Lektüre des Dîwâns zu erleichtern und womöglich den Rekurs auf größere und umständlich zu handhabende Werke wie Lisân el-ʿarab, Tâǧ el-ʿarûs etc. dem Leser zu ersparen, so hat es, nach meiner Meinung, dieses Ziel nicht in allen Fällen erreicht, da eine ganze Reihe von notwendigen Wörtern fehlen, während umgekehrt bekanntes Sprachgut unnötigerweise aufgenommen ist. Ferner teilt das Glossar mit den einheimischen Kommentatoren den Mangel, daß es die Verba auf Kosten der Substantiva vernachlässigt, obwohl im Arabischen wie in allen andern Sprachen auch die Verba doch ungleich schwieriger und wichtiger sind als die Nomina. — Die Anführung von Worten wie رُزْءٌ (Schaden), ثروةٌ (Reichtum), بَغْىٌ (Ungerechtigkeit) usw. usw. hätte sich der Editor gut und gern schenken können; dagegen vermisse ich[2] die Erklärung von شاءٌ (pag. 1, Z. 5); اجتاح (pag. 37, Z. 3 v. u.) [= استأصل, cfr. z. B. Ḥarîrî (Beirouth 1903; 3. Aufl.) pag. 34, Note 18]; صغّر (für klein, unbedeutend ansehen =

[1] Inhaltlich sich berührende Parallelstellen ließen sich unschwer zu Hunderten nachweisen.

[2] Daß eine Anzahl der von mir aufgeführten Worte unter Umständen frei nach dem ‚*qijâs*‘ sich bilden lassen, dispensiert nicht von einer besonderen Feststellung und Notierung, da der ‚*qijâs*‘ im Arabischen bekanntlich stets mehr oder weniger an den ‚*samâ*ʿ‘ gebunden ist.

im Sinne der x. Form) pag. 47, Z. 4; pag. 56, Z. 6 v. u.; pag. 146, Z. 3 v. u. (es ist statt تصافرت die Form تُصَغِّرُ zu lesen); pag. 184, pag. 6 v. u. ‖ هاف; pag. 316, Z. 7 v. u.; und entsprechend زيّن und حسّن = für schön, für schmuck halten: pag. 51, Z. 6; letzteres in diesem Sinne sicher pag. 56, Z. 6 v. u.; pag. 184, Z. 7; pag. 275, Z. 2 und pag. 279, Z. 7 v. u.; und entsprechend auch قبّح = für schlecht halten; cfr. die letztzitierte Stelle; أَزْمَنَ (pag. 51, Z. 7 v. u.) lange sein, dauern; die Stelle ist zu verstehen: وان . . . أقمتُ (sc. فى تعميرى); أصغر (pag. 52, Z. 4) = صغّر und استصغر; cfr. Siqṭ ez-zand (Cairo 1324) i, pag. 178, letzter Vers (= احتقر); بُنَيَّات (pag. 56, Z. 5 v. u.); cfr. Colliers d'or (ed. Barbier de Meynard) pag. 42, Note 1 und Zamaḫšarî Maqâmen (Cairo 1325) pag. 14, Z. 1; عاجل (pag. 56, paen.) = schnell bestrafen; التراثى (pag. 60, Z. 5 v. u.), pl. von تراث (wo belegt?); استشاد x (pag. 87, Z. 3), wo belegt?; طلعة (pag. 88, Z. 1) = ?); جذالة (pag. 97, Z. 3), wo belegt?; أبصر (pag. 102, Z. 4 v. u. und ebenso pag. 114, Z. 10 sowie pag. 118 ult.) = (intr.) zur Einsicht kommen ‖ تفكّر und اعتبر; cf. Hamaḏânî (Beirouth 1889, 1. Aufl.) pag. 239, Z. 2; ديمومة (pag. 117, Z. 7 v. u.) = Wüste; cfr. Kumait (ed. Horoviz) pag. 68, Vers 121; al-ʿAšâ's zwei Gedichte (ed. Geyer) Vers 22 etc.; خَوْجِش (pag. 130, Z. 3); جديد (الأرض) (pag. 137, Z. 6 v. u.) Erdoberfläche; cfr. Aus (ed. Geyer) pag. 4, Z. 14 und pag. 23, Z. 5; تُخَبُوحة (pag. 139 ult. und pag. 279, Z. 2); cfr. z. B. Ḥarîrî pag. 163, Note 7; ترافض und تقارض (pag. 140, unten); مهد (pag. 149, Z. 5) = هيّأ; أعراق (pag. 154, Z. 1) = natürliche Veranlagung; تشرّع v (pag. 161, Z. 3); wo belegt?; قَصْد (pag. 165, Z. 8 v. u.) = (goldener) Mittelweg; cfr. Colliers pag. 54, Note 3; رُخاميّ (pag. 165, Z. 3 v. u.) adj. zu رُخام; حمّ التلهّف (pag. 166, Z. 8) — تطرّف (pag. 166, Z. 10); انخسف (pag. 167, ult.); wohl in der Bedeutung der 1. Form: in die Erde versinken; انزح und انتسف (pag. 168 ult.) usw. usw.

Verschiedene Angaben des Glossars wären auch noch zu rektifizieren; سجّى ist nicht: حثا عليه التراب, was nach pag. 110, Z. 7 und pag. 293, Z. 6 [und 10!] ganz unmöglich wäre, sondern: ‚(den Toten) ins Totenhemd einwickeln'; cfr. Ḥarîrî pag. 195, Note 24; لله درّه wird häufig (weder zum Lob noch

zum Wunsch!) sondern einfach exklamativ gebraucht; das beweisen Stellen wie pag. 161, Z. 4; pag. 260, Z. 7; pag. 159, paen. (لله درّ الدنيا!) und pag. 279, Z. 6; مُلْهِية (cfr. لها) kann nicht لذّة bedeuten (cfr. 120, Z. 7: أكُفّ المُلهيات [عادت تُرابًا و قد كانت تحرّك عيدانًا و أوتارا]), sondern heißt notwendig ,Musikantin'; cfr. auch Ḥarîrî pag. 369, Note 10 = مُطْرِبَةٌ; die Erklärung von أوضاح (وَضَح) [= شَعَر الشيب و النور و الطريق] paßt ganz und gar nicht zu der Stelle im Dîwân (pag. 335, Z. 8 v. u.), wo vielmehr حلية من الفضّة einzusetzen ist; cfr. für diese Bedeutung: Boḫârî (Cairo 1323), Teil VII, pag. 57, ult.; zu دار القُلعة ist zu bemerken, daß pag. 51, Z. 7 v. u.; pag. 189, Z. 3; (pag. 156, Z. 4); pag. 231, Z. 6 in offenbarem Widerspruch zu der Stelle pag. 179, Z. 6 v. u. stehen, in welch letzterem Vers das لا den (durch die andern Stellen geforderten) Sinn umwirft; das vom Glossar angeführte ناخى (III) kommt im Dîwân gar nicht vor, da die einzige Stelle (pag. 312, Z. 7) sicher in تناحى zu rektifizieren ist.[1]

Alles in allem wäre, sofern einmal weitere Auflagen des Dîwâns vorbereitet werden sollten, eine Heranziehung der Berliner und Petersburger Handschrift, eine nochmalige sorgfältige Durchsicht des Textes und eine Erweiterung und Verbesserung des Glossars sehr erwünscht, damit durch eine dermaßen geschaffene Musteredition der Absicht abû 'l-'Atâhijas, mittels Einfachheit des Stiles die Leser anzuziehen und ihnen das Verständ nis der Gedichte nach Möglichkeit zu erleichtern, auch durch die äußere Form, in der diese jenen vorgelegt werden, entsprochen werde.[2]

---

[1] Der Sinn dieser Stelle ist doch zweifellos (pag. 312, Z. 6—7): Trotte lustig fort, Kamelin! und mach' dir keine Hoffnungen auf Ruhe und Rast, bevor du uns nicht zu dem König hingeführt hast. Nach meiner Ansicht kann doch hier von ناخى (= تعظّم — افتخر) keine Rede sein.

[2] Eine Übersetzung des Dîwâns, die ich mir zum Teile in meinem durchschossenen Exemplar aufgezeichnet habe, würde sich meines Erachtens in Anbetracht der großen Einförmigkeit des Inhaltes, selbst in Auswahl der besten Stellen, kaum lohnen, wenn freilich manche andere übersetzte und gedruckte Dîwâne und Einzel-Qaṣîden auch nicht viel mehr Abwechslung bieten.

Drei Suren.

Auf ihre strophische Gliederung untersucht

von

Dr. N. Haham.

Die Wahrscheinlichkeit und der Wert einer Hypothese sind von dem Grade der ihr eigentümlichen Fruchtbarkeit bedingt. Je mehr Gesichtspunkte durch die Annahme einer Theorie erschlossen werden, je mehr Licht durch sie der Kreis unserer Erkenntnisse empfängt, desto unentbehrlicher ist sie für die Wissenschaft, desto größer ihr Anspruch auf unbedingte Beachtung. Als eine solche hat sich unstreitig D. H. Müllers Strophentheorie hinlänglich bewährt. Denn mittelst ihrer gelang es Müller, immer wieder weitere Abschnitte des alten Testamentes dem Verständnisse näher zu bringen und neue kritische Anhaltspunkte für die Beschaffenheit des Textes festzustellen. Ursprünglich hatte er seine Theorie bloß für die Propheten aufgestellt, wandte sie aber später auch auf die Hagiographen und selbst die Evangelien an. Dagegen erhielten diejenigen Stücke aus dem Qur'ân, an denen Müller gleich bei dem Ins-Licht-treten seiner Hypothese zum Zwecke der Beweisführung eine strophische Gliederung vorgenommen hatte, in dieser Hinsicht bis jetzt keinen Zuwachs. Und doch liefert die Strophik für das Verständnis des Qur'ântextes und seines sprunghaften Gedankenganges noch viel mehr als für die biblischen Schriften ein unentbehrliches Mittel an die Hand. Zwar ist es R. Geyer in WZKM. xxii, S. 265—286 gelungen, für die Existenz einer Strophik im Qur'ân neue Beweise zu erbringen, aber der Kreis der hiefür in Betracht kommenden Suren blieb auch bei

GEYER derselbe wie bei MÜLLER. Im folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, über die MÜLLER'schen Grenzen hinauszugehen und weitere drei der ältesten Suren, von denen doch entsprechend ihrem poetischen Inhalte auch äußere, dichterische Kunstformen zu erwarten sind, auf ihren Strophenbau zu untersuchen. Zugleich soll auch der durch ihre strophische Gliederung zum Ausdrucke gelangende Gedankengang dieser Suren näher beleuchtet werden. Die Methode der Beweisführung ist dieselbe wie in MÜLLERS Propheten.

Sure LXXXVII.

سورة الاعلى
مكية وهى تسع عشرة آية
بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

(1) سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى
(2) ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى
(3) وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَى
(4) وَٱلَّذِى أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَى
(5) فَجَعَلَهُ غُثَآءً أَحْوَى

I.

(6) سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى
(7) إِلَّا مَا شَآءَ ٱللّٰهُ إِنَّهُ يَعْرَفُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يُخْفَى
(8) وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى
(9) فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرَى

II.

(10) سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى
(11) وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى
(12) ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَى
(13) ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى

III.

(14) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى
(15) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى
(16) بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيٰوةَ ٱلدُّنْيَا
(17) وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى

(18) إِنَّ هٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى
(19) صُحُفِ إِبْرٰهِيمَ وَمُوسَى

Die Sure besteht aus einer Einleitungsstrophe von 5, drei Kernstrophen von je 4 und 1 Schlußstrophe von $^4/_2 = 2$ Zeilen.

Disposition:

Einleitung mit dem Preis Gottes.

(Strophe I) Der Prophet wird von Allah ermutigt und aufgefordert, den Koran zu predigen und zu ermahnen.

(Strophe II) Zu der Ermahnung nehmen zwei Parteien verschieden Stellung: die Frommen und die Frevler. Letztere kommen in die Hölle;

(Strophe III) erstere ins Paradies.

Schluß: Bestätigung des Korans durch den alten Bund.

Besondere Kunstformen: Die zweite und die dritte Strophe sind durch den Stamm ذكر mit einander verkettet. Beide beginnen mit der versichernden Partikel قد.

Sure XCIII.

سورة الضحى
مكية وهى إحدى عشرة آية
بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحيم

(1) وَالضُّحَى (2) وَاللَّيْلِ إِذَى سَجَى

I.

(3) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (4) وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى
(5) وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى

II.

(6) أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَأَوَى (7) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى
(8) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى

III.

(9) فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (10) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ
(11) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

Nach einer einleitenden Beteuerungsformel von zwei Zeilen folgt die eigentliche Sure, die aus drei Strophen von je drei Zeilen besteht.

Disposition: Der Prophet kann der weiteren Gunstbezeugung seitens seines Herrn gewiß sein (erste Strophe).

Hat er ihm ja schon bisher außerordentlich große Gnaden erwiesen (zweite Strophe).

Daraus ergeben sich für ihn seine Pflichten den Menschen sowohl wie auch seinem Herrn gegenüber (dritte Strophe).

Besondere Kunstformen: In Zeile 5 und 8 korrespondieren dem Sinne nach يُعْطِيكَ und فَأَغْنَى: Gott wird dir ein schönes Geschenk geben, wie er dir bereits Reichtum gegeben hat. Zweite und dritte Strophe korrespondieren Zeile für Zeile. Doch ist gegen die Responsion Zeile 10 vor 11 gestellt, damit die Sure mit der Berufung des Propheten abschließe, so daß der Schluß der Sure auf ihren eigentlichen Anfang (Z. 3) mit dem Hinweis auf des Herrn Gnade zurückgreift.

Die dritte Strophe hebt sich überdies durch Reimwechsel ab.

Sure LXXXIII.

سورة المطفّفين
مكية وهى ستّ وثلثون آية
بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

I.

(1) وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ
(2) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ
(3) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ
(4) أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ
(5) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ
(6) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ

II.

(7) كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ
(8) وَمَا أَدْرَيكَ مَا سِجِّينٌ
(9) كِتَابٌ مَرْقُومٌ

(10) وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ

(11) اَلَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ

(12) وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ

(13) إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ ايَاتُنَا قَالُوا أَسَطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ

(14) كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

(15) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

(16) ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ

(17) ثُمَّ يُقَالُ هٰذَا الَّذِى كُنْتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ

III.

(18) كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ

(19) وَمَا أَدْرَيكَ مَا عِلِّيُّون

(20) كِتَابٌ مَرْقُومٌ

(21) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ

(22) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ

(23) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ

(24) تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ

(25) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ

(26) خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِى ذٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ

(27) وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ

(28) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ

IV.

(29) إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ

(30) وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَمَّزُونَ

(31) وَإِذَا إِنْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ إِنْقَلَبُوا فَاكِهِينَ

(32) وَإِذَا رَأَوهُم قَالُوا إِنَّ هٰؤُلَاء لَضَالُّونَ

(33) وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِم حَافِظِينَ

(34) فَالْيَوْمَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ

(35) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ

(36) هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

Der Aufbau dieser vierstrophigen Sure ist: $6+11+11+6$, wobei die mittleren Strophen wieder in je $8+3={}^{1}/_{2}6$ zerlegt werden können. Wie dem formellen Baue nach, so entspricht auch in bezug auf den Gedankengang der ersten Strophe die letzte, der zweiten mittleren die dritte mittlere, so daß die Struktur der Sure schematisch etwa durch einen Kreis veranschaulicht werden könnte.

Disposition: Die falsch Messenden messen den Leuten mit einem andern Maße als sich selbst zu; dafür werden sie am Jüngsten Tage zur Rechenschaft gezogen werden (erste Strophe).

Ebenso führen die Frevler ein doppeltes Bekenntnis im Munde, was sie aber am Jüngsten Tage bereuen werden (letzte Strophe).

Die zweite Strophe droht den Frevlern die Hölle an; die dritte versichert den Gläubigen das Paradies.

Die letzten zwei Zeilen dieser Sure scheinen erst später hinzugefügt worden zu sein. Dafür spricht Z. 35, die eine unnütze Wiederholung von Z. 23 ist. Vielleicht dichtete Muhammed selber nachträglich diese zwei Zeilen hinzu, um den Eindruck des regelmäßigen Strophenbaues zu verwischen. S. MÜLLERS ‚Propheten', S. 60.

Besondere Kunstformen: Die je drei ersten Zeilen der Strophe II und III korrespondieren Wort für Wort. Die darauffolgenden achtzeiligen Kernstücke dieser Strophen sind jede durch eine Inclusio gekennzeichnet: لِلْمُكَذِّبِينَ (V. 10) . . . يُكَذِّبُونَ (V. 17); الْمُقَرَّبُونَ V. 21 und 28.

Strophe IV gibt sich als solche, durch die Inclusio, die durch den korrespondierenden Gegensatz zwischen ihrer ersten (V. 29) und ihrer letzten Zeile (V. 34) gebildet wird, deutlich zu erkennen.

Das Martyrium des hl. Pionius.

Aus dem Altarmenischen übersetzt

von

Pater **Moses Srapian,**
Wiener Mechitharist.

Das vorliegende Martyrium hat P. J. Catergian († 1882) der Wiener Mechitharisten-Kongregation aus einer Pariser Handschrift abgeschrieben, leider hat er ihre Nummer nicht angegeben, wahrscheinlich muß es aus Anciens fonds arméniens Nr. 88 = Nr. 178 des Katalogs von Fr. Macler[1] entnommen worden sein [= P.]. Dann hat er den Text mit der Handschrift der Mechitharisten in Venedig verglichen[2] und danach einige Stellen verbessert und ergänzt [= V.]. Derselbe Text befindet sich auch in einer anderen Sammlung von Akten und Homilien derselben Mechitharisten,[3] geschrieben im Jahre 1637 von Baptist Lazarian in Jerusalem. Leider haben wir diese drei Handschriften nicht unmittelbar benutzen können und wir stützen uns nur auf die Abschrift des P. Catergian.

Ein vierter Text befindet sich fast vollständig in unserer Handschrift Nr. 224, die noch andere wertvolle Märtyrerakten enthält.[4] Sie ist im Jahre 1428 geschrieben und scheint einer neueren Redaktion unterzogen worden zu sein; sie weist viele Textvarianten auf, die wir

[1] Vgl. Catalogue des Manuscrits arméniens et georgiens de la Bibliothèque nationale, Paris 1908, S. 98.

[2] Vgl. Akten und Homilien I (arm.), geschrieben vom Schreiber Thaddäus 1224, S. 438.

[3] Vgl. Aucher, Vollständige Leben und Martyrien der Heiligen, Anhang des XI. Bandes, Venedig 1814, S. 71.

[4] Vgl. P. J. Dashian, Catalog der armenischen Handschriften der Mechitharisten-Congregation zu Wien 1895, S. 113 und 577.

in Fußnoten angeben werden [= W.], sowie die der ersten venedischen Handschrift.

Verkürzt kommt das Martyrium auch in unseren Synaxarien vor, die sich in zwei Gruppen teilen, nämlich die Gruppe von Ter-Israel und die von Gregor Chlatheçi. Die erste Gruppe ist durch unsere Handschrift Nr. 7 repräsentiert, die zweite durch Nr. 10.[1] Beide Gruppen können uns nicht von Nutzen sein, weil sie kein besseres Original voraussetzen.

Das griechische Original, herausgegeben von R. KNOPF,[2] ist die wörtliche Wiedergabe der Ausgabe OSKAR v. GEBHARDTS,[3] welcher damals schon eine größere kritische Ausgabe mit Kommentar in Aussicht gestellt hatte, die aber noch nicht erschienen ist.

Für die lateinische Übersetzung vgl. Bibliotheca hagiographica latina [2] Nr. 6852, 1900—1901, p. 996.

Dieser armenische Text ist eine Übersetzung aus dem Griechischen, und zwar im 5. Jahrhundert, also im klassischen Zeitalter unserer Literatur. KORIUN erzählt, daß um die Zeit des Konzils von Ephesus die Schüler des Sahak und Mašthoç nach Byzanz gingen, um griechische Werke ins Armenische zu übertragen, und mit den Kanones des Nicänums und Ephesinums und der Übersetzung vieler patristischer Werke zurückkehrten,[4] unter denen sich das Martyrium des hl. Pionius auch befunden haben sollte. Diese Tatsache sieht man schon aus der klassischen Sprache des 5. Jahrhunderts, die das Werk im Laufe der Zeit kaum eingebüßt hat. Zur Behauptung des Gesagten könnte man auch den Umstand hinzufügen, daß der Monat März des griechischen Originals (πρὸ τεσσάρων εἰδῶν Μαρτίων) im Armenischen durch Areg[5] (den 22.) übersetzt wird. Nun, nach der vergleichenden Chronologie, fällt der 22. Tag des Monats Areg in den

---

[1] Vgl. P. J. DASHIAN, Catalog . . . S. 39 und 81.

[2] Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. MOHR (PAUL SIEBECK) 1901, S. 59—74.

[3] Archiv für slavische Philologie 1896, XVIII, S. 156—171.

[4] Vgl. KORIUN, Erzählung vom Leben und Tod des hl. Mesrop (arm.). Venedig 1894, S. 33.

[5] Der achte Monat des armenischen Kalenders.

Jahren 436—439 mit dem obigen Datum zusammen. Also ist der Text in jenen Jahren übersetzt worden.

Aber unsere armenische Übersetzung weicht in Vielem vom griechischen Original mit seinem jetzigen Inhalt ab. Es gibt Lücken von 6, 10, 15 und 25 Linien in dem armenischen Texte; aber selten sind armenische Zusätze, die nicht im Griechischen zu finden wären.

Die Übersetzung ins Deutsche ist so viel als möglich dem Texte treu geblieben. Die Einteilung in Paragraphen ist nach dem Griechischen.

Text.

Վկայութիւն սրբոյն Պիոնեայ։

Ա. Յիշատակաց սրբոց հաւասարել՝ Առաքեալն Պաւղոս խրատ տայ՝[1] գիտացեալ[2] եթէ յիշել զայնոսիկ՝ որ ողջմտութեամբ և ամենայն սրտիւ ի հաւատս պնդեցան, հաստատէ զայնոսիկ՝ որք լաւացն նմանել կամիցին։ Այղ զառաքինի վկայն Քրիստոսի Պիոնիոս առաւել ևս[3] պարտ է յիշել, վասն զի մինչ էր նա[4] յաշխարհի՝ զբազումս դարձոյց ի մոլորութենէ[5] առաքելական այր եղեալ ի ժամանակս մեր, և ի վախճանի յորժամ վկայեաց և կոչեցաւ առ Տէր, զգիրս զայս ի խրատ եթող մեզ, զի և այժմ ունիցիմք զյիշատակ վարդապետութեան նորա։

Բ. Ի վեցերորդ ամսեանն որ աւր երկու էին ի մեծի շաբաթուն, որ աւր յիշատակ էր երանելւոյն Պողիկարպոսի վկայի, ի հալածմանն՝ որ առ Դեկեաւ[6] թագաւորաւ, ըմբռնեալ Պիոնիոս[7] երէց և Սաբինա[8] կին մի խոստովանող և Ասկղեպիադէս և Մա-

Bemerkungen.

Die Introduktion fehlt in unserer Handschrift (W).

[1] Im Text խրատտայ, aber V. խրատ տայ. [2] T. գիտեալ. [3] V. om. [4] V. om. [5] T. ad և. [6] V. առ Դեկաւ արքայիւ W. Anfang: Ի ժամանակս Դեկոսի՝ ամբարիշտ արքային՝ էր հալածումն քրիստոնէից. [7] Im Text Պիոնոս V. Պիոնիոս. W. կալեալ եղև Պիոնիոս քահանայն. [8] V. Աբինա W. Սաբինաս.

կեդոնիա[1] և Պղեմոնս[2] երեց կաթողիկէ եկեղեցւոյ[3]: Իսկ Պիոնիոս[4] երէց[5] յառաջ քան զմի աւր Պողիկարպոսի յիշատակին ետես ի տեսլեանն եթէ պարտ է ի նմին աւուր ըմբռնել նոցա, և մինչ-դեռ էր հանդերձ Սաբինաւ և Ասկղեպիադեաւ ի պահս, և իբրև[6] ետես եթէ ի վաղիւ անդր[7] ունելոց են զնոսա՝ առեալ անուրս[8] երկաթիս արկ[9] ի պարանոց իւր և ի Սաբինեայ[10] և յԱսկղե-պիադեայ և այնպէս կացին[11] ի տանն: Զայն[12] արար սուրբն, զի ի տանելն զնոսա դահճացն մի՛ ոք կարծեսցէ[13] եթէ իբրև զայլս[14] երթան ճաշակել ի պիղծ[15] կերակրոցն, այլ զի տեսցեն ամենեքին[16] եթէ սահմանեցին իսկոյն ի բանդ տանել զնոսա:[17]

Գ. Եւ յաղաւթս կացեալ նոցա և ճաշակեալ հաց և ջուր ի շաբաթուն, եհաս ի վերայ նոցա Պողեմոն[18] մեհենապետ և որք ընդ նմա կարգեալ էին խնդրել[19] և ձգել զքրիստոնեայսն զի զոհեսցեն և կերիցեն ի պիղծ կերակրոցն: Եւ ասէ մեհենապետն. Ամենայն իրաւք գիտէք զհրաման ինքնակալին որ հրամայեաց[20] ձեզ զոհել աստուածոցն[21]: Եւ Պիոնիոս ասաց. Գիտեմք զպատուիրանսն Աստուծոյ՝ յորս[22] հրամայէ մեզ նմա[23] միայն երկիր պագանել: Պողեմոն ասէ. Եկա՛յք ի հրապարակն[24] և անդ հաւանեցարուք[25]. և տանէր[26] զնոսա ոչ[27] բռնութեամբ: Եւ մինչդեռ երթային, տեսին[28] զնոսա ամենեքին[29] զի շղթայս ունէին և իբրև[30] վասն չքնաղ ինչ իրաց ամբոխն ամենայն ընթացաւ անդր վաղ-վաղակի մինչև մղել զմիմեանս:[31] Իբրև եկին ի հրապարակն ի

---

[1] W. Մակեդոն. [2] V. Լեմոնս W. Զեմինոս. [3] V. W. եկեղեցւոյն Զմիւռնայ. [4] V. Պիոնոս. [5] W. om. [6] W. om. և իբրև. [7] Im Text վաղիւ. [8] Im Text անուր V. անուրս գ̄. W. om երկաթիս. [9] W. և արկ. [10] T. Սաբինա և Ասկղեպիադա. [11] V. կացին մնացին. [12] T. և զայն. [13] V. կարծիցէ. [14] V. զայլսն. [15] W. պեղծ. [16] V. W. ամենեքեան եթէ ի բանտ և ի չարչարանս գնան վասն Քրիստոսի. [17] W. om. . . . bis ի շաբաթուն. [18] W. passim Պոլեմոն. [19] W. ի խնդրել և ի ձգել զ՛քրիստոնեայսն. [20] T. հրամաց. [21] W. չաստուածոցն. [22] W. որ. [23] V. W. միայն Աստուծոյ ամենակալին. [24] T. ի հրապարակ. [25] T. հաւանիցիք. [26] V. առեալ տանէր. [27] V. և ոչ. [28] V. W. տեսանէին. [29] W. passim ամենեքեան. [30] V. W. իբրև թէ վասն չքնաղ ինչ իրաց ուրախու-թեամբ երթային: Եւ ամբոխ բազում կուտեցան ի հրապարակն. վաղվա-ղակի usw. [31] V. W. om. . . . bis դրանն.

յարկ սրահին արեւելից դրանն, լցաւ[1] ամենայն հրապարակն և դստրիկունք յարկացն[2] հեթանոսաւք և հրէիւք[3] և[4] կանամբք և մանկտւով[5] քանզի պարապէին ամենեքին և վասն[6] զի էր մեծ շաբաթ Զատկին[7]: Ելանէին ի բաթրոնս[8] և յարկեղս գործաւ-նեացն[9] զի տեսցեն զերանելիսն:

Գ. Եւ կացուցեալ[10] զնոսա ի մէջ Պողեմոն ասաց[11]. Բարւոք է[12], ով Պիոնիէ, հաւանել ձեզ որպէս և ամենեքին և զոհել[13], զի մի չարաչար տանջիցիք[14]: Եւ Պիոնի[15] ձգեալ զձեռնն յամբոխն[16] լուրջ երեսաւք պատասխանի առնէր այսպէս. Արք[17] որ ի գեղեցկութեան Զմիւռնեայ յաւրանայք, որք Մեղիտեաւն, որպէս ասաց Հոմերոս, պանծանայք, և եթէ ի Հրէից ոք այժմ ընդ ձեզ իցէ, ունկն դիք սակաւ բանիցս՝ զոր խաւսելոց եմ, քանզի լսեմ՝ եթէ ոտն հարկանէք[18] ի վերայ ուրացողացն և ծաղր առնէք և խաղ համարիք զվրէպն[19] նոցա՛ զի կամաւք զոհեցին: Պարտ էր ձեզ, ով հեթանոսք[20], անսալ վարդապետին ձերոյ Հոմերոսի՝[21] որ խրատ տայ թէ չէ բարւոք ի վերայ մեռելոց[22] ոտն հարկանել, և ձեզ, ով Հրեայք, Մովսեսի՝ որ հրամայէն. Եթէ տեսանես[23] զգրաստ թշնամւոյ քո անկեալ ընդ բեռամբ, ոչ զանց արասցես[24], յարուցանելով յարուսցես[25] զնա. Նոյնպէս և Սողոմոնի՝ որ ասէ. Եթէ անկցի թշնամին քո, մի՛ խնդասցես և ի գայթագղել[26] նորա մի՛ բարձրանար: Քանզի ես իմում վարդապետին հաւանեալ մեռանել ընտրեմ[27] մանաւանդ քան անցանել զբանիւք նորա և ջանամ չփոխել[28] զոր ուսայն նախ և ապա ուսուցի: Արդ զո՞վ ոք[29] արդեւք ծաղր առնիցեն Հրեայքն

---

[1] V. և լցաւ. [2] V. om. և դստրիկունք յարկացն. [3] V. հրէիւք և հեթանոսաւք. [4] V. om. [5] W. մանկտովք. [6] V. om. և վասն. [7] V. W. զի էր աւուրն շաբաթ աւագ Զատկին. [8] V. ի բադրոնս. [9] V. W. գործաւորացն. [10] W. որ կացուցանէին. [11] V. W. ասէ. [12] T. բարիոք է. [13] զոհել որպէս ամենեքին (W. ամենեքեան). [14] V. W. զի մի՛ չարչարիցիք. [15] W. Յայնժամ Պիոնիոս. [16] W. զձեռն իւր յամբոխն և ասաց. [17] W. om. ... իցէ. [18] W. թէ ոտն հարէք. [19] V. զվրէպ. [20] V. արք հեթանոսք. [21] T. Ամերոսի. [22] V. մեռելոցն. [23] W. թէ տեսցես. [24] W. ոչ զանց արասցես զգրաստ թշնամւոյ քո. [25] W. յարուցանիցես. [26] V. W. ի գայթակղելն. [27] W. զմեռանելն ընտրեմ. [28] W. փախչել. [29] T. զաքա.

յանցաւորութեամբն[1], զի եթէ[2] և[3] թշնամիք նոցա եմք, որպէս և ասենն, այլ մարդիկ[4] եմք, և կամ զի՞նչ փնասեալք[5] ի մէնջ զրպարտեն զմեզ։ Այլ ասեն եթէ ժամանակ[6] համարձակութեան առաք, և ապա զի[7] զո՞վ ոք զրկեցաք, զո՞ ոք սպանաք[8], զո՞ ոք կռապաշտել բռնադատեցաք, և[9] կամ թէ համարի՞ն զմեզս իւրեանց նմանեալ[10] այնց՝ որք այժմ վասն մարդկան երկիւղի գործեցան։ Այղ[11] այնչափ առաւել է նոցայն, որչափ կամաւք[12] մեղք քան զակամայն[13]։ Ո՞վ արդեւք հաւանեցոյց զՀրեայսն նուիրել Բեղփեգովրայ[14] և ուտել զոհս մեռելոց[15] և[16] կամ պոռնկել ընդ դստերս այլազգեաց և կամ այրել դիւաց զուստերս և զդստերս իւրեանց[17], և կամ տրտնջել զԱստուծոյ կամ չարախաւսել զՄովսէսէ և կամ անձիրս լինել ի վերայ երախտեաց[18] կամ[19] դառնալ սրտիւք յԵգիպտոս և յելանել Մովսեսի ի լեառնն առնուլ զաւրէնսն՝[20] ասել ցԱհարովն. Արա[21] աստուածս, առնել որթ[22] և զայլ ամենայն չարիսն՝[23] զոր արարին, և զձեզ սուս բանիւք կարեն մոլորեցուցանել[24]։ Բայց ընթերցցին[25] զգիր Ելից և Դատաւորաց և զԹագաւորացն և զայլն ամենայն՝ որովք յանդիմանին։ Այլ խնդրեն[26] եթէ ընդէր ոմանք չեկին յաւժարութեամբ բռնադատեալ[27] զինքեանս և վասն նոցա զամենեսին[28] ըստգտանէք։ Համարեցարո՞ւք զմաւտակաց իրդ[29] կալոյ նման լինել[30]։ Ի կալն՝[31] ո՞ր շեղջ մեծ է, յարդի՞ն եթէ ցորենոյն. քանզի յորժամ մշակն հեծանոցաւն սրբէ զշեղջն, յարդն՝ վասն զի թեթև է, դիւրաւ ի հողմային աւդոյն այսր անդր տարաբերի[32], իսկ ցորեանն անդէն մնայ։ Տեսէք և[33] զուռկանն՝ որ ի

---

[1] V. յանցաւորութեամբ. [2] W. passim զի թէ. [3] V. om. [4] W. մարդիկք. [5] W. փնասեալ. [6] T. ժամանակս V. W. ժամանակ. [7] W. om. [8] W. սպաննեցաք. [9] W. om. [10] W. նմանել այժմ, որ վասն մարդկան երկիւղի գործին այժմ. [11] V. այլ T. om. [12] W. կամաւ. [13] T. քանզի ակամայ. [14] W. Բեղբեքովրայ. [15] V. մեռելոտիս. [16] W. om. [17] W. զուստերս իւրեանց և զդստերս. [18] V. W. om. և կամ անձիրս լինել ի վերայ երախտեաց. [19] W. om. [20] W. om. յելանել . . . զաւրէնսն. [21] V. ad. մեզ W. թէ (արա). [22] V. W. եւ երկիր պագանել որթուն. [23] T. չարիքն. [24] W. om. եւ զձեզ . . . մոլորեցուցանել. [25] W. թող ընթերցցին. [26] W. խնդրեք T. V. խնդրել. [27] W. բռնադատել. [28] W. զամենեսեան. [29] V. W. իրս. [30] V. W. նմանել. [31] V. W. om. [32] T. տարաբերին. [33] W. om.

ծով[1] արկանեն, միթէ ամենայն`[2] զոր ժողովեն, պիտանի՞ է[3]: Նոյնպէս և այդ իրք[4]: Արդ ո՞րպէս կամիք[5] զչարչարելն մեր, իբրև[6] զարդա՞րս եթէ իբրև[7] զանիրաւս: Զիա՞րդ ոչ դուք անիրաւք յանդիմանեալք ի նմին[8] իսկ գործոց զնոյն չարչարիք: Ապա եթէ իբրև զարդարս, զի՞նչ յոյս ունիցիք դուք, յորժամ արդարքն այսպէս[9] չարչարիցին: Զի եթէ արդարն հազիւ կեայ[10], մեղաւորն և ամպարիշտն ո՞ւր երևեսցի: Քանզի դատաստան կայ ի վերայ աշխարհի: Վասն այսորիկ[11] հաստատեալ եմք ի ձեռն բազում իրաց: Իմ իսկ երթեալ ընդ ամենայն երկիրն Հրեաստանի[12], շուրջ եկեալ[13] անցեալ և յայն կողմն Յորդանանու` տեսի անդ երկիր` որ մինչև ցայս աւր[14] վկայէ բարկութեան[15] Աստուծոյ, որ եղև ի նմա[16] վասն մեղացն` զոր առնէին[17] ի նմա բնակիչքն, աւտարասպանութիւն, աւտարահալածութիւն, բռնութիւն[18]: Տեսի` զի և այժմ ևս ծուխ ելանէր և զերկիր ի հրոյ աճիւնացեալ[19], անբաժ յամենայն պտղոց և յամենայն խոնաւ գոյութենէ[20]: Տեսի զծով[21] մեռեալ, ջուր յաղ փոխեալ[22] և շրջեալ ի բնութենէն աստուածեղէն հրամանաւ տկարացեալ և կենդանի ինչ չկարացեալ[23] սնուցանել, և զանկեալն ի նա` ջրոյն հանեալ ի վեր[24], ոչ կարացեալ ընդունել յինքեան զմարդոյ (մարմին), քանզի ունել զմարդ ոչ կարէ, զի մի՛ դարձեալ վասն մարդոյ պատժիցի: Իսկ զի՞ ասեմ վասն հեռաւորացն[25] ի մէնջ, դուք իսկ պատմէք և վասն[26] հրոյն` որ ցոլանայ ի յԼւանէ և ի Միկեղիա և ի Պիւկիա[27] և յայլ կղզիս: Իսկ եթէ այն ևս[28] հեռի է ի ձէնջ, հայեցարո՛ւք

---

[1] V. W. ի ծովն. [2] T. զամենայն. [3] V. W. պիտանիք են. [4] T. իրքդ. [5] W. համարիք. [6] T. om. [7] V. W. որպէս. [8] V. W. զնոյն իսկ. [9] V. այնպէս. [10] V. կեցցէ W. կեցցէ, իսկ. [11] W. om. . . . bis իրաց. [12] V. W. ի Պաղեստինէ. [13] W. om. . . . bis տեսի. [14] W. om. մինչև ցայս աւր. [15] W. վկայեն բարկութեանն. [16] V. W. եղելոյ ի նոսա. [17] W. որ գործէին V. զոր գործէին. [18] V. W. աւտարասպանութիւն և արուագիտութիւն. [19] V. W. ահա ի հրոյ յաճիւն էր [W. է] երկիրն այն. [20] V. W. ի գոյութենէ. [21] W. զծովն. [22] V. W այլափոխեալ. [23] V. W. որ կենդանիս ոչ կարէ. [24] V. W. և ոչ զնաւ ի վեր բառնալ և ոչ զմարդ ունել [V. ի վեր բառնալ] բաւէ, զի մի . . . [25] W. զհեռին. [26] T. om. [27] W. յերկնէ և ի Միկիլիա և ի Մելեկիա T. յերկնէ և ի Միկեղայ և ի Միլիկա. [28] W. om.

ի պէտս[1] ջերմկաց ջրոյն[2], զայն ասեմ՝ որ յերկրէ պղպջակէ[3] և իմացարուք ուստի լուցաւն[4] կամ ուստի ջեռնու, եթէ ոչ հաւաստար է երկրային հրոյ[5]։ Պատմին և հրայրեացք մասնաւորք և ջրհեղեղք, որպէս և[6] դուք առ Դևկաղիովնաւ[7] ասէք և մեք առ Նոյիւ[8], քանզի մասնաւոր լինի՝ զի ի մասնաւորէն ընդհանուրն ծանիցի[9]։ Վասն որոյ և[10] վկայեմք ձեզ վասն հանդերձեալ դատաստանացն՝ որ լինելոց են յԱստուծոյ հրով[11] ի ձեռն Բանին իւրոյ, և վասն այնորիկ[12] զաստուածսն՝[13] որ ի ձենջ ասին, ոչ գիտեմք[14] և պատկերի ոսկւոյ երկիր ոչ պագանեմք։

Եւ զայս[15] և առաւել քան զայն ասացեալ[16] նորա, Պողեմոն և որք ընդ նմայն էին[17] և ամենայն ամբոխն[18] ունկն դնէին բանիցն և այնչափ եղև լռութիւն[19] մինչև ոչ շշնջել[20] ամենևին։ Իսկ Պիոնիոս[21] ասէր դարձեալ. Զաստուածս ձեր մեք ոչ պաշտեմք և ոսկեղէն պատկերիդ երկիր ոչ պագանեմք։ Եւ ածին զնոսա յարկացն ի մէջ անդր և շուրջ պատեալ ոմանց զնովաւ հանդերձ Պողեմոնաւ աղաչէին և ասէին. Հաւանեաց մեզ Պիոնիէ, զի սիրեմք զքեզ և վասն բազում իրիք արժանի ես կեալ, բարոյիցդ քոց աղագաւ և հեզութեանդ։ Բարւոք են կեանքս այս և լոյսս[22], յորոց ոչ պարտիս զրկել զքեզ[23]։ Բազում[24] և այլ ինչ ասէին։ Պիոնիոս ասաց. Եւ ես ասեմ եթէ բարւոք են կեանք, այլ այն՝ որում մեք ցանկամք[25], և լոյս[26], այլ որում տեն-

---

[1] T. V. ի պէտ. [2] V. W. ջերմակաջրոց. [3] W. om. զայն . . . պղպջակէ. [4] T. V. լուացաքն W. թէ ուստի ջեռնու. [5] V. W. ոչ հաւաստար է [W. հաւաստրէ] երկնային հրոյն T. հաւաստար. [6] V. W. om. [7] V. Դևկաղիովնաւն W. Դևեղկայիոնաւն. [8] W. Նոյիւն. [9] T. ընդհանուր ծնանիցի V. W. ընդհանուրն ծանիցի. [10] W. om. und վկայեմ. [11] W. դատաստանին որ լինելոց է հրով յԱստուծոյ. [12] այսորիկ. [13] W. զաստուածս. [14] V. W. պաշտեմք W. և պատկերաց կռոց երկիր .... [15] V. W. զայս ամենայն. [16] V. W. խաւսեցաւ երանելին Պիոնիոս. [17] W. om. Պողեմոն և V. W. որք ընդ նմա էին. [18] T. ամբոխքն. [19] V. W. լռութիւն եղև. [20] V. W. շշնջել ոչ. [21] Von hier bis հեզութեանդ hat W. nur Եւ ապա ասէ Պողեմոն՝ ամենայն ամբոխս աղաչէ զքեզ՝ հաւանեա՛ց մեզ Պիոնիէ. [22] T. լոյս. [23] V. W. յորոց ոչ կամիմք զրկել [W. զրկիլ] քեզ վասն լաւութեան բարոյից քոց. [24] W. om. Բազում . . . ասէին. [25] V. W. որում [W. որոյ] ցանկացեալ եմք. [26] V. W. եւ գեղեցիկ է լոյս, բայց այն՝ զոր տեսանելոց եմք.

չամքն տեսանել։ Բարի է և այս ամենայն, և մեք ոչ եթէ մահու ցանկացեալ եմք[1] և փախչիմք[2] յարարածոյս Աստուծոյ, այլ վասն առաւելութեանն եւ մեծամեծացն՝ արհամարհեմք զայս, և զձեզ զովեմք ի պատուելդ, այլ կասկածեմք ի դաւաճանութենէդ։

Զ. Աղեքսանդրոս ոմն գռեհիկ և ժանտաբարոյ ասաց. Ասա մեզ, ով Պիոնիէ։ Պիոնիոս ասաց. Քեզ պարտ է յինէն լսել, քանզի զոր դու գիտես՝ ես գիտեմ, այլ զոր ես գիտեմ՝ դու ոչ գիտես։ Իսկ Աղեքսանդրոսի կամեցեալ ծիծաղել վասն անրոյն՝ զոր ունէր, ասէ. Այդ զի՞նչ է։ Պիոնիոս ասաց. Զի մի ընդ շրջելն ի քաղաքիս ձերում, կարծեսցէ ոք եթէ ճաշակեալ ի պիղծ կերակրոցն եկաք աստաքս, զի գիտասցէք եթէ ոչ եւս հարցափորձել անգամ ի ձէնջ արժանի առնեմք, այլ դատեալք մեզէն՝ ոչ ի բանտանոցն, այլ ի բանդ երթամք, և զի մի իբրև զայլսն բռնաբար յափշտակեալ տանիցիք զմեզ անդր, այլ վասն զանուրս ունելոյ[3] թողէք զմեզ. կարծեմ թէ և կապանաւքս հանդերձ ոչ մուծանէք ի մեհեանս ձեր։ Իսկ նա պապանձեցաւ։ Եւ նոքա դարձեալ աղաչէին զնա զի հաւանեսցի։ Եւ նա ասէ. Խրատացուցաք զայդ առնել, և այլ ինչ ոչ։

Է. Պողեմոն ասաց. Հաւանեցուցանել ունիմ զքեզ։ Պիոնիոս ասաց. Ո՜չ եթէ կարէի ես զքեզ հաւանեցուցանել քրիստոնեայ[4] լինել։ Եւ[5] նոքա մեծապէս ծիծաղեալ ասեն. Ոչ ինչ ունիս առնել այդպիսի, այլ զի կենդանւոյն այրեսցուք։ Պիոն ասաց. Չարագոյն է յետ մահու[6] այրելն։

Ը. Պողեմոն[7] ասաց. Հաւանեա՛ց Պիոնիէ։ Պիոնիոս ասաց. Հրամայեցար կամ հաւանեցուցանել կամ տանջել. արդ՝ վասն զի ոչ հաւանեցուցանես, տանջեա՛։ Դարձեալ ասէ Պողեմոն. Զոհեա՛ Պիոնիէ։ Պիոնիոս ասաց. Ոչ զոհեմ։ Պողեմոն ասաց. Ընդէ՞ր։ Պիոնիոս ասաց. Վասն զի քրիստոնեայ եմ։ Պողեմոն

[1] W. և մեք ոչ եմք ցանկացեալ մահու. [2] W. om. von hier . . . և այլ ինչ ոչ. [3] T. V. ունելոյ, griech. διὰ τὸ φορεῖν δεσμά. [4] T. քրիստոնեայս V. W. քրիստոնեայ. [5] W. hat von hier nur: Պողեմոն ասէ. Ոչ կարես զայդ առնել, այլ զքեզդ [auch V.] կենդանւոյն այրեսցուք. [6] V. W. մահուն. [7] Von hier bis պաշտաման իցեն om. W.

ասաց. Զո՞ր Աստուած պաշտես. Պիոնիոս ասաց. ԶԱստուած արարիչ երկնից և երկրի և ամենեցուն մեր՝ որ տայ մեզ զամենայն ինչ, զոր ծանեաք ի ձեռն Բանի նորա Քրիստոսի։ Պոլեմոն ասաց. Զոհեա՛ գոնեայ ինքնակալին։ Պիոնիոս ասաց. Ես մարդոյ ոչ զոհեմ։

ԺԹ. Եւ ապա հարցեալ իւրաքանչիւր ուրուք զանուանս նոցա և եթէ զի՞նչ գործ ունիցին և որո՞յ պաշտաման իցեն, և հրամայեաց[1] տանել զնոսա ի բանդ[2]։ Իսկ[3] ամբոխն սաստիկ կուտէր մինչև լնուլ զհրապարակն ամենայն, և ոմանք վասն Պիոնի ասէին. Զիա՞րդ միշտ դեղին երեւեալ[4] այժմ կարմիր են երեսքն։ Եւ Սաբինա պինդ ունէր զՊիոնիոս վասն մղելոյ բազում ամբոխին, և ոմանք ասէին. Երկնչի թէ գուցէ ի նմանէ վարատեսցի։

Ի. Եւ մտեալ նոցա ի բանդն՝ հաւատացեալք բազումք[5] մտանէին առ նոսա բերելով նոցա զպէտսն։ Իսկ երանելին Պիոնիոս ոչ հրամայէր առնուլ[6], քանզի ասէր թէ արտաքոյն յորժամ շատ ինչ[7] պիտէր, չեղէ ումեք ծանր[8], և այժմ զի՞արդ առնուցում՝[9] յորժամ սակաւ ինչ[10] պէտք են։ Վասն որոյ բարկացեալ բանտապանացն[11] ոչ ևս[12] արարին ողորմութիւն որպէս յառաջն առնէին, այլ[13] արկին զնոսա ի ներքին բանդն՝ զի[14] ոչ գտցեն ինչ ողորմութիւն յումեքէ։ Եւ նոցա փառաւորեալ զԱստուած դադարեցին տուեալ յինքեանս[15] զսովորականն մինչև զղջանալ բանտապետին և կամել դարձեալ փոխել զնոսա ի բանդէն, և նոքա մնացին անդէն և ասեն. Փառք Տեառն։ Եւ եղև նոցա այն բարի։ Քանզի հեշտեաւ էր նոցա ընթեռնուլ և յաղաւթս կալ ի տուէ[16] և ի գիշերի։

ԻԱ. Այլ և ի բանտին բազումք գային և ջանային հաւանեցուցանել զնոսա, և լուեալ զպատասխանիս նոցա՝ զարմանային։

---

[1] W. ad. Պոլեմոն. [2] W. բանտն. [3] Von hier bis մտեալ նոցա ի բանդն om. W. [4] T. երեւեալթ? [5] W. և շատք ի հաւատացելոցն. [6] W. Իսկ սուրբն Պ. ոչ թողոյր առնուլ՝ ասելով թէ. [7] W. շատն. [8] W. չեղաք ումեք բեռն. [9] W. առնուցումք. [10] W. սակաւուց. [11] T. բանտապետացն V. W. բանտապանացն. [12] W. om. bis առնէին. [13] W. և. [14] W. որ էր գէջ և մթին։ Եւ նոքա յաղաւթից և ի փառաւորելոյ զԱծ ոչ դադարէին։ Անուրեալ զցայգ և զցերեկ մինչև զղջացեալ բանտապետին՝ և փոխեաց զնոսա ի բանտէն [T. ի տանէ]. [15] T. յինքեան. [16] W. om. ի տուէ և ի գիշերի ... զարմանային.

Մտանէին[1] և որք ի հարկէն քարշեալք լինէին և լային յոյժ մինչև[2] սուգ ունել նոցա զամենայն աւր մանաւանդ ի վերայ եր-կիւղածացն և որք ի բարս լեալ էին, մինչև լալ Պիոնի և ասել. «Նոր աւրինակ տանջանաց տանջիմ և[3] աւշ աւշ կոտորիմ՝ տեսեալ զմարգարիտս[4] եկեղեցւոյ ի խոզից կոխեալ եղեալս և[5] զաստեղս երկնից ի տանոց[6] վիշապին յերկիր քարշեալ, զորթն՝ զոր տնկեաց աջն Աստուծոյ, ի կնճէ անապատի[7] ապականեալ, այժմ[8] և զայս կթեն անցաւորք ճանապարհի։ Որդեա՛կք[9] իմ՝ զորս դարձեալ վերստին[10] երկնեմ մինչև[11] կերպարանեսցի Քրիստոս ի ձեզ։ Փափուկք[12] իմ գնացին զճանապարհս խիստս։ Այժմ[13] Շուշան վարատեցաւ յանաւրէն ծերոցն, այժմ հոլեցուցանեն զփափուկն և զգեղեցիկն զի լցցին գեղով նորա և սուտ վկայեն զնմանէ, այժմ Համան ի խնձոյս է և Եսթեր ևս և ամենայն քաղաքս խռովի, այժմ ոչ սով հացի և ոչ ծարաւ ջրոյ, այլ սով ի լսել զբանն Տեառն և կամ ննջեցին ամենայն կուսանքն մինչև ի քուն էին. լցաւ բանն Տեառն Յիսուսի՝ զոր ասացն. Արդեւք Որդի մարդոյ եկեալ՝ գտցէ՞ զհաւատս յերկրի։ Լսեմ եթէ իւրաքանչիւր ոք զմերձաւոր իւր մատնէ զի լցցի այն եթէ՝ Մատնեսցէ եղբայր զեղբայր ի մահ։ Արդեւք խնդրէ[14] զմեզ սատանայ խարբալել[15] իբրև զցորեան[16] և հրեղէն հեծանոցն ի ձեռին[17] Բանին է՛ սրբել զշեղջն։ Կարծեմ եթէ անհամեցաւ աղն և կոխի ի մարդկանէ[18]։ Բայց մի՛ ոք կարծիցէ[19], որդեա՛կք իմ, եթէ տկարացաւ Տէրն[20], այլ մեք։ Միթէ ձեռն իմ, ասէ, ո՞չ կարէ[21] փրկել և կամ ծան-րացաւ ունկն իմ զի մի՛ լուիցէ, այլ մեղքն ձեր որոշեն[22] ի մէջ ձեր[23] և Աստուծոյ, քանզի հեղգացաք և արհամարհեցաք և

---

[1] V. W. Մտանէին առ նոսա ուրացողք ի հարկէ. [2] W. om. մինչև ... լեալ էին. [3] T. om. [4] V. W. զմարգարիտն եկեղեցւոյ խոզից եղեալ կոխան. [5] T. om. [6] V. W. երկչոտ. [7] T. անտի, aber V. W. անապատի. [8] W. om. այժմ ... ճանապարհի. [9] W. որդիք. [10] W. om. [11] V. W. մինչև տեսանեմ ի ձեզ զՔրիստոս նկարեալ. [12] V. W. փափուկ իմ զճանապարհս խիստ գնացեալ. [13] W. om. von hier bis ... ի մահ. [14] W. խնդրեաց. [15] T. խարխալել. [16] W. om. [17] W. ի ձեռն. [18] W. om. [19] W. կար-ծեսցէ. [20] W. ad. ոչ. [21] W. չկարէ. [22] T. ձեր որոշէ, aber V. W. մեր որոշեն. [23] V. W. մեր.

ոմանք[1] զմիմեանս խածանելով և զիրեարս մեղադրելով յիրերաց վատնեցան։ Պարտ էր արդարութեանն[2] մերում[3] առաւելուլ աւելի[4] քան զդպրացն և զփարիսեցւոցն։

ԺԲ. Լսեմ[5] եթէ զոմանս ի ձէնջ Հրեայք կոչեն ի ժողովարանն։ Վասն որոյ զգոյշ կացէք, գուցէ երբեք ոք ի ձէնջ ի մեծ և ի կամակոր մեղս մերձենայցէ։ Մի թէ զանթող մեղսն ոք գործիցէ որ ի հայհոյութենէ Հոգւոյն սրբոյ։ Մի՛ լինիք ընդ նոսա, իշխանք Սոդոմայեցւոց և ժողովուրդ Գոմորացւոց, որոց ձեռքն արեամբ լի են։ Մեք ոչ զմարգարէսն սպանաք և ոչ զՔրիստոս մատնեցաք։ Այլ զի՞ ևս շատ ասեմ ձեզ։ Այլ յիշեցէ՛ք՝ զոր լուարուքն և ի վայր արկէ՛ք՝ զոր ուսարուքն։ Այլ և զայն ևս լուարո՛ւք՝ զոր ասենն եթէ Քրիստոս մարդ էր և դադարեաց իբրև զբռնամահ։ Ասասցեն՝ եթէ որո՞յ մարդոյ բռնամահի աշակերտաւք ամենայն աշխարհ լցաւ, որո՞յ մարդոյ բռնամահի աշակերտ այսչափ, և այլ յետ նոցա բազումք վասն անուան վարդապետին մեռան, որո՞յ մարդոյ բռնամահի անուամբ զայսչափ ամս դևք ելին և ելանեն և ելցեն ևս, և այլ բազում և մեծ ի կաթողիկէ եկեղեցւոջ եղեալ է։ Չգիտեն եթէ բռնամահ է որ իւրով կամաւք զինքն հանէ ի կենացս։ Ասեն և զդիւահմայութիւնս առնել և հանել զՔրիստոս խաչիւն հանդերձ։ Եւ ո՞ր գիրք կամ առ նոսա կամ առ մեզ զայս վասն Քրիստոսի պատմեն, կամ ո՞վ ոք յարդարոցն ասէ, ո՞չ ոյք ասենն անաւրէնք են, և զիա՞րդ անաւրինաց ոք բանից հաւատասցէ և ոչ մանաւանդ արդարոց։

ԺԳ. Եւ զի է ստութիւն նոցա՝ ոյք ասենն իբրև զարդի եղելոց, ի տղայական հասակէն լսէի ես ի Հրէից զի ասէին. Գրեալ է զի [եթէ] Սաւուղ եհարց վհկաւն և ասաց ցկինն որ [զայն][6] ըղձանայր. Հան ինձ զՍամուէլ մարգարէ, ետես կինն այր մի որ ելանէր կրկնոցաւ, և ծանեաւ Սաւուղ եթէ Սամուէլ է և եհարց զնա վասն որոյ կամէր։ Արդ զի՞ է[7]. կարէ՞ր[8] վհուկն հանել զՍամուէլ թէ ոչ։ Եթէ ասեն՝ այո, խոստովանեցին զանաւրէնու-

---

[1] W. om. *և ոմանք . . . վատնեցան.* [2] T. *Պարտ էր արութեանն* V. W. *պարտ է արդարութեան.* [3] W. *մեր.* [4] V. W. om. [5] W. om. *լսեմ . . . կռապաշտեցէք կամաւ.* [6] griech. οὕτω. [7] griech. τί οὖν; [8] T. *կամէ՞ր,* griech. ἠδύνατο; vgl. auch S. 388.

թիւնն առաւել զաւրեղ քան զարդարութիւն, և անիծեալք(են)[1] ։ Ապա թէ ասասցեն՝ եթէ ոչ եհան, ապա ուրեմն և ոչ զՏէր Յիսուս Քրիստոս ։ Իսկ է ցոյց բանիս այսորիկ այսպէս ։ Զիա՞րդ կարէր անիրաւ վհուկն և կամ դեւն հանել զհոգի սրբոյ մարգարէին՝ զհանգուցեալն ի գոգն Աբրահամու, քանզի ամենայն կրսեր ի լաւէ անտի հրամայի ։ Ուրեմն որպէս նոքայն կարծեն՝ ել[2] Սամուէլ, այլ է այսպէս. Ամենայնի որոյ[3] ապստամբեալ է յԱստուծոյ՝ ապստամբութեան հրեշտակքն զկնի շրջին, և ամենայն կախարդի և դիւթի և հարցկի սատանայական սպասաւորք արբանեկեն ։ Չեն ինչ զարմանք, ասէ Առաքեալ, եթէ սատանայ կերպարանի հրեշտակ լուսոյ, չէ մեծ՝ եթէ պաշտաւնեայք նորա[4] կերպարանին իբրև զպաշտաւնեայս արդարութեան, ապա եթէ ոչ՝ զիա՞րդ արդեւք Նեռնն իբրև զՔրիստոս երևեսցի ։ Արդ՝ ոչ եթէ եհան զՍամուէլ, այլ դեւք սատարօսականք նմանեալ Սամուէլի երևեցուցին զինքեանս վհկին և ապստամբին Սաւղի, և ուսուցանէ նոյն իսկ գիր՝ մինչ ասէ իբրև այն թէ Սամուէլ ցՍաւուղ. Իսկ դու այս աւր ընդ իս ։ Իսկ զիա՞րդ էր Սաւուղ կռապաշտեալ գտանել ընդ Սամուէլի, այլ յայտ է՝ թէ ընդ անաւրէնս ։ Ապա ուրեմն չէր Սամուէլ ։ Իսկ եթէ անհնար էր զհոգի սրբոյ մարգարէին հանել, զիա՞րդ զՔրիստոս՝ զոր յերկինս համբարձեալ տեսին աշակերտքն և վասն չուրանալոյն զնա մեռան, մարթէր արդեւք յերկրէ ելեալ երևել ։ Ապա եթէ զայս չկարէք ընդդէմ նոցա դնել, ասացէ՛ք նոցա եթէ լաւ է մեզ քան ձեզ որ առանց ուրուք բռնութեան պոռնկեցարուք և կռապաշտեցէք կամաւ[5] ։

ԺԳ. Զայս ասացեալ նորա[6] և փութացուցեալ[7] ելանել ի բանակէն[8], հասին ի վերայ նոցա[9] մեհենապետն Պողեմոն[10] և զաւրագլուխն Թէոփիլոս հանդերձ[11] դահճաւք և բազում ամբոխիւ և

---

[1] T. om., aber griech. ἐπικατάρατοί εἰσιν. [2] T.V. չել, aber griech. ἀνηνέχθη, wie auch aus dem Kontext ersichtlich ist. [3] T. որոց. [4] T.V. om., griech. αὐτοῦ. [5] griech. Ὅπως ἄν ᾖ, ἡμεῖς ὑμῶν τῶν χωρὶς ἀνάγκης ἐκπορνευσάντων καὶ εἰδωλολατρησάντων κρείττονές ἐσμεν. [6] W. զայս ամենայն և առաւել քան զայս ասացեալ. [7] W. ad. զնոսա. [8] W. ad. յայնժամ. [9] W. om. [10] W. Պոլեմոն. [11] W. om. հանդերձ դահճաւք.

ասեն. Ահա գլխաւորն ձեր Եւդամեմոն[1] զոհեաց, հաւանեցարո՛ւք և դուք: Եւ Պիոնիոս ասաց[2]. Ոյք ի բանտ արկան, պարտ է մեալ բդեշխին[3], զի՞ դուք[4] զձեզ ի նորա[5] գործ արկանէք: Չոգան[6] այնուհետեւ յետ բազում բանից[7] և դարձեալ եկին հանդերձ բազում դահճաւքն և ամբոխիւն և ասէ զաւրագլուխն նենգութեամբ. Բդեաշխին յղեաց զիս զի յԵփեսոս երթիցէք: Պիոնիոս ասաց. Եկեսցէ առաքեալն և առցէ զմեզ: Եւ նա ասէ. Այլ նուիրակապետն պատուականագոյն է, և բուռն հարեալ[8] պընդեաց այնչափ զպարանոց նորա և ետ ցդահիճ մի, մինչև առ սակաւ մի հեղձուցանել զնա: Եկին այնուհետեւ ի հրապարակն[9] և աղաղակէին մեծաձայն եթէ քրիստոնեայք եմք, և չկարացեալ նոցա ի մէհեանն երթալ՝ ի քարշ տանէին: Իսկ զերանելին Պիոնիոս ունէին վեց դահիճք գլխիվայր, քանզի ոչ կարէին ուղղորդ տանել վասն քարշ անկանելոյն, և նա ծեծէր աքացի զկողս նոցա և նոքա գելուին զոտս նորա,

ԺԱ. Ածէին այնուհետեւ վերամբարձ և եդին ի գետնի անդ բագնին: Ասեն ցնոսա իշխանքն. Ընդէ՞ր ոչ զոհէք: Եւ նոքա ասեն. Վասն զի քրիստոնեայք եմք: Լեպիդոս ասաց. Զո՞ր աստուած պաշտես: Պիոնիոս ասաց. Որ արար զերկինս և զերկիր և զամենայն ինչ: Լեպիդոս ասաց. Եւ խաչեալն է: Պիոնիոս ասաց. Զոր առաքեաց նա ի փրկութիւն աշխարհի: Իսկ նոքա մեծապէս աղաղակէին և Լեպիդոս անէծ զնա: Եւ Պիոնիոս ասաց մեծաձայն. Յաստուածպաշտութենէ պատկառեցէ՛ք, զարդարութիւն պատուեցէ՛ք, զհամաչարն ծանեարո՛ւք, զաւրինաց ձերոց

---

[1] V. W. Եւկտեմոն. [2] V. W. ասէ. [3] Lies փոխանակի բդեշխին = ἀνθύπατος [4] T. om., aber V. W. դուք. [5] V. W. նորայն. [6] W. om. չոգան ... պատուականագոյն է. [7] T. բանուից. [8] W. Եւ բարկացեալ Պոլեմոն բուռն հարեալ զփողից սորայն և հեղձուցանէր. [9] W. Եւ հրամայեաց դահճացն կապել զնոսա և տանել ի հրապարակն. և կացուցեալ առաջի բդեշխին և ստիպէին զնոսա զոհել մեծին Արամազդայ, որ ասէին զնա թագաւոր ամենայն աստուածոց [vgl. 391]: Իսկ սուրբն Պիոնիոս աղաղակեաց մեծաձայն և ասաց՝ մեք հաւատացեալ եմք և հաւատամք ի Քրիստոս [vgl. hier oben]: Զոհեմք և երկիր պագանեմք ամենասուրբ Երրորդութեան՝ Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ, որ է արարիչ ամենայն էից՝ յոչէից [vgl. 390]. Das übrige fehlt.

զկնի երթայք, զմեզ խոշտանգեցէք իբրև զանհաւանս և դուք անսաստէք, տանջել հրամայեցայք և ոչ բռնադատել։

ԺԶ. Մի ոմն ի ճարտարացն որ առաւել ի վեր էր պատուով Ռուփինոս անուն ասաց. Լուր, Պիոնիէ, և մի՛ սնոտեփառեր։ Եւ նա ասէ ցնա. Ո՞յք են պատմութիւնք քո, ո՞յք են գիրքն քո. զայդ Սոկրատէս յԱթենացւոց ոչ չարչարեցաւ. այժմ ամենեքեան Անիւտոսք[1] *և Մեղիտոսք. արդեւք և Սոկրատէս և Արիստիդէս և Անաքսարքոս և այլ ևս ձերք սնոտեփառե՞ն, զի յիմաստութիւն և յարդարութիւն և ի ժուժկալութիւն կրթեցան։ Եւ նա լռեաց։*

ԺԷ. Այլ ոմն ի ճոխաց և ի գլխաւորաց ասաց. Մի՛ աղաղակեր Պիոնիէ։ Պիոնիոս ասաց. Մի՛ բռնադատեր, այլ հուր վառեա՛ և մեք մեզէն մտանեմք։ Տերենտիոս ոմն աղաղակեաց և ասէ. Գիտէ՞ք զի դա և զայլս յորդորէ զի մի՛ զոհեսցեն։ Եւ այնուհետև եդին նոցա պսակս, և նոցա առեալ ի բաց ընկենուին և աղաղակէին եթէ քրիստոնեայք եմք։ Եւ իբրև չգիտէին ինչ առնել նոցա, առաքեցին զնոսա ի բանդն, և ամբոխն խաղ առնէր զնոսա և հարկանէր և այնպէս ածան ի բանտն և իբրև մտին ի բանտն՝ փառաւորեցին զԱստուած՝ զի հաստատուն մնացին յանուն Տեառն և ոչ յաղթեաց նոցա թշնամին։

ԺԸ. Եւ յետ բազում աւուրց անցելոց դէպ եղև ըստ սովորութեան աւուրցն գալ բդեշխին ի Զմիւռնիա, և եկեալ Պիոնիոս վկայեաց ամենայն նամակացն գրելոց[2]*, և յետ այնր՝ եհարց զնա բդեշխն և ասէ. Զի՞նչ կոչիս։ Եւ նա ասէ. Պիոնիոս։ Ասէ ցնա. Զոհե՞ս։ Եւ Պիոնիոս ասէ. Ոչ։ Եհարց զնա. Զո՞ր աղանդ ունիս։ Պատասխանի ետ. Կաթողիկէ եկեղեցւոյ երէց եմ։ Եհարց զնա. Դո՞ւ ես վարդապետն նոցա։ Պատասխանի ետ. Այո, ուսուցանէի։ Ասէ ցնա. Յիմարութեան վարդապետ էիր։ Պատասխանի ետ. Աստուածպաշտութեան։ Ահարց զնա. Ո՞րոյ աստուածպաշտութեան։ Պատասխանի ետ. Որ է Աստուած Հայր արարիչ ամենայնի։ Ասէ ցնա. Արդ զոհեա՛։ Պատասխանի*

---

[1] T. *Անտիմոսք.* [2] griech. ἐμαρτύρησε, γενομένων ὑπομνημάτων [ὑπὸ] τῶν ἐπιτεταγμένων.

ետ. Ո՞ր Աստուած աղաւթել[1] ուսայ։ Ասէ ցնա. Ես զամենայն աստուածս պաշտեմ, և զերկինս և զաստուածս որ յերկինս են։ Զի՞ յաւդս հայիս, զոհեա՛ նոցա։ Պիոնիոս ասաց. Ես ոչ ընդ աւդդ հայիմ, այլ ընդ արարիչդ աւդոյդ, երկնի և երկրի և ամենայնի որ է ի նոսա։ Եհարց ցնա. Ո՞ արար զայդ ամենայն։ Պատասխանի ետ. Չէ պարտ ինձ ասել։ Եւ ասէ ցնա. Ես գիտեմ եթէ աստուած է Արամազդ՝ որ յերկինս է և այլ աստուածք և աստուածիք[2]։ Արդ զոհեա՛ Արամազդայ, քանզի թագաւոր է ամենայն աստուածոց։

ԺԹ. Իսկ նա լուռ կայր ի կախաղանին։ Ասէ ցնա. Զոհեա՛։ Պատասխանի ետ և ասէ. Ոչ։ Եւ[3] իբրև քերեցին զնա յերկար, ասէ ցնա։ Ապաշաւեա՛, ա՛յր դու, ընդէ՞ր հպարտացեալ ես։ Եւ նա պատասխանի ետ և ասէ. Չեմ հպարտացեալ, այլ ի կենդանւոյ Տեառնէն երկնչիմ։ Ասէ ցնա. Ոչ մեծ ինչ իրք առնես փութալովդ ի մահ, քանզի և գերեալքն ի գազանամարտիկս վասն դոյզն[4] լումայից արհամարհեն զմահ և կռուին ընդ գազանսն, և դու ես իբրև զմի ի նոցանէ։ Արդ վասն զի փութաս ի մահ, կենդանւոյն այրեսցիս։ Եւ դպրին գրեալ զվճիռն՝ ընթերցաւ հռոմերէն։ „Զ Պիոնիոս, վասն զի քրիստոնեայ ասաց զինքենէ լինել, հաճոյ եղև հրամայել կենդանւոյն այրել։“

Ի. Եւ[5] նա փաղփաղակի եղ յասպարէսն մեծաւ ուրախութեամբ և լի հաւատովք։ Եւ հասեալ ի տեղին՝ ինքնին մերկացաւ զհան-

---

[1] Աղաւթել ist nachklassisch; klassisch ist աղաւթս առնել, յաղաւթս կալ etc. [2] Dieses Wort kommt nicht anderswo vor; im Griech. fehlt es; im Latein. heißt es (dii) deaeque; vgl. Boll. Acta Sanctorum, Februarius, Tom I, pag. 42. Antv. MDCLVIII. [3] W. Եւ հրամայեաց բդեշխն կապել զՊիոնիոս և քերել զնա երկաթի քերչաւք. և նա ի կախաղանին աղօթէր և գոհանայր զԱստուծոյ։ Ասէ բդեշխն՝ ապաշաւեա՛ և զոհեա՛. ընդէ՞ր ես հպարտացեալ։ Պիոնիոս ասէ՝ չեմ հպարտացեալ, այլ ի կենդանին Աստուած հաւատացեալ եմ, նմա զոհեմ և ոչ դիւաց, և կռոց զարշելեաց և պաճուճելոց։ Բդեշխն ասէ՝ փութաս ի մահ։ Պիոնիոս ասէ՝ այո։ Բդեշխն ասէ՝ ընդէ՞ր։ Պիոն ասէ՝ զի այսու մահուամբ անցաւորաւս՝ ապրեցայց ի մահուանէն՝ որ անանց է։ Բդեշխն ասէ՝ արդ վասն զի փութաս ի մահ, կենդանւոյն այրեսցիս։ Das übrige fehlt. [4] T. V. դուզն. [5] W. Եւ նա փաղփաղակի եղ յասպարէզն մեծաւ յօժարութեամբ . . . և ետ զինքն բևեռել դահճին։

դերձն իւր և հայեցեալ ընդ սուրբ և ընդ պարկեշտ մարմինն իւր՝ լցաւ ուրախութեամբ, և դարձեալ հայեցաւ յերկինս և գոհացեալ զԱստուծոյ՝ որ այնպէս անարատ պահեաց զնա, պարզեաց զձեռքն ի վերայ փայտին և ետ զձեռքն բևեռել դահճին։ Եւ իբրև բևեռեցաւ, բազմութիւնն[1] աղաղակէր և ասէր. Աղաչաւեմ Պիոնիէ, և առցին ի քէն բևեռքդ։ Եւ Պիոնիոս ասաց. Զգացի եթէ բնաւ ամենևին իցեն յիս։ Եւ այնուհետև կանգնեցին զՊիոնիոս և զՄետրոդորոս երէց։ Եւ դէպ եղև Պիոնի ընդ աջմէ լինել և Մետրոդորի՝ ընդ ահեկէ, սակայն երկոքինն ընդ արևելս հայէին։ Եւ իբրև բերին կուտեցին զփայտն շուրջ զնոքաւք և լուցին, Պիոնիոս եխից զաչսն և բազմութեանն[2] թուէր[3] թէ եհան զոգին, իսկ նա ի ծածուկ յաղօթս կայր։ Եւ յորժամ եկն ի կատարած աղօթիցն, եբաց զաչսն զուարթալից երեսաւք ի մէջ[4] վառեալ հրոյն, և այնուհետև ասացեալ զԱմէնն, իբրև յանոյշ խորտկաց զգայռեալ, այնպէս անցաւ արձակեաց զոգին[5]։ Աւանդեաց այնմ՝ որ խոստացաւն խնդիր առնել ամենայն հոգւոց յանիրաւ դատելոց և ասէ. Տէր ընկալ զոգի իմ։

ԻԱ. *Այսպիսի անարատ անապական միշտ զխորհուրդն ունելով առ Աստուծոյ Հաւր և միջնորդին Աստուծոյ և մարդկան Տեառըն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, արժանի եղև յաղթել մեծի մարտին և մտանել ընդ նեղ դուռն յընդարձակ լոյսն։ Երևեցաւ սմա պսակն յաղթութեան և ի ձեռն մարմնոյն, քանզի յետ շիջանելոյ[6] հրոյն տեսին զտեսիլ նորա ամենայն եկեալքն իբրև զքաջի*

---

[1] W. *Եւ բազմութիւնն ամբոխին աղաղակեցին և ասեն։ Աղաչաւեմ Պիոնիէ և առցին ի քէն բևեռքդ։* V. W. *Պիոնիոս ասաց՝ ամենեւին ոչ զգամ թէ են յիս բևեռք. և դէպ եղև Պիոնի ի մէջ լինել բևեռեալ ի փայտին և զԵմինոս երէց ի յաջմէ և Աւկղեպիադ ի յահեկէ և* [W. *Եւ*] *ժողովեցին շուրջ զնովաւ փայտ և լուցին·* [2] V. W. *ամբոխին.* [3] W. *թըւեցաւ.* [4] W. *ի մէջ հրոյն՝ և ասաց զամէնն։ Եւ բուրեաց անուշահոտութիւն իբրև յանոյշ* [T. *անուշ*] *խնկոց* [V. *յանոյշ խնկոց*]. [5] griech. ὡς ἐρευγόμενος ἡσύχως καὶ ἀπόνως ἀπέπνευσε καὶ παρακαταθήκην ἔδωκε τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ τῷ . . . ἐπαγγειλαμένῳ [T. *որում խոստացաւն*]. V. W. ad. *ասելով· Տէր Յիսուս ընկալ զոգի իմ.* Das übrige fehlt in W. [6] W. *Եւ յետ շիջանելոյ հրոյն՝ տեսին զի և մազ մի ոչ էր այրեցեալ ի սրբոցն։ Ծագեաց և լոյս պայծառ յերկնից ի վերայ մարմնոցն սրբոց, որով առաւել հաստատեցան ի*

նահատակի եկեալ ի մրցմանէ: Ողագեաց և յերեսացն սքանչելի լոյս, մինչև զքրիստոնեայսն առաւել հաստատեալ ի հաւատոն, զարհուրեալ և մեծաւ երկիւղիւ գնալ ի վայրէն:

ԻԲ. Գործեցաւ[6] այս ի հիւպատուոյն Գայիոսի՝ որ աւր քսան և երկու էին Երեգ ամսոյ, երեքշաբաթի աւր ի տասներորդ ժամու, և ըստ մեծի թագաւորութեանն Յիսուսի Քրիստոսի Փրկչին մերոյ, յանուն Աստուծոյ ամենակալի՝ որում փառք և զաւրութիւն հանդերձ սրբով Հոգւովն յաւիտեանս. Ամէն:

հաւատոս քրիստոնեայքն: Իսկ անհաւատքն զարհուրեցան մինչ զի ահիւ մեծաւ փախեան ի տեղւոջէն և Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ փառք յաւիտեանս ամէն:

[1] In V. W. fehlt dieses Schlußwort.

Übersetzung.

Martyrium des hl. Pionius.

I. Der Apostel Paulus ermahnt, an den Gedächtnissen der Heiligen Anteil zu nehmen,[1] da er wußte, daß die Erinnerung an jene, welche verständig und mit ganzem Herzen im Glauben beharrten, diejenigen festigt, welche wünschen, den Guten nachzufolgen. Aber noch mehr muß man sich des tapfern Märtyrers Christi, des Pionius, erinnern, weil er, als er auf Erden war, Viele vom Irrtume abgewandt hat, in unserer Zeit ein apostolischer Mann, und endlich, als er Zeugnis ablegte und zum Herrn abberufen wurde, ließ er uns dieses Schreiben zurück zur Ermahnung, damit wir auch jetzt die Erinnerung an seine Lehre haben.

II. Im sechsten Monate, am zweiten Tage der Karwoche, welcher der Gedächtnistag des seligen Polykarp des Märtyrers war, wurden bei den Verfolgungen zur Zeit des Königs Dekius, Pionius, ein Priester, und Sabina, eine Bekennerin, und Asklepiades und Makedonia und Lemnos (gr. Limnos), ein Priester der katholischen Kirche, ergriffen. Aber der Priester Pionius sah am Tage vor dem Gedächtnistag des Polykarp im Traume, daß sie an demselben Tage ergriffen

[1] Vgl. Röm. 12, 13.

werden müssen; er hielt gerade mit Sabina und Asklepiades das Fasten; und als er sah, daß man sie am folgenden Tage ergreifen werde, nahm er eiserne Ketten und legte sie um seinen Hals, um den der Sabina und des Asklepiades, und so blieben sie zu Hause. Der Heilige tat dies, damit, wenn die Henker sie hinwegführen, niemand meine, daß sie gehen wie die andern, um von den unreinen Speisen zu essen, sondern damit alle sehen, daß man beschlossen hat, sie sofort ins Gefängnis zu führen.

III. Und nachdem sie am Samstag gebetet und Brot und Wasser zu sich genommen hatten, trat auf sie zu der Tempelaufseher Polemon und jene, die mit ihm beauftragt waren, die Christen zu suchen und fortzuschleppen, damit sie opfern und von den unreinen Speisen essen. Und der Tempelaufseher sprach: Ihr wisset ganz genau den Befehl des Kaisers, der euch den Göttern opfern hieß. Und Pionius sagte: Wir kennen die Gebote Gottes, in welchen er uns befiehlt, nur ihn anzubeten.[1] Polemon sprach: Kommt auf den Marktplatz und dort überzeuget euch; und er führte sie ohne Gewalt fort. Und während sie gingen, sahen sie alle, daß sie Fesseln hatten und als ob es etwas Sonderbares gäbe, lief die ganze Menge sofort dahin zusammen, indem man sich drängte. Als sie auf den Marktplatz unter das Dach der Halle des östlichen Tores kamen, wurden der ganze Marktplatz und die Stockwerke der Wohnungen mit Heiden, Juden, Weibern und Kindern voll, weil sie alle Muße hatten und es Karsamstag war. Sie stiegen auf die Stufen (gr. βάθρον) und auf die Hütten (gr. κιβώτιον) der Arbeiter, um die Seligen zu sehen.

IV. Und Polemon stellte diese in die Mitte und sprach: Es ist gut, o Pionius, daß ihr nachgebet, wie alle andern und opfert, damit ihr nicht heftig gequält werdet. Und Pionius streckte die Hand gegen die Menge aus und antwortete mit ernstem Gesichte also: Männer, die ihr auf die Schönheit Smyrnas stolz seid, die ihr euch, wie Homer sagte, wegen Melitos rühmt, und falls jemand von den Juden jetzt mit euch ist, höret auf die wenigen Worte, die ich sprechen

[1] Deut. 6, 13.

werde, denn ich höre, daß ihr die Abtrünnigen verachtet und über ihre Verfehlung spottet und euch lustig macht, daß sie willig opferten. Ihr mußtet, o Heiden, eurem Meister, dem Homer, gehorchen, der rät, daß es nicht gut ist, die Toten zu verspotten,[1] und ihr, o Juden, dem Moses, welcher befiehlt: Wenn du siehst, daß das Saumtier deines Feindes unter der Last gefallen ist, so siehe nicht hinweg, sondern hebe es auf;[2] so auch dem Salomo, welcher spricht: Wenn fällt dein Feind, so freue dich nicht, und über seinen Sturz frohlocke nicht.[3] Denn, meinem Meister gehorchend, wähle ich lieber zu sterben als sein Geheiß zu übertreten und trachte ich nicht zu verwechseln, was ich zuerst gelernt und dann gelehrt habe. Nun, wen werden die Juden wegen der Schuld verspotten? Denn wenn wir auch ihre Feinde sind, wie sie es sagen, so sind wir doch Menschen, oder haben wir sie geschädigt, daß sie uns nun verleumden? Aber sie sagen, daß wir Zeit zur Willkür bekommen haben; und dann, wem haben wir Unrecht getan? Wen getötet, wen genötigt, Götzendienst zu treiben? Oder meinen sie, daß ihre Sünden ähnlich sind denjenigen, die jetzt aus Menschenfurcht begangen wurden? Aber um so größer sind die ihrigen, als die freiwilligen Sünden vor den unfreiwilligen. Wer stiftete die Juden an, sich dem Beelphegor zu weihen[4] und die Opfer für die Toten zu essen[5] oder Unzucht mit den Töchtern der Fremden zu treiben[6] oder ihre Knaben und Töchter den Teufeln zu verbrennen[7] oder gegen Gott zu murren oder wider Moses zu reden[8] oder undankbar über die Wohltaten zu sein oder mit den Herzen nach Ägypten zurückzukehren[9] und als Moses auf den Berg stieg,[10] zu Aaron zu sagen: Fertige Götter, und das Kalb zu verfertigen und all die übrigen Missetaten, die sie getan, zu begehen, sie können auch euch mit falschen Reden in die Irre treiben. Aber sie sollen das Buch Exodus, das Buch der Richter und der Könige und die übrigen lesen, in denen sie getadelt werden. Aber sie suchen

[1] Od. 22, 412. [2] Deut. 22, 4. [3] Sprichw. 24, 17.
[4] Ps. 105, 28. [5] Num. 25 (Ps. 105, 30). [6] Ps. 105, 37 ff.
[7] Num. 11, 1. Ps. 105, 37. [8] Num. 12, 8. [9] Ex. 16, 3.
[10] Ex. 32, 1 (Ps. 105, 19).

heraus, warum einige nicht gern kamen, sich selbst zwingend und wegen deren beschuldigt ihr alle. Betrachtet die gegenwärtige Sache als mit der Tenne ähnlich. Welcher Haufen auf der Tenne ist größer,[1] der der Spreu oder des Weizens? Denn wenn der Landmann den Haufen mit der Wurfschaufel reinigt, wird die Spreu, weil sie leicht ist, leicht von dem Winde hin- und herbewegt, allein der Weizen bleibt zurück. Sehet noch das Netz, das man ins Meer wirft,[2] ist denn alles, das man darin sammelt, nützlich? So auch diese Sache. Nun, wie wollt ihr, daß wir leiden, als Gerechte oder als Ungerechte? Wie ihr, die ihr Ungerechte seid, wegen derselben Werke getadelt, nicht dasselbe leidet? Wenn aber als Gerechte, was für eine Hoffnung werdet dann ihr haben, wenn die Gerechten also leiden? Denn wenn der Gerechte kaum errettet wird, wo wird der Sünder und der Gottlose erscheinen?[3] Denn es gibt ein Gericht über die Welt. Dessen sind wir sicher durch viele Dinge. Ich selbst ging durch das ganze Land Judäa, ich ging umher auch jenseits des Jordan, sah dort ein Land,[4] das bis zum heutigen Tage Zeugnis vom Zorn Gottes ablegt, der in ihm ward wegen der Sünden, die die Bewohner daselbst begingen, nämlich Fremdenmord, Fremdenverfolgung, Gewalttat. Ich sah, daß auch jetzt Rauch emporstieg und das Land von Feuer eingeäschert worden war, entbehrend aller Früchte und jedes feuchten Wesens. Ich sah das tote Meer, das Wasser zu Salz verwandelt und in seiner Natur verändert, durch Gottes Befehl geschwächt und unfähig, ein lebendiges Wesen zu nähren, und das Wasser, das Hineingefallene zur Oberfläche zu treiben, unvermögend, des Menschen (Leib)[5] in sich aufzunehmen, denn es kann nicht den Menschen behalten, damit es nicht wiederum wegen des Menschen bestraft werde. Und warum spreche ich über die von uns Entfernten? Ihr selbst erzählet auch über das Feuer, das von der Erde in Sikelia und Lykia[5] und in anderen Inseln aufsteigt. Und wenn dies auch fern von euch ist, schauet den Nutzen des Wassers der Thermen, desjenigen, sage ich, welches aus der Erde hervorquillt und verstehet,

---

[1] Vgl. Matth. 3, 12. [2] Matth. 13, 47 ff.

[3] Sprichw. 11, 31 (1. Pet. 4, 18).

[4] Vgl. Gen. 19. [5] Nach dem Griechischen.

woher es angezündet oder woher es erwärmt ist; wenn es nicht dem irdischen Feuer gleich ist? Man erzählt auch von besonderen Bränden und Sündfluten, wie ihr sie zur Zeit Deukalions behauptet und wir des Noe,[1] denn ein Besonderes wird es, damit vom Besondern das Allgemeine erkannt werde. Darum geben wir auch Zeugnis von den zukünftigen Gerichten, die durch Feuer von Gott durch sein Wort sein werden, und darum kennen wir nicht die bei euch sogenannten Götter und beten wir nicht das goldne Bild an.[2]

V. Indem er dies und noch mehr sprach, hörten Polemon und diejenigen, welche mit ihm waren und die ganze Menge die Worte an und das Stillschweigen wurde so groß, daß man nicht einmal flüsterte. Pionius aber sagte wiederum: Euren Göttern dienen wir nicht und das goldne Bild beten wir nicht an. Und man führte sie aus der Wohnung in die Mitte und, indem einige mit Polemon ihn umgaben, baten sie und sprachen: Willige ein, o Pionius, denn wir lieben dich, auch bist du würdig zu leben wegen vieler Eigenschaften, wegen deiner Sitten und deiner Sanftmut. Gut ist dieses Leben und das Licht, deren du dich nicht berauben darfst. Und noch viel Anderes sprachen sie. Pionius sprach: Ich sage auch, daß das Leben gut ist, aber nur dasjenige, nach dem wir uns sehnen, auch daß das Licht gut ist, aber nur dasjenige, welches wir verlangen zu sehen. Gut ist auch dies alles; und nicht, daß wir uns nach dem Tode sehnen und vor den Geschöpfen Gottes fliehen, sondern wegen des Übermaßes noch größerer Dinge verachten wir dies, und wir loben euch, wenn ihr ehret, aber wir fürchten euren Hinterhalt.

VI. Ein gewisser Alexander, gemein und boshaft, sprach: Höre auf uns, o Pionius. Pionius sagte: Du mußt von mir hören, denn was du weißt, das weiß ich, aber das, was ich weiß, weißt du nicht. Alexander aber wollte ihn wegen der Kette, die er hatte, verspotten und sprach: Was ist das? Pionius sagte: Damit man nicht glaube, wenn wir durch euere Stadt gehen, daß wir hinausgingen, nachdem wir von den unreinen Speisen gegessen; damit ihr wisset, daß wir

[1] Vgl. Gen. 6 ff. [2] Dan. 3, 18.

nicht einmal euch würdig halten, uns zu befragen, sondern von uns selber gerichtet, gehen wir nicht zum Nemeseion, sondern zum Gefängnis; damit aber ihr uns, wie die andern, nicht mit Gewalt wegraffend dorthin fortführet, sondern, weil wir Ketten hatten, uns ließet; ich glaube, daß mit den Ketten ihr uns auch nicht in euere Tempel hineinführet. Und er blieb verstummt. Und sie baten ihn wiederum, nachzugeben. Und er sprach: Wir haben beschlossen, das zu tun und sonst nichts.

VII. Polemon sprach: Ich habe dich zu überreden. Pionius sagte: Möchte doch ich dich überreden, Christ zu werden. Und sie brachen in lautes Gelächter aus und sagten: Du hast nicht solches zu tun, auf daß wir lebendig verbrennen. Pionius sprach: Schlechter ist, nach dem Tode zu verbrennen.

VIII. Polemon sprach: Willige ein, Pionius. Pionius sagte: Dir ist befohlen worden, mich entweder zu überreden oder zu peinigen; da du mich nun nicht überredest, so peinige mich. Wiederum sprach Polemon: Opfere, Pionius. Pionius sagte: Ich opfere nicht. Polemon sprach: Warum? Pionius sagte: Weil ich Christ bin. Polemon sprach: Welchen Gott betest du an? Pionius sagte: Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde und von uns allen, der uns alles gibt, den wir durch sein Wort Christus erkannt haben. Polemon sprach: Opfere wenigstens dem Kaiser. Pionius sagte: Ich opfere keinem Menschen.

IX. Und dann fragte er den Namen eines jeden und womit sie beschäftigt seien und was für ein Amt sie inne hätten, und befahl, sie zum Gefängnis zu führen. Aber die Menge häufte sich sehr, so daß sie den ganzen Marktplatz einnahm, und einige sprachen über Pionius: Wie rot ist jetzt sein Antlitz, das immer blaß war. Und Sabina hielt sich an Pionius fest wegen des Gedränges der großen Menge, und einige sprachen: Sie fürchtet, daß sie von ihm getrennt werde.

X. Und nachdem sie ins Gefängnis eingetreten waren, kamen viele Gläubige zu ihnen und brachten ihnen das Nötige. Aber der selige Pionius befahl, nichts zu nehmen. Denn er sagte, daß während mir viel an äußeren Dingen[1] fehlte, wurde ich niemandem lästig,

[1] Vgl. 1. Thess. 2, 9.

wie soll ich jetzt nehmen, da ich nur weniges bedarf? Darob erzürnten die Gefangenwärter und zeigten kein Erbarmen mehr wie sie es früher taten, sondern warfen dieselben ins innere Gefängnis, damit sich ihrer niemand erbarme. Sie aber verherrlichten Gott und hörten auf, das Gewöhnliche zu sich zu nehmen; da bereute der Kerkermeister und wollte wieder ihr Gefängnis wechseln, doch blieben sie daselbst und sprachen: Ehre sei dem Herrn. Und das kam ihnen zugute, denn leicht war es ihnen, zu lesen und zu beten Tag und Nacht.

XI. Aber auch innerhalb des Gefängnisses kamen viele zu ihnen und bemühten sich, sie zu überreden, und wunderten sich, als sie ihre Antworten hörten. Es traten auch diejenigen ein, welche gewaltsam fortgeschleppt worden waren und sie weinten bitterlich, so daß sie den ganzen Tag trauerten, insbesondere über die Gottesfürchtigen und über die, welche ein gutes Leben führten, so daß Pionius weinte und sagte: Neuartige Leiden erdulde ich und Glied für Glied werde ich zerschnitten, wenn ich die Perlen der Kirche sehe, die von den Schweinen zusammengetreten sind[1] und die Sterne des Himmels, die vom Schweife[2] des Drachens auf die Erde gezogen sind, den Weinstock,[3] den die Rechte Gottes gepflanzt, vom Eber der Wüste zerwühlt, auch diesen lesen jetzt die Vorübergehenden von der Straße auf. Meine Kinder, für die ich wiederum in Wehen bin, bis daß Gestalt gewinnt Christus in euch.[4] Meine Zarten wandelten rauhe Wege.[5] Jetzt ward Susanna von den gottlosen Greisen nachgestellt,[6] jetzt entschleiern sie die Zarte und Schöne, damit sie sich an ihrer Schönheit sättigen, und legen falsches Zeugnis von ihr ab, jetzt ist Aman beim Gastmal und auch Esther[7] und die ganze Stadt wird beunruhigt, jetzt ist kein Hunger nach Brot und kein Durst nach Wasser, sondern Hunger nach Anhörung des Wortes des Herrn[8] oder aber alle Jungfrauen wurden schläfrig, bis sie einschlummerten;[9] es erfüllte sich das Wort Christi des Herrn, als er sprach: Wird der Menschensohn,

[1] Vgl. Matth. 7, 6. [2] Vgl. Off. 12, 4. [3] Vgl. Ps. 79, 9 und 13 ff.
[4] Vgl. Galat. 4, 19. [5] Baruch 4, 26. [6] Vgl. Dan. 5 ff.
[7] Esther 3, 15. [8] Amos 8, 11. [9] Vgl. Matth. 25, 5.

wenn er kommt, wohl den Glauben auf der Erde finden?[1] Ich höre, daß jeder seinen Nächsten verrät, damit erfüllt werde, daß der Bruder den Bruder dem Tode überantworten wird.[2] Der Satan begehrt wohl nach uns, um uns zu sieben wie den Weizen,[3] und die goldne Wurfschaufel ist in der Hand[4] des Wortes, um den Haufen zu reinigen. Ich glaube, daß das Salz schal geworden ist[5] und von den Menschen zertreten wird. Aber niemand glaube, meine Kinder, daß der Herr schwach geworden ist, sondern wir. Kann doch, sagt er,[6] meine Hand nicht retten oder wurde mein Ohr taub, daß es nicht höre, sondern eure Sünden scheiden zwischen euch und Gott, denn wir haben gesäumt und wurden verachtet und einige, einander beißend[7] und einander beschuldigend, sind durch einander vernichtet worden. Unsere Gerechtigkeit mußte sich auszeichnen, mehr als die der Schriftgelehrten und Pharisäer.[8]

XII. Ich höre, daß die Juden einige von euch zur Synagoge rufen. Darum gebt acht, daß sich nicht etwa jemand von euch einer großen und freiwilligen Sünde nähere. Daß jemand die unverzeihliche Sünde begehe,[9] die der Lästerung des heiligen Geistes. Seid nicht mit ihnen, Sodomas Fürsten und Gomorrhas Volk,[10] deren Hände des Blutes voll sind. Wir haben weder die Propheten getötet,[11] noch Christum verraten. Aber, warum spreche ich viel zu euch? Vielmehr erinnert euch an das, was ihr gehört und übet aus, was ihr gelernt habt. Aber höret noch das, was man sagt, daß Christus Mensch war und zu leben aufhörte wie einer, der gewaltsam stirbt. Sie mögen sagen: Mit den Jüngern welches Menschen erfüllte sich die ganze Welt? Welcher Mensch, der gewaltsam gestorben, hat so viele Jünger und nach ihnen starben viele andere auf den Namen des Meisters? In wessen Menschen Namen, der gewaltsam gestorben, sind so viele Jahre hindurch Dämonen ausgetrieben worden und werden ausgetrieben

---

[1] Luc. 18, 8. [2] Marc. 13, 12. [3] Luc. 21, 31.
[4] Vgl. Matth. 3, 12. [5] Vgl. Matth. 5, 13. [6] Isai 59, 1 ff.
[7] Vgl. Gal. 5, 15. [8] Vgl. Matth. 5, 20.
[9] Vgl. Marc. 3, 29. [10] Is. 1, 10.
[11] Vgl. Is. 1, 15, Matth. 23, 37 und Apostelg. 7, 52.

und werden noch ausgetrieben werden? Und ist noch Vieles und Großes in der katholischen Kirche geworden. Man weiß nicht, daß es ein gewaltsames Sterben ist, wenn sich jemand mit eigenem Willen das Leben nimmt. Es wird gesagt, daß man Teufelszaubereien tut und Christum mit dem Kreuze heraufbeschwört. Und welche Schrift entweder bei ihnen oder bei uns erzählt dies von Christus oder wer immer von den Gerechten sagt das? Sind denn das nicht Gottlose, die das sagen? Und wie wird man den Worten der Gottlosen glauben und nicht vielmehr den der Gerechten?

XIII. Und es ist eine Lüge derer, die da sagen wie von jetzt Geschehenem, von Kindesalter an hörte ich, daß die Juden sagten[1]: Es ist geschrieben, daß Saul durch die Wahrsagerin[2] anfragte und zu dem Weibe, das wahrsagte, sprach: Den Propheten Samuel beschwöre mir; da sah das Weib einen Mann, der mit dem Mantel emporstieg, und Saul erkannte, daß er Samuel sei und dieser fragte ihn, wozu er ihn wolle. Nun was denn? Konnte die Wahrsagerin den Samuel heraufbeschwören oder nicht? Wenn sie sagen ja, so haben sie damit gestanden, daß die Gottlosigkeit stärker ist als die Gerechtigkeit und sind verflucht. Wenn sie aber sagen, daß sie ihn nicht heraufbeschwor, also auch nicht den Herrn Jesus Christus. Und der Beweis dieses Wortes ist also: Wie konnte die ungerechte Wahrsagerin oder der Teufel die Seele des heiligen Propheten, die im Schoße Abrahams ausruhte, heraufbeschwören, weil alles Geringste vom Guten befehligt wird. Also wie sie meinen, stieg Samuel empor, aber es ist so: Die abtrünnigen Engel folgen demjenigen nach, der von Gott abtrünnig ist, und die dämonischen Diener sind jedem Zauberer, Magier und Wahrsager behilflich. Kein Wunder ist es, sagt[3] der Apostel, daß der Satan sich zu einem Engel des Lichtes umgestaltet; nichts Großes ist es, wenn sich seine Diener in Diener der Gerechtigkeit verwandeln, wie würde sonst wohl der Antichrist als Christus erscheinen? Also nicht, daß sie den Samuel heraufbeschwor, sondern die Teufel des Tartarus, dem Samuel ähnlich geworden, zeigten sich

[1] Griech. Ἐγὼ μὲν οὖν τοῦτο τὸ ψεῦμα, ὅ λέγουσιν ὡς νῦν γεγονός, ἐκ παιδὸς ἡλικίας ἤκουον λεγόντων Ἰουδαίων. [2] Vgl. I. Sam. 28, 11 ff. [3] II. Cor. 11, 14 ff.

der Wahrsagerin und dem abtrünnigen Saul, und die Schrift selber lehrt es, indem sie sagt, als wenn Samuel zu Saul (spräche): Und du wirst heute mit mir sein.[1] Und wie wäre der abtrünnige Saul bei Samuel zu finden, vielmehr ist es klar, daß bei den Gottlosen. Also war es nicht Samuel. Und wenn es unmöglich war, die Seele des heiligen Propheten heraufzubeschwören, wie war es doch möglich, daß Christus, den die Jünger zum Himmel auffahren sahen[2] und die starben, weil sie ihn nicht verleugneten, der Erde entsteigend erscheine. Wenn ihr ihnen aber dies nicht entgegenstellen könnt, so sagt ihnen, daß es besser uns ergeht als euch, die ohne jemandes Gewalt freiwillig Unzucht und Götzendienst getrieben habt.

XIV. Nachdem er dies gesprochen und angeeifert hatte, das Gefängnis zu verlassen, traten der Tempelaufseher Polemon und der Heerführer Theophilus samt Henkern und einer großen Menge auf sie zu und sprachen: Siehe, euer Oberhaupt Euktemon opferte, williget auch ihr ein. Und Pionius sagte: Diejenigen, welche ins Gefängnis geworfen worden sind, müssen auf den Prokonsul warten, warum mischet ihr euch in sein Amt ein? Dann gingen sie fort nach vielen Worten und kamen wiederum, samt den vielen Henkern und der Menge, und der Heerführer sprach listig: Der Prokonsul sandte mich, euch zu sagen, daß ihr nach Ephesus gehen sollt. Pionius sagte: Möge der Gesandte kommen und uns holen. Und er sprach: Aber der erste der Gesandten ist wertvoller, und, ihn erfassend, drückte er ihm so sehr den Hals und gab ihn einem Henker, daß er ihn beinahe erwürgt hätte. Dann kamen sie auf den Marktplatz und riefen mit lauter Stimme: Wir sind Christen, und da sie in den Tempel nicht hineingehen konnten, so schleppte man sie hinein[3]. Aber den seligen Pionius trugen sechs Henker kopfüber, denn sie konnten ihn nicht aufrecht führen, weil er zu Boden fiel und mit den Füßen nach ihren Seiten schlug; sie aber banden seine Füße zusammen.

XV. Dann führten sie ihn aufrecht und legten ihn auf den Boden des Tempels nieder. Die Vorsteher sprachen zu ihnen: Warum

[1] Vgl. Luk. 23, 43. [2] Vgl. Apostelg. 1, 9. [3] Gr. καὶ χαμαὶ ῥιπτόντων ἑαυτοὺς πρὸς τὸ μὴ ἀπενεχθῆναι εἰς τὸ εἰδωλεῖον.

opfert ihr nicht? Und sie sagten: Weil wir Christen sind. Lepidus sprach: Welchen Gott betest du an? Pionius sagte: Denjenigen, der Himmel und Erde und alles erschaffen hat. Lepidus sprach: Und der gekreuzigt worden ist. Pionius sagte: Den er zum Heil der Welt gesandt hat. Und sie schrien laut und Lepidus verfluchte ihn. Und Pionius sagte mit lauter Stimme: Achtet die Frömmigkeit, ehret die Gerechtigkeit, erkennet das Böse, folget eueren Gesetzen nach, ihr habt uns gepeinigt wie Unfolgsame; ihr aber gehorcht nicht, euch wurde befohlen uns zu peinigen, aber nicht uns zu zwingen.

XVI. Einer von den Rhetoren, der höher an Rang war, namens Rufinus, sprach: Schweige, Pionius, und brüste dich nicht[1]. Und er sagte zu ihm: Das sind deine Geschichten? Das sind deine Bücher? Das hat Sokrates von den Athenern nicht erduldet; jetzt (sind) Alle wie Anytos und Meletos[2]. Brüsteten sich etwa Sokrates, Aristides, Anaxarchos und noch andere der ihrigen, weil sie zur Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit herangezogen worden sind? Und er schwieg.

XVII. Ein anderer von den Vornehmen und Angesehenen sprach: Schreie nicht, Pionius. Pionius sagte: Zwinge nicht, sondern zünde Feuer an und wir gehen von selbst hinein. Ein gewisser Terentius rief und sagte: Wisset ihr, daß dieser auch andere ermahnt, daß sie nicht opfern sollen? Dann legten sie ihnen Kränze auf, sie aber nahmen sie und warfen dieselben weg und riefen: Wir sind Christen. Und da sie nicht wußten, was sie mit ihnen tun sollten, schickten sie dieselben ins Gefängnis zurück und die Menge verspottete und schlug sie und so wurden sie ins Gefängnis geführt und als sie ins Gefängnis traten, verherrlichten sie Gott, daß sie fest im Namen des Herrn blieben und der Feind besiegte sie nicht.

XVIII. Und nachdem viele Tage vergangen waren, geschah es, daß der Prokonsul, nach der Gewohnheit jener Tage, nach Smyrna kam; und Pionius kam und legte Zeugnis ab für alle geschriebenen Briefe,[3] und sodann fragte ihn der Prokonsul und sagte: Wie heißt

[1] Griech. μὴ κενοδόξει. [2] Nach dem Griechischen.

[3] S. Bemerkung 2 auf S. 390.

du? Und er sagte: Pionius. Er sprach zu ihm: Opferst du? Und Pionius sagte: Nein. Er fragte ihn: Was für einen Kultus hast du? Er antwortete: Ich bin Priester der katholischen Kirche. Er fragte ihn: Du bist Lehrer derselben? Er antwortete: Ja, ich lehrte. Er sprach zu ihm: Du warst Lehrer der Dummheit. Er antwortete: Der Frömmigkeit. Er fragte ihn: Welcher Frömmigkeit? Er antwortete: Der da ist Gott der Vater, Schöpfer aller Dinge. Er sagte zu ihm: Opfere jetzt. Er antwortete: Ich lernte zu Gott beten. Er sagte zu ihm: Ich bete alle Götter an, den Himmel und die im Himmel befindlichen Götter. Warum schaust du in die Luft? Opfere ihnen. Pionius sprach: Ich schaue nicht in die Luft, sondern ich schaue auf den Schöpfer der Luft, des Himmels und der Erde und Alles, was in ihnen ist. Er fragte ihn: Wer schuf dies alles? Er antwortete: Ich darf es nicht sagen. Und er sprach zu ihm: Ich weiß, daß Zeus Gott ist, der im Himmel ist und andere Götter und Göttinnen. Nun opfere dem Zeus, weil er der König aller Götter ist.

XIX. Er aber schwieg auf dem Gerichtsplatze. Er sprach zu ihm: Opfere. Er antwortete und sagte: Nein. Und als man ihn lange zerkratzte, sprach er zu ihm: Bereue, o Mann, warum bist du stolz? Er aber antwortete und sagte: Ich bin nicht stolz, sondern ich fürchte mich vor dem lebendigen Gotte. Er sagte zu ihm: Du tust nichts Großes, wenn du zum Tode eilest, denn auch die Sklaven in den Tierkämpfen verachten den Tod um geringen Geldes willen und kämpfen mit den wilden Tieren, und du bist auch wie einer von diesen. Nun, weil du zum Tode eilest, sollst du lebendig verbrennen. Und nachdem der Schreiber das Urteil geschrieben hatte, las er in lateinischer Sprache: ‚Es gefiel, den Befehl zu erteilen, den Pionius lebendig zu verbrennen, weil er von sich selbst sagte, daß er Christ ist.‘

XX. Und er ging sofort zum Stadium mit großer Freude und voll des Glaubens. Und als er auf dem Platz ankam, entledigte er sich selbst seiner Kleider, und betrachtend seinen reinen und sittsamen Leib, ward er voll von Freude, und wieder gegen den Himmel blickend und Gott dankend, der ihn so makellos bewahrte, streckte er sich auf dem Holz aus und ließ sich vom Henker annageln. Und

nachdem er angenagelt worden, rief die Menge und sagte: Bereue, Pionius, und die Nägel werden aus dir genommen werden. Und Pionius sprach: Ich habe nicht einmal empfunden, daß sie je in mir waren. Und dann richteten sie den Pionius und den Priester Metrodorus auf. Und es geschah, daß Pionius auf der rechten Seite und Metrodorus auf der linken Seite war, aber beide sahen gegen Osten hin. Und als man das Holz holte und um sie herum häufte und anzündete, schloß Pionius die Augen und es schien der Menge, als ob er den Geist aufgab, aber er betete insgeheim. Und als er ans Ende des Gebetes gekommen war, öffnete er die Augen mit freudevollem Angesichte unter dem brennenden Feuer, und darauf das Amen sagend, gab er schmerzlos den Geist auf, (ihn) wie den Nachgeschmack eines süßen Gerichtes aushauchend. Er empfahl ihn demjenigen, der versprach, alle Seelen zu suchen, welche ungerechterweise verurteilt wurden und sprach: Herr nimm meinen Geist auf.[1]

XXI. Immer also in heiligen Gedanken bei Gott dem Vater und dem Mittler Gottes und der Menschen, unserm Herrn Jesu Christo, ward er würdig, den großen Kampf auszukämpfen und durch die enge Pforte ins breite Licht einzugehen. Es erschien ihm der Siegeskranz auch vermittels seines Leibes,[2] denn nach dem Auslöschen des Feuers bemerkten alle, die herbeigekommen waren, sein Aussehen wie das eines tapfern Athleten, der vom Wettkampfe kommt. Auch vom Angesichte strahlte glänzendes Licht, sodaß die Christen, mehr im Glauben befestigt, vom Platze gingen, erschreckt und in großer Furcht.

XXII. Dies geschah unter dem Prokonsul Gaius, am zweiundzwanzigsten Tage des Monats Areg, am Dienstag um zehn Uhr, und während der großen Regierung Jesu Christi, unseres Heilandes, im Namen Gottes des Allmächtigen, dem Ehre und Macht sei samt dem heiligen Geiste in Ewigkeit. Amen.

[1] Vgl. Apostelg. 7, 57.

[2] Griech. ἐσημάνθη δὲ αὐτοῦ ὁ στέφανος καὶ διὰ τοῦ σώματος.

Kṣemendras Kalāvilāsa V—X.

Deutsch

von

Richard Schmidt.

Nachdem ich von Kṣemendras ‚Lustgärtlein der Kniffe und Pfiffe' die ersten vier Gesänge in deutscher Übersetzung als Beitrag zur Festschrift für meinen alten Lehrer, Professor Ernst Mehliss vom Gymnasium zu Eisleben, veröffentlicht habe,[1] erscheint es mir wünschenswert, auch noch den Rest drucken zu lassen. Denn erstens ist ein Torso nie etwas wirklich Schönes, und dann verdient es der Kalāvilāsa um seines allgemein-menschlich interessierenden Inhaltes willen ganz gewiß, daß er in extenso auch anderen Leuten als bloß den paar Sanskritisten zugänglich gemacht wird. Ich wenigstens habe immer die Überzeugung gehabt, daß die Wissenschaftler die Verpflichtung haben, die Ergebnisse ihres Forschens so viel wie nur immer möglich auch den Draußenstehenden zu vermitteln; und je abgelegener eine Wissenschaft dem Laien erscheint, um so dringender wird für ihre Vertreter diese Verpflichtung. Daß dabei ein scharfer Unterschied zwischen dem Popularisieren und dem Verpöbeln der Wissenschaft gemacht werden muß, ist mir so klar wie irgend einem, und gern bekenne ich mich zu den Sätzen, die L. v. Schroeder neulich vom Popularisieren gesagt hat. Privatgelehrte mögen in ihrer stillen Klause die Schätze der Wissenschaft heben und für sich behalten; den von Staats wegen angestellten Männern aber ziemt es

[1] Zum 70. Geburtstage des Professors Ernst Mehliss in Eisleben. Festgabe ehemaliger Schüler . . . Eisleben 1914.

nicht, wie der Geizhals bei Kṣemendra (Darpadalana ii, 70) im Schatzhause zu sterben, den Rücken an die Spartöpfe gelehnt!

So möge denn der Kalāvilāsa, um seines Verfassers Worte zu gebrauchen, ‚wie der aus dem Ozean aufgestiegene Mond, den Trefflichen immerdar Herzenswonne bereiten'. Die Fachgenossen aber will ich noch auf einige Ausdrücke aufmerksam machen, die lexikalisch beachtenswert sind: *kalama* m. *Schreibrohr v, 7; **kāntaloha* n. Magnet viii, 14; *ni-kṛṣ* viii, 28 zusammenkratzen? °*prayogavid* m. Hexenkünstler ix, 11; *praveśa* m. °Eintragung? v, 13; *prāśnika* m. °Fragesteller ix, 5; *rūpa* n. °Prägestempel ix, 56; *varṇikā* *f. Gold ix, 7; **śatavedhin* m. ix, 8 hundertfach schaffend (im pw Rumex vesicarius!); *śāṭī* Obergewand ix, 67 (im Nachtrag des pw belegt!); *saṃgraha* °Kürzung? v, 13; **sahasravedhin* ix, 8 tausendfach schaffend (im pw Sauerampfer!); °*sārtharamaṇī* Hetäre ix, 67.

Daß viele Stellen bei Kṣemendra dunkel bleiben, so lange man der Hilfe von einheimischen Kommentaren entbehrt, ist eine Tatsache, die ich zum Schlusse mit Betrübnis feststelle!

V. Gesang.

Schilderung der Schreiber und Beamten.

1. Die Verblendung, die ja den Menschen alles raubt, nimmt ihnen zuerst den Verstand; und am tiefsten sitzt sie in Wort und Schrift bei den Schreibern.[1]

2. Gleichsam wie eine gefüllte Mondsichel, wird aufgespeicherter Reichtum an Feldfrüchten im Nu als verschwunden erscheinen, wenn ihn der Rāhu Schreiber[2] mit seiner Kunst verschlingt.

3. Wohl kennen die Yogins, von denen die Verblendung gewichen ist, die Schliche der Welt, niemand aber kennt die Künste der Schreiber, mag er auch noch so viel Mühe darauf verwenden.

---

[1] kāyasthapadaṃ rājyādhikārimātropalakṣaṇam rājyādhikāriṇo hi prāyaḥ prajāḥ pīḍayanti kāyasthāś ca viśeṣeṇa.

[2] divira iti kāyasthasyaiva saṃjñāntaram. vinā madyaṃ vinā māṃsaṃ parasvaharaṇaṃ vinā | vinā parāpakāreṇa diviro divi roditi || ! !

4. Nicht von dem Schicksale, sondern gerade von den Schreibern wird die ganze Menschheit mit ihrem Heerlager hundertfacher Spitzbubenkünste verschlungen, indem sie wie ein Loch die Gelder der Leute aufsaugen und durch Auszehren Finsternis wie die Nacht verbreiten.

5. Diese schwarzen Männer[1] nämlich, welche die Leute durch das Aufsetzen ihres breiten Stabes töten, wandeln als Dämonen des Zählens und Vergessens mit Fahnen aus Birkenrinde[2] auf Erden umher.

6. Wer will, so lange die Schlinge des Todes noch nicht an seinem Halse haftet, zu ihnen Vertrauen fassen, die krumm sind wie die Spitze der Hörner von Yamas[3] Stier?

7. Von den Schreibern gedemütigt, weint gleichsam betrübt die Majestät des Reiches mit augensalbevermischten Tränentropfen, in der Gestalt von Tintentropfen, die aus der Spitze des Schreibrohres herausfließen.

8. Welcher Mensch auf Erden ist denn durch den Wandel der Schreiber nicht irregeführt worden, mit ihrem verräterischen Setzen von Zeichen, die krumm sind wie die Lockenfülle der Frau Māyā?

9. Durch die Schreiber, wie die Sinnesorgane, die alles durch die Fülle ihrer Bekanntschaft mit der Māyā täuschen und die Schar der Sinnesobjekte verschlingen, wird die Welt beständig vernichtet.

10. Die krummen, der Schlinge des Todesgottes gleichenden niedergeschriebenen Buchstaben sind gleichsam auf dem Berge der Schreiberurkunden zusammengerollte Schlangen.

11. Diese Sekretäre nämlich, die Schreiber mit ihrem verschlagenen Sinne, die im geheimen arbeiten, sind es, welche durch Austilgung einer bloßen Linie aus ‚mit' ‚ohne' machen.[4]

---

[1] Die Sendboten des Todesgottes. Der Griffel wird hier mit dessen Stabe verglichen; das bloße Aufsetzen beendet ein Menschenleben.

[2] Das gebräuchliche Schreibmaterial in Nordindien, speziell in Kaschmir, während im Süden Palmblätter üblich sind.

[3] Der Gott des Todes und der Unterwelt.

[4] Aus सहितं machen sie रहितं.

12. Als allgemein bekannte Künste der Schreiber gehen nur ganz wenige; die geheimen Künste derselben aber kennt nur Kali[1] oder der Tod.

13. 1) die Kunst, zweideutige Zeichen zu setzen, und 2) die Kunst, ganze Zeichen zu verdecken; die Kunst, beständig Platz für 3) Eintragungen und 4) Kürzungen zu schaffen, und 5) die Kunst, die Ausgaben wachsen zu lassen;

14. 6) die Kunst, das fällige (Geld) zu kürzen und 7) die Kunst, das zu zahlende Geld anzunehmen und 8) hergeben zu lassen; 9) die Kunst, den Rest zu prüfen und 10) die Kunst, die addierte Summe ganz (für sich) zu verzehren;

15. 11) die Kunst, das Resultat zu verheimlichen und 12) die Kunst, Verlorenes und 13) Getilgtes aufzuweisen; 14) die Kunst des Unterhalts vermittels der (falschen) Maße bei Einkäufen und 15) die Kunst, durch Manipulationen bei der Anordnung etc. (Posten) schwinden zu lassen;

16. und schließlich 16) durch Verbrennung der ganzen Birkenblatt(urkunde) Tilgung des Bestandes, ohne welche der Geldräuber nicht wüßte, wo er hinsehen sollte, wenn man das Birkenblatt in die Hand bekäme.

17. Das sind die sechzehn krummen Künste des Schreibers, des Hortes der Fehler, (gleichsam) die sechzehn Phasen des Mondes, der Flecke zeigt, abnimmt, immer neue Gestalten zeigt und zunimmt.

18. Die in Täuschungen verharrenden Schreiber, die die Schliche kennen, bewirken im Nu Vernichtung des Lebensunterhaltes mit ihrem Zauberspruche, der zu allem nein sagt, geradeso wie vornan stehende (= hervorragende) Lehrer, die sich auf die Māyā verstehen, dadurch die Funktion (der Sinnesorgane) aufheben.

Geschichte von dem Schädel des Schreibers.

19. Einst irrte auf der ganzen Erde ein Spieler von glühender Leidenschaft umher, der von seinen Angehörigen aus Furcht, be-

[1] Der Genius der Zwietracht.

stohlen zu werden, verstoßen worden war, indem er Geld, Vieh und Kleidungsstücke raubte.

20. Eines Tages erreichte er infolge seiner frommen Taten[1] Ujjayinī, nahm daselbst ein Bad und erblickte, während er in der Einsamkeit einherging, das Haus des Burgenerstürmers.[2]

21. Er trat in den leeren Tempel und bediente beständig den wunschgewährenden Gott, den gewaltig Dunklen, mit Salbungen, Blumen und Früchten, ohne sonst etwas zu tun.

22. Da stand er nun gar lange Zeit, in den Nächten schlaflos, um sein schwer zu ertragendes Mißgeschick vermittels Lobgesängen, Gebeten, Liedern, Lampen und tiefen Nachdenkens zu heben.

23. Durch seine in hunderterlei schönen Dingen bestehende Hingebung schnell gnädig gestimmt, sprach zu ihm endlich der Erhabene, der Gebieter über die Kobolde, der die Furcht vor dem Dasein behebt:

24. ‚Sohn, nimm . . .‘ Als der auf dem Haupte mit Schädeln bekränzte Gott also gesprochen hatte, gab ein Schädel dem Burgenfeinde mehrmals ein Zeichen;

25. und mitten im Worte innehaltend infolge des durch Drücken kundgetanen Winkes seitens des Schädels schwieg Rudra ob der Armseligkeit der Verdienste des Spielers.

26. Als jener dann in die Einsamkeit gegangen war, um zu baden, sprach der Gott zu jenem Schädel, indem er vorn reichen Glanz der Zähne, gleichsam die Gaṅgā, zeigte:

27. ‚Warum hast du mir durch Drücken einen solchen Wink gegeben, als ich diesem trefflichen, ergebenen Spieler, der hier lange geweilt hat, seinen Wunsch erfüllen wollte?‘

28. So von dem Erhabenen befragt, antwortete der Schädel bedächtig unter Lächeln, indem er von dem Nektarregen des Diademmondes[3] belebt ward, so oft er von dem Feuer des Ungleichäugigen schwach wurde:

---

[1] Offenbar solche aus seiner früheren Existenz. [2] Einen Śivatempel.

[3] Śiva trägt auf dem Haupte die Mondsichel, deren kühle Strahlen wie Nektar belebend wirken.

29. ‚Höre, Erhabener, weshalb ich dir einen Wink gegeben habe, der du von Natur schnell fertig bist. Wer belehrt wohl grundlos seinen Herrn, mag er auch noch so leicht zugänglich sein?

30. Dieser Spieler da, der, über seine Armut außerordentlich betrübt, alle seine (übrigen) Beschäftigungen aufgegeben hat, vollbringt in dem Tempel da mit Waschungen, Spenden, Blumen und Räucherungen seine Andacht.

31. Der Unglückliche wird zum Büßer, der des Geldes Beraubte wird höflich; wem Amt und Würde verloren ging, der verneigt sich vor Allen und lernt freundlich reden.

32. Ein Mensch ohne Geld verehrt Götter und Brahmanen, verneigt sich vor den Alten und weiß seinen Freund zu finden: wenn auch hart, läßt sich doch ein Eisenklump bearbeiten, wenn er heiß (gequält) geworden ist.

33. Jedermann befleißigt sich eines guten Benehmens, sobald sein Herz von Mißgeschick gequält wird: ist wohl bei Leuten, die vom Rausche der Macht verblendet sind, die Rede davon, daß sie sich (guter) Taten erinnern?

34. Nach Herrschaft verlangend, Erhabener, und in der Schlinge Hoffnung hängend, bringt der da die innigste Verehrung dar: hat er seinen Zweck erreicht, dann läßt er sich nicht mehr sehen!

35. So lange die Diener ihrem Vorteile nachgehen, sind sie voller Eifer, aber sobald sie ihren Zweck erreicht haben, sind sie unnütz; es gibt ja auf Erden keinen, der Diener wäre, sobald er befriedigt ist.

36. Gott, in diesem Tempel hier in der Einsamkeit wird niemand mehr die Fülle der Genüsse in Gestalt von Früchten, Wasserspenden, Blumen usw. gewähren, wenn der Spieler befriedigt wird.

37. Darum erhalte dir denselben beständig als deinen Diener in dem heiligen Tempel; wenn du ihm seinen Wunsch gewährst, Erhabener, bewirkst du damit, daß deine Verehrung aufhört.‘

38. Als der Keulenträger diese gar verschlagene Rede vernommen hatte, fragte er ihn, vor gewaltigem Erstaunen lächelnd: ‚Wer bist du? Erzähle es mir der Wahrheit gemäß!‘

39. Also befragt, entgegnete der Schädel sogleich, nachdem er überlegt hatte, den wahren Sachverhalt: ‚In Magadha lebte ich in der Familie eines Schreibers, meinem Geschäfte abhold.

40. Waschungen, Gebeten und Gelübden hingegeben, auf Wallfahrtsplätze versessen und mit dem Inhalte aller Lehrbücher vertraut, ließ ich in der Bhāgīrathī[1] meinen elenden Leib und gelangte zu deiner Stätte.‘

41. Als der Erhabene also vernommen hatte, sprach er: ‚Also ein Schreiber bist du! Wunderbar, wiewohl von dir nur noch der Schädel übrig ist, kannst du doch deine Kunst der Hinterlist nicht lassen!‘

42. Nach diesen Worten gewährte der Wunschgewährer, welcher mit den Strahlen seines Lächelns die Lianen des Himmels mit leuchtenden Blüten bedeckte, jenem Spieler, der aus dem Bade kam, seinen Wunsch;

43. und nachdem der Monddiademträger dem Spieler zur Wohlfahrt verholfen hatte, entfernte er aus der trefflichsten Kranzreihe schnell jenen Schädel noch vor seinen Augen.

44. So läßt denn ein Schreiber, und bestände er bloß noch aus Knochen, nicht von seiner angeborenen, schmutzigen Kunst der Hinterlist, die, gleichsam wie der Fangzahn Yamas, darauf ausgeht, die Menschen zu vernichten.

45. Welcher Mensch möchte doch wohlbehalten bleiben, wenn er sich auf die Schreiber stützt, deren Künste beständig wie Mist durch Unlauterkeit besudelt sind und Schaden bringen?

46. Wer den Trug eines Schreibers kennt vermöge seiner Bemühungen, wie sie nur Dämonen zukommen, dieser Verständige hält die perlenreiche Erde in sicherem Besitze!

VI. Gesang.

Schilderung des Hochmutes und Rausches.

1. Als einziger Feind hat in den Herzen aller Menschen der Hochmut Platz genommen; und wessen Leib von ihm besessen ist, der sieht und hört nicht in seiner Gespreiztheit.

---

[1] Ein Name für die Gaṅgā.

2. Was im Kṛta-Zeitalter[1] bei den Menschen, die sich selbst besiegt hatten, unter dem Namen *Dama* (Selbstbeherrschung) ging, das lebt im Kali-Zeitalter bei den Leuten umgekehrt als *Mada* (Hochmut).

3. Schweigsamkeit, Zusammenkneifen des Gesichtes, Von-oben-Herabsehen, die Augen beim Sprechen auf andere Ziele richten, das Salben und Bekleiden der Glieder — das ist das hauptsächlichste Anzeichen des Hochmutes.

4. Der Heldenrausch, der Schönheitsrausch, der Liebesrausch und Adelsrausch — das sind die Rauschbäume bei den Körperlichen, die aus dem Würderausche als Wurzel entstehen.

5. Der Würderausch bei einem Wohlhäbigen gleicht einem auf den Pfahl Gelegten, ähnelt einem von Wind Aufgeblasenen, gleicht einem Gespenste und ist gleich dem ersten Fieberanfalle.

6. Der Heldenrausch blickt auf den Arm, der Schönheitsrausch blickt auf den Spiegel usw., der Liebesrausch blickt auf die Weiber; der Würderausch aber ist blindgeboren.

7. Der Geldrausch der Menschen, der im Innern dem Nachdenken nachhängt und die Augen vor dem Glücksgenusse wie in Ohnmacht schließt, gleicht gewissermaßen der Selbstbetrachtung.

8. Der dumme Rausch aber, wieder ein anderer, der ohne Grund trunken macht, der mannigfach veränderliche, der aller Tugend ermangelt, der lebt fröhlich, der wunderliche, haltlose!

9. Der Büßerstolz sieht vor Aufgeblasenheit die Erde nicht, sondern blickt stets nach den Himmelswanderern; der von Natur bewegliche Andachtsstolz vollbringt Wunder und vergißt des eigenen Leibes.

10. Der böse Gelehrsamkeitsrausch zeigt vom Zorn gerötete Augen, kann ein bloßes Wort eines andern nicht vertragen, ist dabei aber selbst geschwätzig und ist für die Leute die verkörperte Erschütterung der Elemente.

11. Durch beständiges Brauenrunzeln entstellt, heftig schnauzend und schnell bereit, gewaltsam vorzugehen, ist bei den Leuten der Amtsrausch, ein grausiger, alles verschlingender Dämon.

[1] Das goldene Zeitalter.

12. Der Adelsrausch, der über den Ruhmesberichten der Herrlichkeit der Vorfahren die Taten Anderer vergißt, ist als der einzige bei den Menschen von großem Wissen und blickt auf gar lange Zeit hin.

13. Der Reinlichkeitsrausch, der jegliche Berührung meidet und in der Meinung, daß alles unsauber sei, allein steht, fürchtet selbst in der Luft Verunreinigung und geht beständig ängstlich zusammengedrückt.

14. Alle Arten von Dünkel sind begrenzt und hören auf, wenn der jeweilige Grund verschwindet; aber endlos macht sich allein der Rausch breit, der Erste zu sein, die krause Schlange.

15. Der Trinkrausch aber ist der gemeinste, die Stätte aller Schande und eine gewaltige Verblendung; wenn er auch nur einen Augenblick dauert, raubt er doch sogleich die in tausenden von Jahren erworbene Tugend.

16. Auf den Wissenden, die Welt der Brahmanen, die Kühe, Elefanten, Hunde und Hundeesser[1] blickt der Schnapsrausch mit demselben Auge und kennt keinen Unterschied zwischen mein und dein.

17. Indem der Säufer die Unterscheidung zwischen gut und böse fallen läßt und ihm Gold, Lehm und Steine gleichwertig erscheinen, kommt er von selbst in die Hölle, mag er auch sonst in den Zustand eines Yogins gelangt sein.

18. Der Säufer, ein Spiegelrund des Weltalls, weint und lacht, singt und jammert laut, gerät in Verblendung und genießt so die verschiedenen Zustände.

19. Er sieht, wie seine Geliebte an den Küssen eines fremden Gatten hängt und wird nicht wütend: schwindet etwa dem Säufer die Leidenschaft, wenn er Schnaps getrunken hat, der außerordentlich heftige Liebe erzeugt?

---

[1] Ein Anhänger der elendesten und verachtetsten Kaste; wörtlich ‚Hundekocher' (nicht, wie mißverständlich im Glossar bei Stenzler-Pischel unter *śvapāka* steht, ‚Hundekoch' (das wäre ein Mensch, der den Hunden ihr Futter kocht!).

20. Der Säufer wirft sein Gewand weit weg und nimmt unerträgliche Laster an; er trinkt aus dem Gefäße der hohlen Hand den Mondschein, der in seinem eigenen Harne sich ausbreitet!

Geschichte von Cyavana und Indra und der Schaffung des Mada.

21. Einst würdigte der große Ṛṣi Cyavana, der durch die Verwendung der Aśvins[1] seine Jugend wiedererlangt hatte, diese Beiden dankbar bei dem Opfer des Genusses des Soma.[2]

22. Erzürnt nahte sich ihm Śakra[3] und sprach: ‚Heiliger, weißt du nicht, daß die Aśvins, die Ärzte, nicht dieses Ranges teilhaftig werden dürfen, Soma-würdig beim Opfer zu sein?‘

23. Also vielfach von dem Götterfürsten gewarnt, schwankte doch Cyavana fest entschlossen infolge seiner Machtfülle in seinem Entschlusse nicht, aus Liebe zu den Aśvins.

24. Die Lähmung der Arme, die der Feind des Jambha unter Schwingen des Donnerkeiles aus Zorn darüber verhängen wollte, schlug der Fürst der Munis ab, ein Gegenstand der Ehrerbietung wegen seiner Majestät;

25. und dann schuf er, um ihn zu töten, einen furchtbaren, gewaltigen Dämon, der glich dem Pralamba und Kāla, hatte vier Fangzähne, war tausend yojana groß und sah aus wie ein Gespenst.

26. Von diesem besessen gemacht, nahm der Donnerkeilträger sogleich voller Furcht seine Zuflucht zu jenem und sprach, des Mutes verlustig: ‚Der Soma werde den Götterärzten zuteil!‘

27. Der Muni aber, der Strom des Mitleids, tröstete den in Furcht gesetzten, demütigen, gewaltigen Indra und entließ den grausigen Mada in das Spiel, die Weiber, den Trank und die Jagd;

---

[1] Die beiden Himmelsärzte.

[2] Der heilige Rauschtrank, der aus dem Safte einer Asklepiadee (Sarcostemma brevistigma W. A.) hergestellt wird. Nach Dymock, Pharmocogr. Ind. II, 458 ist dies aber nur Surrogat, während die echte Somapflanze eine Art *Ephedra* gewesen zu sein scheint.

[3] Gott Indra, dessen Lieblingsgetränk der Soma ist.

28. und so wohnt denn dieser von dem zornigen Muni geschaffene, beunruhigende Dämon in dem Herzen der Lebewesen, eine Stätte der Lähmung und (nur) durch Tugenden gebändigt:

29. in dem Schweigen der vom Glücke Trunkenen; in dem unbeweglichen Blicke derer, deren Würde zugenommen hat; in der Gesichtsverzerrung durch das Brauenrunzeln der Gläubiger und dem Brauenpaare der Lebemänner usw.;

30. in den Zungen der Spielkundigen, in den Zähnen, der Kleidung und in dem Haar der Schönen; bei den Ärzten in der Lippenknospe; im Nacken der Tugendbegabten, Beamten und Astrologen;

31. in den mächtigen Schultern der Krieger, im Herzen der Kaufleute, in den Händen der Handwerker; in der Kehle, dem Schreibmaterial und der Fingerstellung bei den Schülern; in den üppigen Brüsten der Frauen;

32. im Leibe der des Totenmahles Würdigen und in den Schenkeln der Männer, welche Briefe überbringen; in den Wangen der Elefanten, dem Schwanze der Pfauen und dem Gange der Gänse.

33. So wohnt der Mada genannte gewaltige Dämon, der viele Gestalten hat und tiefe Verblendung bringt, stets in dem Leibe aller Wesen, unbeweglich wie ein Klotz.

VII. Gesang.

Schilderung der Sänger.

1. Der Besitz ist für die Menschen die Seele all und jeder Handlungen: ihn aber rauben hienieden die außerordentlich trügerischen, zartkehligen Sänger.

2. Nachdem die Sängerbienen den Schatz des Taglotusteiches ohne Rest aufgezehrt und auch den Nachtlotus gekostet haben, werden sie, in Not geraten, gegen die Elefanten zutunlich.

3. Mit einer Menge von Töpfen, Gewändern und Wagen, mit zahlreichen Kindern und den Haarschopf offen, sind diese Sänger hienieden, die Sangesteufel, die Fürstenschmarotzer.

4. In der Finsternis wandelt der elende Dieb zitternd mit ach und wehe; der Sängerdieb raubt am hellen, lichten Tage unter ach und wehe alle Habe.

5. Diese Sängerbetrüger wandeln einher, indem sie mit pā pā dha dha ni ni ga ma sā dhā dhā mā mā sa mā sa gā dhā mā Töne und Worte aneinander reihen.

6. Unter krausen Drehungen und Windungen, in Verkleidungen und unter Gesichtsveränderungen singt die Schar der Sänger, eine Trommel in der Hand und dabei lange schweigsam.

7. Mit Worten der Anrede und des Heiles, mit bei jedem Worte ausgeführtem hm! und rasselndem Lärme und sich selbst gespendetem Beifall unterbricht der Sänger sein Lied.

8. Wenn ein Körnchen Grütze in das Wasser fällt und von den Fischen gefressen wird, so ist das gewissermaßen eine verdienstliche Tat; aber wenn man den Sängern auch Millionen spendet, kommt nicht eine Spur Segen dabei heraus.

9. An den Schatzhäusern der aufgespeicherten Gelder der Dummen ist vom Schicksale wie an verdeckten Brunnen eine Menge Abzugsgräben mit offenem, großem Munde, genannt Sänger, geschaffen worden.

10. Nicht immer aber singen die Betrüger Sänger, indem sie dabei die Zähne sehen lassen: diese Schurken verlachen auch die einander den Rang ablaufenden Menschen, denen sie das Geld nehmen.

11. Am Morgen sind die Betrüger Sänger zuversichtlich im Besitze von Perlenketten und Armreifen; zu Mittag im Spiele besiegt, sind sie nackt und bloß und ohne Halt.

12. Mit den Wortpfeilen in Verbindung mit den Netzen Lobpreisungen und den Gesängen, in denen sie schlaue Fallen legen, nehmen die Sänger den Toren wie die Jäger den Gazellen alles ab.

13. Wenn ein Sänger mit seinen Liedern, deren Silben und Laute im Nu schwinden, Hunderttausende gewonnen hat, sagt er doch: ‚Was hat denn der Sohn einer Sklavin gegeben?' und geht mißvergnügt weg.

14. Das ist der Fluch der Lakṣmī, die die Guten, die Trefflichen unter den Brahmanen und die Alten meidet und vom Kummer aller belastet ist, daß sie beständig von den Sängern genossen werden muß!

Die Erschaffung der Sänger.

15. Einst fragte der Gott, der Oberherr der Unsterblichen, den von weither gekommenen Nārada nach dem Treiben der Erdgebieter auf dem Erdenrunde.

16. Er sprach: ‚Als ich in der Welt der Menschen wandelte, habe ich bei den sieghaften, an Spenden, Tugenden und Opfern reichen Herren der Erde Reichtümer gesehen, die sich für den Götterfürsten geziemten.

17. Sie aber wetteifern mit dir an Reichtümern, mit Varuṇa und dem Oberherrn des Geldes, und sie spotten allzumal über die Bezeichnung Śatamakha,[1] da sie viel mehr Opfer bekommen.‘

18. Als Śatakratu dies Wort des Muni vernommen hatte, empfand er Haß und entsandte aus Zorn Dämonen nach der Ede, um den Männerfürsten das Geld abzunehmen.

19. Dieser Haufen Dämonen, die ihre Namen mit der Tat trugen (? gītanāmamantrāḥ), gingen, von dem Götterherrn geheißen, nach dem Erdenrunde, um sämtlichen Menschen alles Geld zu rauben

20. zuerst der Dämon Blendwerk, der Dämon Wortschwall und der Dämon Donnerwort; der Dämon Verschwendung und der Dämon Plünderer, der Dämon Harträuber und der Dämon Ruhm;

21. und der Dämon Höllenfeuer,[2] diese acht außerordentliche Furcht Verbreitenden gingen in die Welt der Sterblichen, die grausige Höhlung des großen Mundes geöffnet, und schufen die überaus abscheuliche Schöpfung Sänger.

22. Durch eben diese ward der Eifer für die Opfer usw. bei allen Gebietern der Erde abgeschwächt, indem sie von Land zu Land den Reichtum raubten und allen Leuten ihre Habe abnahmen.

[1] Ein Name des Indra: ‚tausendfach beopfertert‘.

[2] Im Original heißen diese Teufel Māyādāsa, Ḍambaradāsa etc.

23. Denn diese gewaltig-furchtbaren Ohrdämonen, die durch den Gehörgang bei den Gebietern der Erde vermittelst des Gesanges Eingang finden, rauben das Herz im Nu.

24. Wer daher in seinem Reiche diesen Feinden keinen Zutritt gewährt, der hält die Erde mit allen Geldern, Glücksgütern und Opfern in sicherem Besitze.

25. Schauspieler, Tänzer und Gaukler, Barden, Mimen und Schmarotzer, gehen als nach Herrschermacht verlangende Heuschrecken um: vor denen schütze man das Vermögen.

26. Von der vereinten Sängerschar erhebt sich der gar gewaltige Schall der Lieder, gleichsam das entsetzte Geschrei der an der unrechten Stelle preisgegebenen *Lakṣmī*.

VIII. Gesang.

Schilderung der Goldschmiede.

1. Hierbei sind es die Goldarbeiter, die Yogins in der Kunst des Nehmens, die eingehend Nachdenken üben und bei allem Glanze doch zu zeigen verstehen, daß sie an reichlichem Vermögen arm sind.

2. Das Beste von allen Geldern, der Schmuck im Glück und die Zuflucht im Unglück — so rauben diese Sündhaften beständig das höchste Gut, das Gold.

3. Sogleich besudeln sie durch ihre Berührung {den Hochstehenden, / das Gold}, so daß {er / es} seinen Glanz einbüßt, die stets Unsauberen, Sündhaften: Caṇḍālās[1] und Goldarbeiter.

4. Das Streichen auf dem weichen Probiersteine ist ihre Kunst, wobei nur eine mäßig glänzende Spur entsteht; ebenso bei dem harten Probiersteine die Kunst, zur Zeit des Verkaufes zu gewinnen.

5. Fünf sind der Künste, die sich auf die Steine der Wage beziehen: je nach der Anwendung werden sie feucht gemacht, mit Schweißmitteln behandelt, zwar mit Wachs gestempelt, aber ganz aus Sand hergestellt und heiß gemacht.

---

[1] Die Berührung eines Caṇḍāla, eines Angehörigen der untersten Kaste, gilt für verunreinigend.

6. Doppelt zusammengelegt, zum Öffnen bequem, den Goldsaft trinkend, mit einem kupfernen Teile (?), den Schmutz von Blei und den Staub von Glas leicht fangend — so besitzt der Schmelztiegel sechs Eigenschaften.

7. Krummgesichtig, ungleichschalig, am Grunde hohl, mit eingelegtem Quecksilber, empfindlich, mit einer Menge Federn (?), mit Knoten versehen, mit Wachsstückchen, reich an Fäden, nach vorn geneigt,

8. vom Winde bewegt, leicht oder schwer, wo der Staub von heftigem Winde fortgetragen wird, leblos und doch belebt — so sind die sechzehn Eigenschaften an den Goldwagen.

9. Langsam oder voller Unruhe, in der Mitte abbrechend, geräuschvoll pustend, hervorstürzend und sprudelnd — so ist bei ihnen das Pusten sechsfach.

10. Sechsfach auch ist ihr Feuer: eine Reihe Flammen, Rauch, Prasseln, langsam, funkenreich und mit vorn festliegendem roten Staube.

11. Fragen, allerlei Erzählen, Kratzen, Herbeiziehen am Gewande, das Ausschauen nach der Tageszeit und der Sonne, übermäßiges Lachen, Fliegenfangen.

12. Zeigen von merkwürdigen Dingen, vielfacher Hader mit den eigenen Leuten, Zerbrechen des Wassergefäßes und häufiges Hinausgehen — das sind ihre zwölf Arten des Verhaltens.

13. Weiter das Fertigstellen des geschmiedeten Gegenstandes unter Bestreichen mit Salz und Ätzkali in einem gelinden Feuer aus Kuhmist, wobei eine künstliche Farbe im Übermaß zum Vorschein gebracht wird.

14. Auch wenn unter die Wagschale aus gewöhnlichem Eisen[1] ein flacher Magnet untergelegt wird, sinkt die Wage, als wäre sie wohlgefüllt, immer nach vorn, auch wenn sie leer ist.

15. Indem eine für (den Handel mit) Lack benützte Wagschale angebunden und zur Zeit des Anfüllens heimlich ein Stückchen

[1] Muß man nicht °*pātrā* statt des °*pātrād* der Ausgabe lesen? Ich kann den Ablativ nicht verstehen.

Gold hineingeworfen wird, kommt er und nimmt das Gewogene vergnügt in Empfang.

16. Überaus leicht ist auch für sie das Fällen zu bewerkstelligen, beim Aufflammen und beim Arbeiten mit dem Probiersteine; auch (verstehen sie) mit Leichtigkeit die Vertauschung eines bunten Schmuckstücks mit einem ähnlichen.

17. Beim Bearbeiten nicht darauf achten, daß (das Material) vollwichtig angenommen worden ist; eine Bohne schwer abliefern; Glanz anbringen; rechtzeitiges Abholen unmöglich machen; Verlangen, daß noch (Material) nachgeliefert wird; und viel Umstände machen:

18. Das sind in Kürze ihre elf praktischen Künste; die eine große Kunst ist, alles zu nehmen und nachts davon zu gehen.

19. Das sind die vierundsechzig, durch Nachdenken erkennbaren Künste der Goldschmiede; die anderen, und zwar geheimen Künste, kennt niemand, und hätte er tausend Augen.

20. Meru steht, nachdem er schnell die Erde der Menschen verlassen hat, weit davon entfernt, sicherlich voller Furcht vor der Räuberei der grausigen Goldschmiede.

Der goldene Berg Meru und die Ratten.

21. Einst untergruben dem Meru die Ratten alle Gipfel durch millionenfaches Schlagen von gewaltigen Löchern, die sie nach den Verbindungsstellen der Hunderte von Goldsteine führten.

22. Da ward dort dem Meru endlich mit einem Male der Untergrund gelockert durch das Kratzen und Aufwühlen mit den sich tief eingrabenden Krallen des gesamten Heeres der Ratten.

23. Da glänzte der treffliche Meru, von den Krallen der Ratten untergraben, noch viel mehr, und die Gipfel erstrahlten rötlich von dem aufgeworfenen, vielen Goldstaube.

24. Als nun seine Gipfel hinfällig wurden und der Abhang seiner goldenen Kuppe durch die hohlen Löcher zerrissen war, bekamen die Unsterblichen Furcht und Besorgnis, der Weltuntergang könne herannahen.

25. Da sprach nun *Agastya*, der mit göttlichem Blicke das alles sah, zu den Göttern: ‚Das sind die Brahmatöter und nächtlichen Dämonen, die im Kampfe mit den dreimal zehn (Göttern) getötet worden sind:

26. in Rattengestalt wiedergeboren, haben sie begonnen, den Meru zu stürzen: sie sind wiederum zu töten, da sie euch und den Heiligen die Wohnstätte vernichten wollen.‘

27. Als die dreimal zehn (Götter) dieses Wort des Heiligen vernommen hatten, füllten sie die Reihe der Höhlen mit Rauch und töteten die vorher vom Fluche verbrannten großen Ratten.

28. Eben diese Ratten wurden in der Schöpfung als Goldschmiede wiedergeboren und kratzen beständig Goldstaub zusammen, ihrer (früheren) Geburt eingedenk.

29. Darum ist für die Herren der Erde allein der Goldschmied in jeder Weise und beständig zu bestrafen, wenn es keine Giftmischer, Diebe und Räuber mehr gibt.

IX. Gesang.

Schilderung verschiedener anderer Betrüger.

1. Das gewaltige Blendwerk der Betrüger ist in der ganzen, von dem Ozeane umgürteten Erdfläche für Leute mit entschwundenem Verstande, von sehr klugen Männern aufgestellt, wie von den Fischern eine Reihe von Netzen für die Fische.

2. Die höchste Habe ist das Leben, um dessentwillen hier (auf Erden) dies mühevolle Treiben vor sich geht: und die Ärzte sind es, wie man wissen muß, in deren Händen dasselbe beständig liegt.

3. Denn diese Ärzte, die unerträglich sind wie eine Trennung, indem sie den Leib verbrennen, sind furchtbar wie Sommertage, die ausdörren und viel Durst mit sich bringen.

4. Nachdem ein Arzt, um sein Wissen zu bekunden, durch seine Verordnungen, in Gestalt von mannigfachen Kräutermixturen, tausend Menschen getötet hat, wird er darauf wohl ein berühmter Arzt sein.

5. Nachdem der Astrolog den Zodiakus gezeichnet und unter Gesichtsverzerrungen sein Nachdenken über die Planeten dargestellt hat, sagt er endlich irgend etwas auf die Rede des Fragestellers.

6. Am Himmel berechnet der Astrolog die Konjunktion der Viśākhā[1] mit dem Monde; daß aber seine Gattin mit verschiedenen Buhlen das Liebesspiel treibt, weiß er nicht!

7. Nachdem der Goldgierige zuerst sein ganzes Vermögen zu Asche gemacht hat, ruiniert er später, erfahren im lauteren Golde, reiche Lebemänner.

8. ‚Der hundertfach schaffende ist mir gelungen und der tausendfach schaffende Saft ist auch entstanden‘: so spricht der Metallurg, nackt, besudelt, abgemagert und saftlos.

9. Der Kopf ähnlich einem kupfernen Topfe,[2] vom Alter entkräftet, betrügt ja der schurkische Lebenselixirmann die Kahlköpfigen durch die Erzählung vom Wiederwachsen des Haares.

10. Mit Bilvas[3] etc. opfernd wird der übermäßig Liebende, der seine Hoffnung auf die erfrischende, lautere Schar der Geliebten des Tāraka und Śambara[4] gesetzt hat, blind vom Rauche.

11. Die Hexenkünstler sagen vielfach, die Zauberkunst, in der Luft zu wandeln, sei mit Leichtigkeit zu erlangen, wenn man sich bemühe, eine Luftblume zu finden; auch in Mückenknochen sei sie enthalten.

12. Mit einem Lampendochte aus dem Kote eines schwarzen Pferdes sieht man am Himmel die Wohnungen der Götterfürsten; mit Froschfett bestrichen, ist der Mann der Liebling der Apsarasen;

13. mit solchen Worten lassen die Betrügerscharen in allen Weltgegenden Hoffnung aufkommen und treiben ihr Wesen, wobei die nach mancherlei Zauberkräften gierigen Menschen hundertfach in die Hölle gestürzt werden.

---

[1] Ein bestimmtes Mondhaus.

[2] D. h. völlig kahl.

[3] Aegle marmelos Corr., die bengalische Quitte. Der Baum ist Śiva geheiligt, die Früchte finden mannigfache Verwendung in der Medizin.

[4] Zwei von Indra bekämpfte Dämonen.

14. Der Zauberer, der sich mit dem Anlocken gefügiger Männer beschäftigt, gibt auf allen Wegen den Frauen Amulette, Lust- und Liebeszauber und Wurzeln, aber er selbst kennt weder Wurzeln noch Sprüche.

15. Zahlreich sind die Straßenlehrer, von geringer Würde, die, nachdem sie nur kurzen Verkehr gepflegt haben, als Räuber von Weib und Gut der Dummen sich entpuppen, gleichsam wie Jäger.

16. ‚Die in der Hand befindliche Geldlinie ist sehr bedeutend und ihr Gatte von unstetem Sinn': mit diesen Worten drückt er die lotuszarte Hand edler Frauen.

17. Den Daumen gebunden sieht die Jungfrau im Wasser mannigfaches Menschengewimmel, aber der Dieb wird nicht gefaßt; das ist der Wahn dieses Blendwerkes.

18. Es frißt und säuft der Betrüger, der unter dem Beifallsklatschen der Leute Geschwätz vorbringt, nachdem er durch den Rauch von *kṣudra*[1] ohne heilige Sprüche einen Diener hat auftreten lassen.

19. ‚In dem Rauche werde die von Nāgārjuna im Kakṣapuṭa[2] gekennzeichnete Praxis angewandt, wenn man fremdes Vermögen gewinnen will': so wirft der Betrüger dasselbe auf Grund der Verblendung in das Feuer.

20. Wer einen trügerischen Rauch herstellt, ist als Sohn der Yakṣī[3] und Räuber anzusehen; ihr augenfälliger Lohn ist Armut und der Zorn des Königs.

21. ‚Von einem sehr reichen Kaufmanne ist die mir unterstellte Tochter an Sohnes statt angenommen worden': mit solchen Erzählungen fressen sich die Betrüger auf Kosten eines Mädchens durch.

22. Verdächtig, mit seinen Gebärden redend, ein Kenner der Schwächen, steht der von einem andern angestiftete Herzensdieb da, anscheinend taub oder stumm.

---

[1] Bezeichnung verschiedener Pflanzen: Solanum Jacquini, Oxalis pusilla, Coix barbata und Nardostachys jatamansi; aber welche gemeint ist, weiß ich nicht, Oder soll es nur heißen: ‚mit ganz wenig Rauch'?

[2] Anscheinend ein Werk über Zauberkunst.

[3] Weibliche Genie im Gefolge Kuberas.

23. Von Asche weiß lächelnde Hetären, alte Bettelnonnen und Kourtisanen mit den Gottheiten in der Hand ziehen umher und rauben anständigen Frauen Geld und Ruf.

24. ‚Eine junge reiche Witwe wünscht einen göttlichen Liebhaber von Deinesgleichen': so redet ein Betrüger zu einem Dummkopfe und verzehrt auf die Weise dessen ganze Habe.

25. Die Betrüger, welche als Arbeiter und Handwerker gegen Tagelohn mit Arbeiten betraut sind und mit Verzögerungen in der Arbeit spielen, sind als Tagediebe anzusehen.

26. In fremden Gegenden wandeln heimlich Betrüger umher, berühmte Spieler, die gewandt sind in falschen Würfeln und mannigfachen Behendigkeiten, z. B. beim Zählen und mit den Händen.

27. Ein Angehöriger, der nur Mahlzeiten abhält und viel Aufwand macht für Spiel, berauschende Getränke und Hetären, der ist anzusehen als Hausdieb oder Haussklave.

28. Wer da sagt, das heilige Buch sei gefälscht und unwahr, und wer denn das Jenseits schon leibhaftig gesehen habe — ein solcher ist zu fürchten, wie ein fesselloser brunsttrunkener Elefant.

29. Die, außerordentlich erfahren, in unerträglicher Gier[1], das Schuldgeld der auf reichen Gewinn Versessenen gewinnen, sie sind anzusehen als Gewinndiebe.

30. Die als alles verzehrende Vaḍava-Feuer[2] inmitten des Meeres des Gerichtshofes brennen, das Herz auf die Gelder der Menschen gerichtet, die sind unter dem Namen ‚Doktoren' als Rechtsräuber anzusehen.

31. Die Freunde, die wie Bienen den Lotus so den Reichtum umschwärmen, die machen vor dem Ungestüm des unerträglichen Windes Unglück kehrt und wandeln als Glücksräuber umher, angezogen von der Liane Lakṣmī.[3]

32. Wer alles mögliche Unerhörte schildert, was als der Berechnung entrückt gilt, ein wortreicher Freudenbringer, der ist ein Ohrendieb.

---

[1] Der Text hat aber *lābhena*!

[2] Das Höllenfeuer, welches nicht einmal vom Meere gelöscht wird.

[3] Die indische Fortuna.

33. Die mit gewandten Worten Glauben erwecken durch das Preisen von Vorzügen, wo nur Fehler sind und (so zu sagen) eine neue Schöpfung schaffen, die Gedankenlosen, das sind die Schöpfungsdiebe.

34. Die obersten Betrüger, die gern ihre eigenen Vorzüge nennen und Anderer Vorzüge mit großer Anstrengung verdunkeln, die sind als Tugenddiebe mächtig bei solchen Leuten, deren Herzen einfältig sind.

35. Die Betrüger, welche, selbst zur Beliebtheit gelangt, durch mannigfache Ränke die Gunst Anderer aus Neid vernichten, sind die Achtungsräuber.

36. Wer der Geduld, Selbstbeherrschung und Anhänglichkeit ermangelnd und (dabei) von dem bösen Dämon schwerer Gelübde verschlungen, die Trefflichen durch seine Dreistigkeit demütigt, ist ein Ruhmräuber.

37. Die mit den trefflichsten, schon durch die Beschreibung entzückenden, in anderen Gegenden geltenden Genüsse die Leute dem Vieh gleich in die Fremde führen, das sind die Heimaträuber.

38. Wer den ganzen Tag durch mannigfaches, veränderliches Lachen und viele Geschicklichkeiten samt erfreuenden Abwechslungen ergötzt, das ist der Räuber der natürlichen Beschäftigung.

39. Wer sein eigenes reiches Vermögen verzehrt hat, sich dann später der Vernichtung fremden Vermögens widmet und einen im Preisen von Prostitution und Hetären unaufhörlich geschwätzigen Mund hat, der ist als Schmarotzer (viṭa)[1] zu betrachten.

40. Wer aus übergroßer Lauterkeit kein Geld nimmt und dabei ein Hauptamt verwaltet, ein Fisch im Wasser Beherrschung, der ist zu meiden als wunschloser Beamter.

41. Was die sündhaften Straßenhändler hergeben, indem sie selber in die Häuser kommen, das ist alles als fremdes Eigentum in ihre Hand gelegt worden und wäre es auch ein Stückchen Glas.

42. Die Untertänigen, die selbst beim Sturz in eine Höhle eifrig bravo rufen, die Angenehmen, die dringen wie Gift in das Innere und rauben alles.

[1] Vgl. Kāmasūtram, p. 75.

43. ‚Der Fürst, der sich auf das Schätzen von Vorzügen in höchstem Maße versteht, ist Dir wohlgesinnt!‘ So sprechen die Sklaven des Königs unter vier Augen und bestehlen dabei die Schar der Diener beständig.

44. ‚Im Traume habe ich die Göttin Śrī[1] mit dem Lotus in der Hand in Dein Haus eintreten sehen, und über mein monatelanges Fasten erfreut, hat sie zu mir freundlich gesagt:

45. ‘Mein Verehrer wird Dir alles geben!’ Darum habe ich mich an Dich gewandt.‘ Mit solchen Worten treiben die Betrüger Haus für Haus bei geradsinnigen Leuten ihr Wesen.

46. Bei Unfällen in der Bürgerschaft, bei glücklichen Ereignissen in der Stadt, bei Opfern, Hochzeitsfeiern und ähnlichen Gelegenheiten, wo sich Menschen ansammeln, dringen Fremde, doch als Verwandte verkleidet, vor, um alles wegzunehmen.

47. Wenn die Umgebung beim Trinken ist, trinkt er keinen Rauschtrank; er wacht in den Nächten, voller Aufmerksamkeit sucht er sich nützlich zu machen und ist eifrig darauf bedacht, sich in irgend etwas zu betätigen;

48. er gibt keine Antwort, oder er gibt sie undeutlich, mit stammelnden Lauten; er versteckt sein Gesicht, er zittert im Nu unter Seufzen, der Dieb.

49. Wer außerordentliche Lauterkeit beansprucht und wer aufgeblasen lärmt, der Sünder zeigt greuliche Verstellung und ist eine Stätte der Besorgnis.

50. Wer vor Zeugen und auch ohne Zeugen Geschehenes in Ungeschehenes und Erzähltes in Unausgesprochenes verkehrt, ohne daß man es ihm anmerkt, der ist für die Leute im höchsten Maße eine Stätte der Furcht.

51. Der Betrüger, der sich künstlich den Anschein gibt, als sei er einfältig, und der wie ein Eunuch mit weibischer Art und Stimme unter den Frauen sich ergeht, der ist der Liebesgott im Hause.

52. Wer mit der Verwaltung eines Schatzes beauftragt immer Gesicht und Augen nach unten richtet, bei vorhandenem Reichtum

[1] Fortuna.

schmutzige Zähne und Kleider hat und schreibt, der ist als Ratte im Schatzhause zu beargwöhnen.

53. Wer den ganzen Tag als Haussklave in den Wohnungen und Behausungen von Freunden weilt und lange Hausgeschichten erzählt, dieser Spion ist auf das angelegentlichste zu meiden.

54. Wer immer zu tadelnswerter, schwerer Strafe werter Tat antreibt, der hat einen festen Haufen geschaffen, der zeitlebens in Furcht zu genießen ist.

55. Der Betrüger, der naiven Leuten ihre ganze schwache Seite abgesehen und ihr Geheimnis spielend wegbekommen hat, schreibt sie auf die Steinplatte.

56. Ein (anderer) Betrüger legt zur Vernichtung reicher Leute bei ihnen unbemerkt vom König verbotenes Geld oder einen (gefälschten) Prägestempel[1] oder ein falsches Schriftstück oder sonst etwas nieder und entfernt sich dann.

57. Wer mit seinem Gelde einem Elenden und Heruntergekommenen zu Hause Kost hat zukommen lassen, betrifft ihn als Todesgott mit Messer, Gift oder Schlinge in der Hand.

58. (Andere) Betrüger machen häufig mit schwangeren Frauen einen Mann zum Weibe,[2] der an Schamhaftigkeit reich ist, aus anständiger Familie stammt und die Schranken eines lauteren Charakters innehält.

59. Während der Gatte verreist ist, bestiehlt ein Betrüger seine einfältige Frau auf Grund von gesehenen und ungesehenen schrecklichen Vorzeichen unter trügerischen Reden.

60. Als anständige Leute gekleidet und mit Schmucksachen behangen nehmen (andere) kühne Betrüger spielend selbst vor den Leuten alles weg. Wird es bemerkt, so ist es ein Spaß; sonst ist es ein Gewinn!

61. Ein (anderer) Betrüger hat, wie er lärmend verkündet, in einem reichen Lande ein volles Haus: er raubt die ihm anvertrauten

---

[1] rājakīyaṭaṅkaśālāto 'nyasthale svagṛhādau nirmitaṃ rajatamudrādi, sagen die Herausgeber.

[2] Daß er glaubt, er selbst habe die Frauen geschwängert!

Tausende und flieht dann binnen eines Jahres mit dem in Töpfen versteckten Gelde.[1]

62. Mit gar glänzendem Goldschmuck und feinen Kleidern angetan werden (andere) Betrüger Haus für Haus irrtümlich als von ihren Feinden gestürzte Prinzen geehrt.[2]

63. Nachdem ein Einfältiger einen fremdländischen Stier und einen heiligen Bock bekommen hat, die ihm ein Betrüger verkauft, reift seiner Freude über die wohlfeile Errungenschaft die Unglücksfrucht.

64. Wer Unwillen über den Reichtum der Großen äußert und spöttisch spendet, dem gibt selbst ein Armer aus Furcht Geld nach Kräften.

65. Ein Betrüger bestiehlt, indem er in allen Himmelsgegenden umherläuft, tausende von reichen Leuten, nachdem er eine große Karawane verbunden mit dem Gelde zusammengebracht hat, das auf wertlosen Schriftstücken steht.

66. Ein Betrüger, der in fremden Ländern wohnt, läßt sich von einfältigen Leuten Geld geben zu einer Wallfahrt nach dem Götterflusse oder nach Gayā für verstorbene Verwandte.

67. Die Allerweltsschöne bestiehlt die vor Schläfrigkeit dummen (Besucher), indem sie ihnen das Obergewand wegnimmt; und sie wird wieder durch einen Betrüger getäuscht, der ihr Nachts eine falsche Rupie gibt.

68. Ein Betrüger sperrt einen tauben oder stummen Kaufmann in seine Schatzkammer und nimmt eilig wertvolle Goldwaren mit.

69. Teils durch bloße Bekanntschaften, teils durch Frechheiten, teils durch richtige[3] Vermutungen, teils durch Streit und Hader allwissend, wandert der Betrüger umher.

---

[1] yathā marusthalādideśavāsinaḥ kecid vaṇijo deśāntare gatvā mahatā ḍambareṇa dhanavattvakhyātiṃ saṃpādya bahūnāṃ niḥkṣepadhanāni bhakṣayitvā kumbhādiṣu guptatayā saṃsthāpya paścāt ‚divālā'niṣkāsanaṃ kurvanti (d. h. sie machen bankerott!).

[2] Das soll nach den Herausgebern noch heutzutage geschehen.

[3] Ich lese *sukalpanaiḥ*.

70. Reich an eitlem Wortschwall, ein Bücherkenner, auf Erzählungen sich verstehend, ein Meister im Schildern, beweglich und vielgesichtig macht sich der Betrüger breit.

71. Der nach Herzenslust wandelnde große Betrüger geht hin, die ganze Welt zu genießen . . . .

72. Ein Betrüger sagt in Gegenwart der Meister: ‚Ich komm vom Śrīparvata,[1] wo ich die hundertjährige Myrobalane gegessen habe; ich kenne mich aus im Vogelfluge!'

73. So habe ich kurz vierundsechzig Betrügereien aufgezählt; wer kennt nicht die hunderttausende der Ränke der Betrüger?

X. Gesang.

Preis der Tugenden.

1. Diese Ränke der Betrüger muß man kennen, aber man soll sie doch nicht selbst ausüben; die Fülle der Künste der Moral — die wird von den Wissenden zu ihrer Wohlfahrt erstrebt.

2. Die vorzüglichsten Künste der Moral heißen Mitleiden mit den Wesen (allen) und Hilfsbereitschaft gegenüber dem Nächsten; Freigebigkeit, Geduld, nicht murren, Wahrhaftigkeit, Genügsamkeit und Heiterkeit (der Seele).

3. Die Künste beim Erwerbsleben sind: beständige Tätigkeit, Innehalten der Regeln, Kenntnis der Geschäfte, Aufgeben der Wohnstätte, Gewandtheit, ruhig Blut und Mißtrauen gegen die Weiber.

4. Die der Liebe: schöne Kleider, Anmut, Beliebtheit, reiche Vorzüge, mancherlei Tändelkünste und Verständnis für die Gedanken der Geliebten.

5. Die der Erlösung: Liebe zur Kritik, Seelenruhe, Aufhebung des Durstes,[2] Zufriedenheit, Vermeidung des Haftens,[3] das Warten auf den eigenen Tod und die Bekundung des Höchsten.

---

[1] Name eines Berges.

[2] Nach den Genüssen dieser Welt: er führt von Wiedergeburt zu Wiedergeburt.

[3] An den Sinnesobjekten.

6. Diese zweiunddreißig Künste der Vierzahl [der Lebensziele], der Reihe nach geübt oder alle zusammen sind das Wissen der wahrhaft Wissenden, der Betrüger des Kreislaufes der Geburten.

7. Aufgeben der Mißgunst, Freundlichkeit der Rede samt ernstem Wesen, nicht zornig werden und Gleichgiltigkeit gegen fremden Besitz sind die fünf Zauberkünste des Glückes.

8. Verkehr mit Trefflichen, Besiegung der Geschlechtsliebe, Lauterkeit, Ehrfurcht gegen Respektspersonen, trefflicher Wandel, fleckenlose Gelehrsamkeit und Trachten nach Ruhm sind die sieben Hauptkünste des Charakters.

9. Würde, Güte, Verstand, Entschlossenheit, Staatsklugheit, Verständnis für Gebärden, Selbstvertrauen, Freundestreue, Erkenntlichkeit, Beratungen für sich behalten, Freigebigkeit,

10. Zuneigung, Intelligenz, Erwerb von Freunden, Wohlwollen, nicht aufgeblasen sein, Liebe gegen die Untergebenen: das sind die siebzehn Künste der Machtstellung.

11. Schweigen, nicht begehrlich sein und nicht bitten, diese drei Künste sind die Seele des Stolzes. Diese vierundsechzig Künste müssen Verständige zu den ihrigen machen.

12. Bei einem Streite mit Mächtigen soll man gehen oder sich beugen; wenn Kraft sich einstellt, soll man Feindschaft hegen; dem Betrübten gegenüber Übung frommer Pflicht, im Unglück Festigkeit, im Glück Mäßigung;

13. bei Reichtum Verteilung; Neigung zu Guten; bei zweifelhafter Beratung Verstand; Tadelnswerten gegenüber Abkehr: diese zehn Künste sind die Abwehrmittel.

14. Das Wort des Lehrers ist die beste der Wahrheiten; die beste der Handlungen die Verehrung der Kühe, Brahmanen und Götter; die Gier die schlimmste der Sünden; der Zorn das schlimmste unter allem, was Qual bereitet.

15. Der Verstand ist der beste unter allen Vorzügen, die Berühmtheit der beste unter den Reichtümern der Reichen; Dienen die schlimmsten der schlimmsten Mühsale, Hoffen die schlimmste der großen Schlangenfesseln des Schicksals.

16. Spenden ist der beste der Juwelenschätze, Freisein von Feindschaft das beste unter den Garantien für das Glück, Bitten das Schlimmste von dem, was den Stolz raubt, Armut die schlimmste unter den Scharen von Qualen.

17. Tugend ist die beste unter den Wegzehrungen; Wahrheit das beste unter dem, was den Mundlotus läutert, Laster die schlimmste unter den Scharen der Krankheiten, Trägheit das Schlimmste unter dem, was den Wohlstand des Hauses vernichtet.

18. Wunschlosigkeit ist das beste unter den preisenswerten Dingen, freundliche Rede das Beste von allem, was süß ist; Dünkel das Schlimmste von dem, was Finsternis bereitet, Heuchelei der schlimmste von allen Gründen zur Lächerlichkeit.

19. Wohlwollen ist das beste unter den lauteren Dingen, Beständigkeit das beste unter den Ausführungen besonders schwerer Gelübde; Verleumdung die schlimmste der Unfreundlichkeiten, Unterbinden des Lebensunterhaltes die schlimmste der gemeinen Handlungen.

20. Mitleiden ist das beste unter den frommen Werken, Erkenntlichkeit das beste unter den Merkmalen des Mannes; Betrug der schlimmste unter den Gedanken der Verblendung, Undankbarkeit die schlimmste unter den Ursachen für den Sturz in die Hölle.

21. Madana[1] ist der schlimmste der behenden Räuber, Frauenwort die schlimmste Art, Verwandte zu entzweien; der Grausame ist der schlimmste uuter den Caṇḍālas, der Zauberer die schlimmste der Entfaltungen des Kali-Zeitalters.

22. Die Wissenschaft ist die beste unter den Juwelenlampen, Unterricht die beste unter den Waschungen, Alter das schlimmste unter den Mühsalen, Krankheit das schlimmste unter den todähnlichen Mißgeschicken.

23. Die Liebe ist das schlimmste unter den gefährlichen Giften, die Neigung zu Hetären ist der schlimmste Fall von Rotlauf und Aussatz; die Gattin das beste von Hab und Gut, der Sohn der beste unter den für das Jenseits nützlichen Verwandten.[2]

---

[1] Der Liebesgott.

[2] Der Sohn bringt die Totenopfer dar.

24. Der Feind ist der schlimmste unter den hunderten von Dornen, ein ungeratener Sohn das schlimmste unter dem, was die Familie vernichtet; Zartheit das beste an der Geliebten, Schönheit das beste unter schönen Komplimenten und Kleidern.

25. Zufriedenheit ist die beste unter den königlichen (Tugenden), Umgang mit Trefflichen der beste der Reichtümer der Weltkaiser; Sorge das schlimmste unter dem, was auszehrt, Haß der schlimmste der Höllenfeuerbrände.

26. Freundschaft ist das beste unter dem, auf was man bauen kann, Unabhängigkeit der beste unter den wertvollsten Genüssen, sich ducken die schlimmste unter den Krankheiten, Verschlagenheit die schlimmste der wasserlosen Fallgruben.

27. Geradheit ist das beste unter dem, was makellos macht, Bescheidenheit das schönste unter den mit den besten Perlen besetzten Diademen, Spiel das schlimmste der schlimmen Laster, von Weibern besiegt zu sein der schlimmste unter den Teufeln an den Gestaden der Wüste.

28. Freigebigkeit ist das schönste unter den edelsteinbesetzten Armbändern, Gelehrsamkeit die schönste unter den glänzenden Ohrperlen, Freundschaft mit Schuften das schlimmste unter dem, was vergänglich ist, Dienst bei Bösewichten die schlimmste unter den vergeblichen Reisen.

29. Wohlbehagen ist der schönste der Gärten, der Anblick lieber Menschen der schönste Nektarregen, Lust an der Wahrheit das schönste von dem, was man bekommen kann, eine Versammlung von Dummköpfen das schlimmste von dem, was die richtige Überlegung tötet.

30. Ein Mann aus edlem Geschlecht ist der beste unter den Fruchtbäumen, Glück die beste unter den Entfaltungen des Kṛta-Zeitalters, der Königspalast das schlimmste unter dem, was verdächtig ist, das Frauenherz das schlimmste unter dem, was von Natur verschlagen ist.

31. Die Schicklichkeit ist das beste unter dem, was preisenswert ist, Tugendliebe die schönste der Salbungen mit Sandel etc.,

'šq auch hebr. יצק gießen entsprechen könnte, da ja צ in יצק aus ש durch Assimilation an ק entstanden sein kann; *'šq* gießen ist im Babyl. bisher freilich nicht belegt. *mēšequ* hätte dann sein Gegenstück in hebr. מְצֻקָתוֹ 2 Chr. 4, 3; מוצקות Zach. 4, 2 aber auch mask. 1 K 7, 23; 2 Chr. 4, 2 ויעש את הים מוצק עשר באמה, wo zu übersetzen ist, und er machte das „Meer" als Becken zehn Ellen lang; diese Annahme, daß מוצק Bezeichnung des Gefäßes (also eine Bildung wie babyl. *našpaku, natbaku*) ist, in das gegossen wird, erklärt erst die dunklen Stellen Hiob 37, 9 ‚Mit dem Hauch Gottes bildet er Eis und legt das weite Wasser in (starre) Form' (למוצק); Hi. 38, 8 ‚Wenn er Staub gießt in eine Form (במוצק), daß die Schollen zusammenhalten'. Dasselbe Wort liegt wohl auch 1 K. 7, 37 (מוצק אחד eine Gußform) und in abgeleiteter Bedeutung auch anderwärts vor.

Oben ist bei Erklärung von CT VIII, 8b etc. vorausgesetzt worden, daß, wie aus der Parallele zu CT VIII, 36c mit großer Wahrscheinlichkeit hervorgeht, *GIŠ.BA.URU.GA* ein anderes Ideogramm für *isu BAR = še'atu*, Hohlmaß, Pachtabgabe und speziell $^1/_{30}$ *gur* (= hebr. סאה)[1] ist. Vgl. übrigens auch Schorr, WZKM 24 (1910), S. 455 oben. Zur Bezeichnung der Maßsysteme nach der Bestimmung des Getreides (*namḫarti*) vgl. meine Tempelrechnungen S. 3. Aus der Deutung von *GIŠ.BA.URU.GA* ergibt sich die Erklärung der wichtigen Urkunde CT IV, 29b, die bei KU III, 774 nur unvollkommen übersetzt ist. Sie lautet in der Übersetzung: ‚*8 gur* Gerste, Maß des Marduk für Einnahmen — ein Fünftel davon . . . Gefäße — die — zum Kauf von Widdern und Lämmern für den Bedarf der Königstochter und . . . der Leute ausgegeben — fortgingen,[2] sind das Ausgegebene (*ZIG.GA*)[3] von *670 gur, 1 pi, 1 bar* Gerste nach dem Maße

[1] Zu dieser Lesung vgl. außer meinen Tempelrechnungen S. 4ff. auch schon meine Ausführungen im Anzeiger d. kais. Akad. d. Wissensch., Wien 1910, x. Ohne Kenntnis meiner Priorität ist Pognon JA. 1913, 395—426 später auf anderem Wege zu ähnlichen Resultaten gelangt.

[2] *Illikūnim* steht hier sowie in den Kassitentexten *šūlū* in der Bedeutung ‚weggenommen werden'.

[3] Nicht ‚Auszug' vgl. unten zu Nr. 66 und meine Tempelrechnungen S. 40 und S. 91ff.

(*GIŠ.BA.URU.GA*) von *1* (*pi*), *1 bar*, *2 qa* und *191 gur* Gerste nach dem Maße (*GIŠ.BA.[URU].GA*) des Marduk, die im Speicher von *G.* aufgeschüttet ist.' Diese hochwichtige Angabe in Z. 10ff. zeigt, daß es also auch zur Zeit der ersten Dynastie wie in der Kassitenzeit ein Maß gab, worin das *PI* nicht wie sonst *60*, sondern *60* + *12 qa*, das *Gur* also *360* und die *Seah 12 qa* hatte wie in dem mit ^ilu^*BAR 12 qa* benannten Maß der Kassitentexte. Es ist also unstatthaft, in der Umschrift die *Seah* stets als *10 qa* zu rechnen. Dazu, daß die in den verschiedenen Maßsystemen angegebenen Beträge nebeneinander angeführt werden, ohne daß die einfache Reduktion auf ein System ausgeführt wird, bieten die Kassitentexte gleichfalls zahlreiche Analogien.

Zu Nr. 55, 8. *Mušaddinu* ist nicht der Beamte, der den Verkauf (*nadānu*) vermittelt, sondern, wie auch aus der Stelle hervorgeht, der Inkassant, der zur Zahlung veranlaßt (Ungnad besser: Erheber). Dies zeigt CT iv, 15 b, 5 *ša a-na* x *šu-ud-du-nim* (zum Einkassieren) *na-ad-nu* (= *a-na e-si-ri ku-un-nu*, B. E. xiv, 132, 3 u. ö.) und noch deutlicher die Briefstelle CT. iv, 28, 13 *bilat eqli* ^amêlu^ *na-aš-pa-ru ša il-li-kam li-ša-ad-di-in-šu-ma li-ib-la* ,die Pachtabgabe vom Felde soll der Bote, der hinging, ihn zahlen lassen (und) bringen'. Vgl. *mu-ša-ad-di-ni-im* CT iv, 28 a, 27.

Zu Nr. 57, 7—11. Schorr übersetzt *i-nu-ma* ^ilu^*Šamaš kaspam* (*-am*) *a-na* ^ilu^*Sin-i-tu-ra i-ta-ad-nu i-na-di-šu* ,sobald Šamaš den S. sich das Silber geben läßt, wird er es ihm geben'. Ungnad KU. v, 1128, gibt: ,Zur Zeit, da Šamaš das Silber dem S. . . ., wird er es geben', verzichtet mithin völlig auf eine Deutung. In der Tat ist es kaum möglich, daß *ittadnu ana*, das z. B. 269, 9 ,jemandem geben' bedeutet, in den Rechtsurkunden auch ,jemanden sich geben lassen', also das Gegenteil bedeuten könnte. Auch ist der Ausdruck *i-na-di-šu* mit Dativsuffix statt *NI.LAL.E ippal* oder *utār*, wenn auch nicht unmöglich, so doch auffallend. Diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man sich entschließt anzunehmen, daß Z. 7—10 eine Abkürzung der sonst gebräuchlichen volleren Formel ist. Solche Abkürzungen sind in Rechtsurkunden nicht ungewöhnlich. Vgl. z. B., daß in neu-

babyl. Urkunden statt der Formel *išten-ta-a-an šaṭar il(te)qu-u* nur *išten ilteqū* oder bloß *išten-ta-a-an* steht, s. Peiser, Aktenstücke S. 66, welches Wort ohne Kenntnis der vollen Formel einfach unverständlich wäre. Aus den altbabyl. Urkunden erwähne ich beispielsweise CT iv, 44 b, Z. 11 *U.KUR.ŠU.LU.LU.RA. nīš ilu Šamaš ilu Marduk ù ilu Sin-mu-ba-lí-it* ‚künftig einer gegen den anderen (scil. soll nicht klagen), den Schwur bei Šamaš, Marduk und Sin-muballiṭ' (haben sie geschworen), nur *U.KUR.ŠU.LU.LU*, Schorr Nr. 94, 13; und in unserer Urkunde selbst ist die Schwurformel gar zu ‚(bei) *Nannar*, *Ningal* und *Maturum*' abgekürzt. Danach übersetze und ergänze ich Z. 7—10: ‚Sobald Šamaš das Geld, welches er dem S. gegeben hat [scil. zurückverlangt (*irrišuma*, vgl. 43, 8)], wird er es unversehrt (*i-na šalāmi-šu*, vgl. 44, 10: *i-na ša-la-mi-šu*) [zurückerstatten].'

Nr. 58, 7 *i-na kārim in-na-ma-ru* übersetzt Schorr: ‚Wenn sie an der Mauer gesehen werden', Ungnad KU iv, 919, ‚Auf dem *Kâr*, da er erscheint (?)'. Beides ist unwahrscheinlich. Bei einer Angabe des Zahlungstermins könnte *ūm* ‚sobald' kaum fehlen. Da Schorr zu Nr. 44, 6 (s. schon ABR iii, 31); 55, 10 und Wörterverzeichnis S. 528 erkannt hat, daß *kāru* wie *kārgullu* nicht nur die Mauer, sondern auch den Preistarif an der Stadtmauer bezeichnet, möchte ich übersetzen: ‚Gemäß dem Tarif, welcher erscheint, werden sie . . . darwägen'. In unserem Falle dürfte wohl der Zinstarif gemeint sein, vgl. Z. 2: ‚den Zinsfuß des Šamaš wird er zinsen'.

Nr. 64, 9 ist *aššum* besser als Konjunktion ‚weil' zu fassen.

Nr. 66, 4 *e-si-iḫ-ti*. *i/esiḫtu* ist gewiß die Lesung des Ideogramms *ZIG.GA*, das auch bei Schorr 239, 8; 247, 5 vorkommt und wofür auch Schorr S. 324 nach Brünnow 2323 etwa *nisiḫtu* vorschlägt. Die Bedeutung von *ZIG.GA* ist aber aus zahlreichen sumerischen Urkunden und den Tempelrechnungen der Kassitenzeit genau bestimmt, als Bezeichnung der von den Tempelbeamten aus dem Tempelgut bestrittenen Ausgaben für fremde Rechnung im Gegensatz zu ihren persönlichen Auslagen (*aklum* ‚Verbrauchtes'). Da nun das in der Verwaltung der Beamten stehende Tempelgut vielfach als ihr *qātu* bezeichnet wird, wofür sie als Schuldner gelten,

und an unserer Stelle *e-si-iḫ-ti* das in Z. 6—8 folgende *ga-ti* ... *na-aš-ḫa-a-ma* vorwegzunehmen scheint, wäre *esiḫtu* = *ZIG.GA* ursprünglich überall als *esiḫtu qāti* ‚Herausziehen der Hand', ‚Entlastung des Schuldners' (verwaltenden Beamten) durch Ausgaben für andere zu verstehen und demgemäß zu übersetzen. Diese Fassung von *isiḫtu* = *ZIG.GA* scheint mir überall trefflich zu passen und sie läßt erst den Unterschied zwischen den in den Kassitenurkunden so oft nebeneinander auftretenden Terminis *aklum ù ZIG.GA* ‚eigener Verbrauch und Entlastung' (des Beamten) wegen Auslagen für andere deutlich hervortreten.

Ist *ZIG.GA* (*qāti*) der Terminus für Aufhebung der Schuldverpflichtung, so wird die Übernahme einer solchen in sumerischen und mittelbabylonischen Dokumenten durch *MU.GUB* bezeichnet. Vgl. für die Kassitenzeit XIV 117b, 1 u. *MA.AN.GUB* = *IN.GUB.GUB* The Museum II 2, 138, 2, 6. Die semitische Lesung von *MU.GUB* und seine Bedeutung zeigt sich besonders scharf an folgender Stelle: B. E. XIV 4 (vgl. Z. 1—3) *ša a-na e-si-ri kun*(!)-*nu*, ‚(Tiere) die als einzufordern festgestellt wurden', mit deren Einforderung und der damit verbundenen Haftung die Beamten (a. a. O. *naqidē*, Viehzüchter) belastet werden. In analoger Bedeutung steht das Verbum *kunnu* auch in den altbabylonischen Urkunden bei SCHORR, z. B. 273, 34—36 ‚gutwillig hat Iluni 16 gur darzumessen sich belastet, auf sich genommen' (SCHORR: ‚bestätigt', *KU* III 746 unrichtig: ‚daß ... dargemessen hatte, wies er nach'). Aber auch das häufige *MU.GUB* in den altbabylonischen Urkunden ist nicht einfach mit ‚in Gegenwart', sondern gleichfalls etwa mit ‚unter Schuldverpflichtung, Einforderungsverpflichtung', zu übersetzen, da es nicht = *ina nazāzi*, sondern etwa = *ukīn* oder *kunnu* ist.

Isiḫtu und *MU.GUB* finden sich nebeneinander in VS. VII 43 (U. 109), wofür ich folgende Übersetzung versuche: ‚4 1/2 Sekel Silber, Entlastung des Avēl-Nabium, Sohns des Šamaš-NI-šu, betreffs welcher Kār-Uruk — da sie dem Marduk-lamassašu zur Ernte ⟨gegeben wurden⟩ — ihn entlastete (*i-su*[!]-*ḫu-u-šu*) ⟨ursprünglich gehörig zu dem unter Haftung des Avēl-Nabium stehenden, ⟨stammend aus dem⟩ Ein-

genommenen des Šamaš-muballiṭ.' Es handelt sich demnach m. E. in allen Urkunden dieses Schemas nicht um private Transaktionen, sondern um Geschäfte eines Tempels oder einer Ortsgemeinde.

Zu S. 112. Die Formel *lītir limṭima* findet sich außer bei Schorr Nr. 87, 16; 157 Rev. 1 und U 297, 300 auch noch CT viii 13b (*KU* iii 295) und Langdon PSBA 33 (1912) S. 194, Tablets from *kiš* ix, 6 (*li-im-ti li-tar*). Vgl. Schorr WZKM 24, S. 443 unten.

Zu S. 118, Anm. f: *a-da-an kaspam ša-ga-a-lim ik-ta-aš-da-an-ni-i-ma tamkārum iṣ*(?)*-ra-an-ni*. Lies *is-ra-an-ni*, ,er hat bei mir eingefordert' und vgl. zu *'sr* einfordern die vielen Belege in meinen Tempelrechnungen, Glossar S. 111a, besonders die Phrase *is-si-ra-am-ma inamdin* ,sobald er einfordert, wird er bezahlen', der in altbabylonischen Urkunden *ûm irrišu* entspricht.

Zu 94, 1: $^4/_{18}$ *GAN eqlim i-na 1 GAN-TA* übersetzt S. wie Ungnad: ,$^4/_{18}$ Gan Feld in (einem Felde von) 1 Gan'. Es fällt aber schwer diese Interpretation anzunehmen, weil es unwahrscheinlich ist, daß die Größe des umliegenden Feldes angegeben wird, das für den Kauf ja nicht in Betracht kommt, und weil die folgenden Grenzbestimmungen, die sich doch nur auf das verkaufte Feld beziehen können, zeigen, daß dieses nicht in einem anderen Felde liegt. Auch wäre für *i-na* bei dieser Fassung (*i-na*) *libbi* zu erwarten. Ich vermute, daß $^4/_{18}$ *GAN i-na 1 GAN-TA* wie das häufige *i-na 1 ammati* (מאה באמה) ,so und so viele Ellen', vgl. Delitzsch HWB., S. 85a zu fassen ist, also einfach übersetzt werden darf ,$^4/_{18}$ Gan Feld'.

Zu Nr. 97, 1: ,1 Rind, Šarur-abi mit Namen'. Ein Name eines Rindes kommt ferner Nr. 208, 7 vor (*Makur-Sin*) sowie CT viii 28c (*KU* 36), 9 (*Sin-gamil*). Vgl. Schorr S. 503. In den Kassitenurkunden B. E. xiv 12; The Museum ii 2, 1; 90; 98 stehen oft nach Angabe der Zahl, der Farbe und des Alters von Eseln (nichtsemitische) Namen, die ich Tempelrechnungen, S. 63 u. ZDMG. 67, 140 als die Namen der Eselknechte oder -Besitzer gefaßt habe. Da aber auf sie noch andere (semitische) Namen folgen, ist es gewiß richtiger, in ihnen die Namen der Tiere selbst zu sehen. Ein Tiername scheint mir endlich auch noch CT iv 27b, 1 vorzuliegen, welche Urkunde *KU* iii 127 nur zum Teil und

wie mir scheint auch neuerdings von SCHORR, Göttinger Gel. Anz. 1914, 233 nicht zutreffend übersetzt wurde. Ich lese und übersetze von *KU* 127 vollständig abweichend, folgendermaßen:

	aš-šum alpi ^{ilu}*Šamaš-rabi ša* ^{ilu}*Šamaš*	In Sachen des Ochsen Šamaš-rabi gehörig dem Šamaš
	ša Avēl-^{ilu}*Nin-dar-an-na a-na kaspim*	den Avēl-Nindaranna für Silber
	i-di-nu-šu-ma kaspi-šu	fortgab, sein Silber
	ba-lu-um ša šangi (!) ^{ilu} *Šamaš il-ku-u*	ohne den Priester des Šamaš nahm.
5	*li-ib-bu kaspi alpi*	Von dem Silber für den Ochsen
	$7^{1}/_{3}$ *šiqlē 15 še kaspim*	(hat) $7^{1}/_{3} + {}^{15}/_{180}$ Sekel Silber
	[šangu] ^{ilu}*Šamaš ba-lu-um*	[der Priester] des Šamaš (erhalten), bis auf
	$7^{1}/_{2}$ *šiqlē 15 še kaspim*	$7^{1}/_{2} + {}^{15}/_{180}$ Sekel Silber
	ši-ta-at 16 (!) *šiqlē kaspim.*	den Rest von 16 (!) Sekel Silber.
10	*i-nu-ma a-na a-li-ia*	Wenn ich an meinen Ort
	ù aš-ri-ia	und meine Stätte
	at-tu-ru i-ti ik-ri-bi-a	zurückkehre, (werden) zugleich mit meinen
	ma-du-tim ša ap-pa-šu-nu	vielen Gebeten (Leute) deren Angesicht
	i-na li-ib-bu ma-tim	in das Land hinein gerichtet ist (?)[1]
15	*ša-ak-nu pa-ga-ar [alpi]*	den Leib [eines Ochsen?]
	ú-ma-ḫa-zu ^{ilu}*Šamaš*	schlachten und den Šamaš
	i-pa- al [-la-ḫu]	anbeten (versöhnen).

2 Zeugen. Datum.

Zur Übersetzung sei bemerkt: In Z. 1 und 5 steht deutlich das Zeichen *GUD* = *alpu*, worauf dessen Name *Šamaš-rabi* folgt. Die Deutung als ‚großes Šamašgefäß des Šamaš' wurde wohl durch das Zeichen *AL* in Z. 4 veranlaßt, wofür UNGNAD anscheinend das ähn-

[1] D. h. ‚die ins Land zu reisen entschlossen sind', also *appa šakānu* = *panam šakānu*.

liche Zeichen *ŠIT* in der Bedeutung *pisannu* Gefäß liest. Dasselbe Zeichen kann aber auch *šangu* Priester bedeuten, was einen weit besseren Sinn gibt. In Z. 17 bietet die Kopie: *i-pa-al*; *ap-pa-šu-nu* in Z. 13 erfordert aber ein Verbum im Plural (vgl. *ú-ma-ḫa-zu* Z. 16), das aber nicht *ippalū* sein kann, das *i-pa-lu-u* geschrieben werden müßte. Mit Rücksicht auf *itti ikrībīa mādūtim*, Z. 12—13, scheint mir die Ergänzung *ipallaḫu,* trotzdem in der Kopie *-al* ziemlich weit nach rechts gestellt erscheint, notwendig sich zu ergeben.

Nach dieser Fassung ist unser Text nur zum Teil juristischen Inhalts: Avēl-Nindaranna hat einen dem Šamaš gehörigen Ochsen ohne Beisein des Šamašpriesters verkauft und ist darum den Rest des noch nicht abgelieferten Kaufpreises schuldig. Sein Vorgehen ist aber auch religiös nicht einwandfrei[1], weshalb Avēl-Nindaranna in Z. 10—17 die Verpflichtung auf sich nimmt, heimgekehrt durch viele Gebete und Opfer, die mit ihm reisende Männer darbringen werden, Šamaš zu versöhnen. Eine ähnliche Anfügung einer Verpflichtung nicht rechtlicher Natur nach einer Schuldabrechnung bietet jetzt noch CT. xxxiii 39: 6 Minen Silber, 148 gur Gerste im Speicher; 40 gur Gerste *ba-ab-tum* sind seine Abrechnung, welche er vor Šamaš gemacht hat (nämlich) Sin-išmeanni gemacht hat[2], außer den Mägden, Sklaven und dem sonstigen Besitz, der vorhanden ist. Bei Šamaš, dem gerechten Richter, wenn das wenige viel werden wird (*i-zu-um a-na ma-di-im li-tu-ur-ma*)[3], wird, was Šamaš befiehlt, Sin-išmeanni machen.‘

Zu Nr. 114, 7. Neben einer Fläche Gartenland und einer anderen Ackerboden werden hier 3 Sar *me-ir-ra-am* (Akk.) genannt, worunter

[1] Vgl. für ein ähnliches Vergehen den Königsbrief K 83, bes. Z. 29—33, die in Ungnads Übersetzung S. 69 (Nr. 75) lauten: ‚Wie konntet ihr auf irgendein Verlangen des Palastes ohne die Priester (*ba-lum šangê meš*) . . . das Haus der M. öffnen?‘

[2] Der Name wurde zuerst vom Schreiber vergessen.

[3] Vgl. den Beinamen Marduks: *ša mim-ma-ni i-ṣu a-na ma-'-di-e u-tir-ru* ‚der alles Geringe in Menge verwandelte‘ KB vi$_1$ S. 34, 8 und den Eigennamen *nabū-ana-mada-utīr* Tallquist, Neubab. Namenbuch 122 a.

also höchstwahrscheinlich Unbebautes, Brachland zu verstehen ist. Da nun ein Wechsel zwischen *m* und *n* nicht ausgeschlossen ist, vgl. nebst bekannteren Entsprechungen arab. نحيل = syr. ܡܚܝܠܐ mager, schwach, äth. መሰሐ = مسح u. نسح Nöldeke, Nab. Beitr. 62, ass. *mḫs*, Tempelrechnungen S. 120 unten = *naḫasu*, Delitzsch, HWB. S. 458; assyr. *mašaru*, zerschneiden = hebr. נשר, arab. نشر sägen, *mašû* vergessen = נשה, نسى, kann man es wohl wagen, hebr. ניר Brachland zu vergleichen, das mit ass. *nīru*, Joch, gewiß nichts zu tun hat. Dasselbe Wort dürfte *maiaru* sein, das Schorr S. 179 unten richtig als ‚Brachland' faßt und zu arab. وعر stellt. Ist die Gleichung *me-ir-ra-am* = ניר möglich, darf man aber vielleicht auch annehmen, daß ass. *mēru* (Delitzsch, HWB. S. 391) und weiter auch *māru*, Kind, Sohn, etymologisch zu hebr. נַעַר, Knabe, gehören.

Zu S. 171. Zur Feldpacht vgl. für viele Einzelheiten die in meinen Tempelrechnungen Nr. 1—20 behandelten Urkunden.

Nr. 136, 15, *ûm^um suluppum i-na i-li-pu* (?) *šu-ku-na-am i-ša-ka-nu-šu* $^1/_{18}$ *gan Ka.Gar šamaššammim ma-la i-ba-šu-ú ša-lu-uš-ta-ša i-na-ad-di-ši-im* übersetzt Schorr: ‚Zur Zeit, da die Datteln auf den Sprößlingen Ertrag bringen, wird er auf $^1/_{18}$ *gan* Feld vom Ertrag (?) an Sesam, soviel vorhanden ist, ihr Drittel ihr geben'. Ebenso Ungnad, der aber Z. 8—10 unübersetzt läßt. Das erscheint mir sprachlich und sachlich unbefriedigend. Vgl. für *šukunnām šakānu* 73, 5—8. Nach meinem Dafürhalten übernimmt der Pächter Palmschößlinge, die er zunächst in einer Baumschule behütet (Z. 5—6), während er das übrige Feld vorläufig mit Sesam bebaut. Darauf bestimmt Z. 7—10: ‚Am Tage, da Datteln auf dem Schößling (erscheinen), werden sie ihn anpflanzen'. Die Bedeutung des Ideogramms *KA.GAR* (Z. 11) erhellt jetzt teilweise aus CT. xxxiii, 43, 1—3: $^3/_{18}$ *GAN eqlu KA.GAR.* $^1/_{18}$ *GAN eqlu KANKAL* (= *eqil nidūtim*) *napḫaru* $^4/_{18}$ *GAN eqlim.* Danach muß *KA.GAR* eine Bezeichnung des Feldes sein. Vgl. auch *bīt SAG* (?). *GAR.RA*, Ranke B. E. vi_1, 63, 2. Vgl. auch VS xiii 75, Rev. 1—2 (Text und Hülle) u. ö., welche Stellen die Gleichung *KA.GAR.RA* = *paqāru, puqūrru* MAP 95; SAI 489 sichern. Vielleicht ist darum Z. 11 zu übersetzen: ‚$^1/_{18}$ *gan* Feld sind reklamierter Boden (? haben

also frei zu bleiben??)'. Darauf Z. 12ff.: ,Vom Sesam soviel vorhanden ist, wird er ihr Drittel ihr geben.'

Zu Nr. 139, 5, *a-na ki-iṣ-ri MU 1 kam-šu* hier und oft ist *a-na ki-iṣ-ri šatti-šu* zu lesen, vgl. II R. 33 e—f, 18 (Brünnow 1234), *KA.SAR MU 1 kam = ki-ṣir šat-ti-šu*. In der Übersetzung haben Schorr und Ungnad diese Formel durch ,Miete auf 1 Jahr' wiedergegeben, als ob ein solcher Mietvertrag nur 1 Jahr lang gültig wäre. Bedeutet nicht *šattiš(u)* vielmehr gleich *šattišam* ,für je ein Jahr', also für ,jährliche Miete'.

Zu Nr. 147 und 150. Diese beiden und die verwandten Verträge U. (532,) 533, 535, faßt Schorr nach Kohler III, S. 242 als Urkunden über Vermietung eines Privatweges. Die Schwierigkeiten dieser Auffassung kennzeichnet am besten der Umstand, daß dabei *girru* bald (z. B. 147, 7) den vermieteten Weg, bald (150, 1; 14) den Mietzweck ,Waffengang des Šamaš', ,Erntegang für die Waffen des Adad' bezeichnen soll. In den Urkunden wird das Mietobjekt folgendermaßen bezeichnet:

S. 147: *gi-ir-ri ebūrim ša iṣu kakki ša ilu Adad iš-tu ša a-ru-[m]a-lik a-di ša ma-ri-a-nu-um*;

S. 150: *girri iṣu kakki ša ilu Šamaš UD.EBUR. PA(!).ŠE.E ali du-un-ne-za-aḫ-di ki avēlu mu-ut-ta-al-li-ik-tim pa-ni-im*;

U. 533[1]: *girri iṣu kakki ša ilu Šamaš EBUR.PA.ŠE.E(!) ali ša-am-ḫi(!)-ia ki mu-ut-ta-al-li-ik-ti pa-ni-i*;

U. 534: *girri iṣu kakki ša ilu Šamaš EBUR. ŠE.E mu-ut-ta-al-li-ik pa-ni-i ali ša-ša-am-ḫi-ia ki*.

In den letzten drei Urkunden lassen Ungnad und Schorr *muttalik(tim)* unübersetzt und fassen *panī(m)* als attributives Adjektiv dazu: ,des früheren'. Das ist wegen der Femininform *muttalikti(m)* in Nr. 150 und U. 533 unmöglich. Demgegenüber fasse ich *muttalik(tim) panīm* als Genetiv nicht zu *muttalik(t)um panūm*, sondern zu *muttalik panim*, der Vorangehende[2], einem Beamtentitel etwa wie *manzaz panim*. Zur Bedeutung dieses Titels ist wohl hebr. התהלך לפני zu vergleichen,

[1] U. 532 gehört wohl nicht hieher.

[2] In temporaler Bedeutung ist *alik pani* ,vorhergehend' ja häufig.

das (vgl. עמד לפני) an mehreren Stellen deutlich Gott als Priester dienen bedeutet; vgl. Gen. 17, 1: ‚und er (Gott) sprach zu ihm (Abraham) . . : gehe vor mir (התהלך לפני) und sei vollkommen'; 24, 40: ‚JHWH vor dem ich gehe (= dem ich diene)'; 48, 15: ‚der Gott, vor dem meine Väter gingen' etc., und besonders 1 Sam. 2, 30: ‚ich dachte dein und deines Vaters Haus werden vor mir gehen (= meine Priester sein) für immer, nun aber fern sei das von mir', und V. 35: ‚ich errichte mir einen verläßlichen Priester . . . der wird gehen vor meinem Gesalbten allezeit'. Der Wechsel von männlicher und weiblicher Form in *muttalik*(*tim*) *panī*(*m*) zeigt, daß hier das Konkretum für das Abstraktum, das Amt des Vorangehens steht. Ähnlich steht hebräisch das Partizip im Plural, Zach. 3, 7: ‚dann sollst du auch mein Haus richten und auch meine Höfe bewachen und ich gebe dir ein (Diener)amt (מַהְלְכִים) zwischen diesen (hier) stehenden'. — Die Zeichen nach *ebūru* liest Schorr Nr. 150 *ŠÛ*(?).*ŠE.E*, ebenso hier Ungnad, der aber in U. 533 offenbar *NI.ŠE.IS* liest und Sesam(?) übersetzt. Doch ist gewiß an beiden Stellen dasselbe Ideogramm anzunehmen. Das letzte Zeichen ist nach U. 534 zweifellos *E*, dagegen fehlt das erste Zeichen dort (wohl durch Versehen des Schreibers) ganz. Liest man nach der Form in U. 533 dafür *PA*, so ist zu *PA.ŠE.E* wohl Brünnow, List 5636, Meissner SAI 3971 zu vergleichen, wonach *PA.ŠE* = *isinnu*, Fest ist. Danach übersetze ich z. B. S. 150: Den Gang des Emblems des Šamaš am Tage der Ernte beim Feste des Ortes D. (u. zw. die Würde) des Vorangehens hat von x. y. gemietet. Es handelt sich also m. E. um die Vermietung einer Würde bei einer Ernteprozession, die freilich mit gewissen Einkünften (wohl aus der Ernte) dotiert gewesen sein muß, da der Mieter die Bezahlung am Ende der Prozession zu leisten hat.

Zu Nr. 156, 8, *iq*(*k*)-*ri-e*. Man erwartet ein Wort der Bedeutung ‚er hat gemietet'. Darf man etwa an arab. كرا (كرى) denken, das in der iii. Form (كارى) und neuarabisch auch in i ‚vermieten' bedeutet?

Zu Nr. 160, 5, *sa-ma-di* vgl. jetzt auch CT. xxxiii, 32, 5.

Zu Nr. 161, 4, *a-di pa-da-ar e-ri-ši*, ‚bis zum Lösen des Begehrens'; richtiger wohl ‚bis zum Begehren des Lösens!'

Zu Nr. 162, 3, *alpam libba alpim . . . i-ri-i*, ,wird ein Rind . . . gehörig zu den Rindern . . . weiden'. Schorr hat ebenso wie Ungnad zur Stelle übersehen, daß hier und an mehreren Stellen in den Rechtsurkunden das Ideogramm *GUD.ŠAG.GUD* vorliegt, das eine Art Rinder bezeichnet, und welches ich in mehreren Tempelrechnungen S. 43 besprochen habe. Dort verweise ich schon auf Ranke B. E. vi, 68, 9: *300* (! so gewiß für $3^1/_2$ zu lesen) *GUD.ḪI.A. ŠAG. GUD*[1] (U. 763: Rinder unter den Rindern) *m ilu Bu-ni-ni-tukulti avēlu ŠAG.GUD Nu-nu-ub-ra-da avēlu ŠAG.GUD*. Vgl. aber auch CT. viii, 30 c, 11 ff. *ša a-na šîm 4 GUD.ŠAG.GUD* (*KU* iii, 141: 4 Rindern . . .) *a-na PA.TE.SI.meš eqil iluŠamaš . . . in-na-ad-nu*. Auch in den Kassitenurkunden werden die *ŠAG.GUD*-Rinder meist den Patesi (einer Art Pächter des Tempelbodens) gegeben (verkauft), vgl. B. E. xiv, 99 a, 20: *12 GUD.ŠAG.GUD*; darunter sind 4, die E . . . den Patesi gegeben hatte; 168, 37: ,20 *GUD.ŠAG.GUD* von 5 *ḫarpu* (Erntearbeitern) der Patesi; 99, 45: 48 *GUD.ŠAG.GUD* von 9 *ḫarpi* der Patesi etc. etc. Da *ŠAG.GUD* bekanntlich den Rinderhirten bezeichnet, liegt es nahe in *GUD.ŠAG.GUD* ,Weidevieh' zu sehen, das B. E. xiv, 41, 1; 123, 1: *alpu ri-it-ti* (בקר רעי) genannt wird. Daß aber *GUD.ŠAG.GUD* nicht so zu lesen ist, zeigen die bei Hinke, A New Boundary Stone 280 zitierten Stellen: *1 alpu libbi alpi* (l. *ŠAG.GUD*) *ša rit-ti* BM No. 102, iii 26; iv 24. S. dort auch: *1 alpu libbi alpi* iii R 41 i 20. An unserer Stelle ist daher zu übersetzen: ,wird Weiderinder (nicht Singular!) des . . . hüten', ebenso Z. 7, ,die Weiderinder'.

Zu 173, 19, *a-ta-ap-pu-ul* = *atappulu* 273, 43. Diese von Schorr treffend festgestellte Form ist als Analogie zu *atāluku* etc. sprachlich interessant. Das babylonische Reflexiv der i. Form stimmt bekanntlich (vgl. dazu meine Ausführungen, ZDMG. 64, 294; 67, 650) mit dem arabischen Reflexiv zur ii. und iii. Form darin überein, daß die Vokalisation des Präsens (arabischen Perfekts) z. B. *iktašad* (arabisch *taqattala*) auch im Präteritum (Imperfekt) *iktašad* (*jataqattalu*) steht. Nun zeigt die übereinstimmende Vokalisation der zu-

[1] Tempelrechnungen a. a. O., unrichtig *ŠAG.GA*.

gehörigen Infinitive *atappulu* : *taqattulun*, daß in der Tat diese Reflexivstämme eine gemeinsame Entwicklung durchgemacht haben. Da es im Babylonischen eine spezifisch neutrische Vokalisation oder einen Ausdruck des Passivs durch die Vokalisation des Verbums überhaupt nicht gibt, dürfte damit auch die ‚Erklärung‘ des arabischen *jataqattalu* als neutrische Vokalisierung endgültig abgetan sein.

Zu 179, 10. Für *zīzu gamru(m)* steht CT. viii, 16 a, 25 voller: *zi-zu ga-am-ru bu-ru-zu* (!) (= *purrusu* bei KU iii, 44 unübersetzt).

Zu Nr. 183, 29—30, *mu ḫa-mu-ra-bi nig-si* (!)-*di gar-ra* = *šattum ḫammu-rapi mīšaram iškunu*. Wie Müller bei Schorr ABR. ii, S. 59 (= Nr. 273, 7 des vorliegenden Buches) gezeigt hat, bedeutet *mīšaram šakanu* ‚einen Gnadenakt erlassen‘. Noch spezieller dürfte es einen Schuldennachlaß bezeichnen, wie ihn nicht Hammurapi allein, sondern wohl auch mancher andere König erlassen haben dürfte, z. B. etwa wenn eine Mißernte die Zahlung aus der Ernte unmöglich machte; vgl. dazu außer der bei Schorr a. a. O. angeführten Literatur noch das Datum bei Sayce PSBA. xxxiv (1912), S. 52 auf einem unpublizierten Täfelchen aus Tel ʿAšar: *šattu Ka-aš-ti-li-ia-aš šarru me-še-ra-am 2 kam-ma iš-ku-nu*, ‚Jahr, da König Kaštiliaš die zweite *mēšaru*-Verordnung erließ‘. An die Promulgierung des Gesetzbuches zu denken, halte ich — mit Schorr — für ausgeschlossen. Danach kann ich mich aber dem Verfasser S. xxviii nicht anschließen, wo auch er aus Hammurapis Worten, CH. v, 20—23, *kittam u mīšaram ina pī matim aškun* herausliest, daß er ‚Recht und Gesetz in der Sprache des Landes abgefaßt habe‘. Übersetze einfach: ‚Recht und Milde habe ich im Lande herrschen lassen‘.

Nr. 191, 16, *pà(g)-dū*, ‚Vogelsteller‘; S. 572 besser: ‚Geflügelzüchter‘, vgl. Torczyner, Tempelrechnungen S. 82 oben.

Zu Nr. 233, 1, l. *lāte*.

Zu Nr. 237, 5. Weder Ungnads ($\sqrt{wm'}$?) noch Schorrs (vgl. מאומה) Ableitung von *nūmātum* ‚Habe‘ befriedigt mich. Darf man äth. ንዋይ፡ pl. ንዋያት፡ Gefäß, Gerät pl.: res quas quis possidet, opes, bona, pecunia vergleichen?

Zu Nr. 246, 4, *mu-gub*, und Nr. 247, 5, *ZI*(*G*).*GA* s. oben.

Zu Nr. 257, 21, *tukulti-ka*(?)*-anum*, lies wohl *Ku*(*n*)*-pī-Anum*.

Zu Nr. 261, 8. Zur Lesung dieser Zeile vgl. schon WZKM. 1910, 4.

Zu Nr. 267, 7, *še-ir-tam*, Strafe. Auch dieses Wort, das ich zu hebr. צַעַר, Schmerz, Kränkung und Schande (besonders neuhebräisch) syr. ܨܥܪܐ, contumelia stelle, scheint mir ein weiterer Beleg nicht emphatischer Aussprache des *ṣ* im Babylonischen zu sein (s. oben S. 450 zu *mēšequ*). צער Schmerz ist dann natürlich von צער klein sein (*ṣḫr*, صغر) zu unterscheiden. Ebenso gehören trotz dieses Unterschiedes von *š* : *ṣ* wohl zusammen ass. *ešrēti*, Heiligtümer o. ä. und hebr. חצר, pl. חצרות, (Tempel)hof, Heiligtum, ja die Schreibung des Königsnamens *Sin-ga-ši-id* läßt vermuten, daß ass. *kašadu* zu arab. قصد gehört, dem es in der Bedeutung genau entspricht.

Zu Nr. 289, 17, *duppum ga*(?)*-ar-mu-um* . . . *i-ḫi-bi-e*, ‚eine . . . anderslautende Urkunde . . . wird zerbrochen werden'. Die Erklärung von *ga*(?)*-ar-mu-um* ergibt sich aus der Parallele 235, 10, [*duppu*] *IB.RA i-li-am-ma i-ḫi-ip-pi. IB.RA,* ‚gesiegelt', hat nach II R. 40, 45, 6 g h (vgl. Meissner, Privatrecht S. 118, Brünnow 4969, 4970; die Lesungen *kunuk*(*k*)*u* und *birmum*. Letzteres Wort in der Schreibung *bi-ar-mu-um* liegt an unserer Stelle vor.

Mögen diese Bemerkungen dem Verfasser ein Zeichen des Interesses sein, das er durch sein hochverdienstliches Buch geweckt. Mögen recht viele aus ihm Belehrung und Anregung zu weiteren Studien schöpfen.

H. Torczyner.

Kleine Mitteilungen.

Einige Etymologien:

1. Zum Assyrischen.

Das assyr. *ebbu* ‚rein‘, *ebēbu* ‚rein sein‘, *ubbubu* ‚reinigen, waschen‘ etc. gehört meines Erachtens zweifellos zu hebr. חַף (von חפף) ‚sauber, rein‘, wozu bei Ges.-Buhl s. v. nhbr. חפף, syr. ܚܦ ‚abreiben, waschen‘, arab. حَفَّ ‚enthaaren‘ verglichen wird. Auch in dem anderen assyrischen Wort für rein: *ellu* dürfte der erste Konsonant westsemitischem ח entsprechen, da bes. *ullulu* ‚reinigen‘ dem syr. ܚܠܠ ‚purgavit‘, talmud. חַלֵּל ‚(das Fleisch) abspülen‘ b. Chullin 95 b, 113 a entspricht.

Assyr. *enšu* ‚schwach‘ kann wegen des Vokals der ersten Silbe nicht zu hebr. אנש in dem dunkeln וַיֵּאָנַשׁ 2 Sam. 12, 14 gehören; es entspricht vielmehr mit Wechsel von *n* und *l* hebr. חלש, syr. ܚܠܫܐ. Lautlich verhält sich *enšu*: חלש wie assyr. *ḫinṣu* ‚Lende‘ zu hebr. חלצים.

Assyr. *eṣēnu* ‚riechen‘ in II *uṣṣunu* wohl ‚räuchern‘ dürfte zu hebr. עָשַׁן ‚rauchen‘, nhbr. עִשֵּׁן ‚beräuchern‘, arab. عَثَنَ ‚rauchen‘, عَثِنَ ‚(nach Parfums) riechen‘ gehören. Das lautliche Verhältnis wäre dem von hebr. קשר ‚binden‘ zu ass. *qaṣāru*, aram. קטר (wohl aus קתר) analog. Von עשן ‚Rauch‘ ist natürlich trotz der Bedeutungsentwicklung im Deutschen ‚Rauch — rauh‘ fernzuhalten aram. עֲשַׁן, syr. ܥܫܢ ‚invaluit‘.

Zu assyr. *ūqu* ‚Volk‘ ist wohl arab. أُوقَةٌ ‚Schar, Trupp‘ zu vergleichen.

Das assyr. (sumerische?) *ašlaku* ‚Wäscher‘ ist wohl das Urbild von אשלג, das in der Mischnah (Sabbat 9, 5 u. ö.) ein Seifenkraut bezeichnet, und das J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, S. 431 wohl mit Recht auch in שלג Hiob 9, 30 wiederfindet. Vgl. dazu J. LÖW, OLZ. 1912, 556.

Die Etymologie des assyr. *buāni* ‚Sehnen, Gelenke‘ etc. ist ganz unsicher. HOLMA, Die Namen der Körperteile im Assyrischen, S. 5 erinnert mit berechtigtem Zweifel an *bānu* ‚Kopfbinde‘, äth. መብዋእት ‚Gelenk‘ oder arab. بَوْعٌ ‚Handgelenk‘ (DOZY). Da nun aber das gleiche Ideogramm wie für *buāni* (*širu* *SA*) auch für das gleichbedeutende *gīdu* (= hebr. גיד), *gi-da-a-ti* steht (vgl. HOLMA, S. 6), das Zeichen *BU* aber auch die Lesung *gid* hat, halte ich es ernstlich für erwägenswert, ob nicht für *bu-a-nu, bu-a-ni, bu-a-na, bu-a-a-n* (etc. etc.) stets *gid-a-nu* etc. zu lesen ist. Die maskuline Pluralform würde dem hebr. Pl. גידים genau entsprechen. Für diese Lesung spricht der Umstand, daß nach *bu* niemals, wie z. B. fast immer in *tu'āmu* ‚Zwilling‘ das Hiatuszeichen steht. DELITZSCH, HWB. S. 168 b faßt *buānu* freilich als Nebenform zu *bānu* (von בנן), wie *tuāru* einigemal neben *tāru* (תור) vorkommt. Nun gibt es aber ein *bānu* in dieser Bedeutung nicht und kann auch keines geben, weil *ānu* in dem nur kollektiv gebrauchten *BU-a-an*, *BU-a-nu* zweifellos Endung ist. Allerdings wäre die Schreibung *gid*(*a*)-*a-nu* statt *gi-da*(-*a*)-*nu* auffallend, indes sind solche Spielereien in der babylonischen Schrift nicht selten. Vgl. die häufigen Schreibungen *bīt-a-nu, dūr-a-ni, kip-a-ni* (JOHNS Doomsday Book 9, III. 8, IV. 16; 18, II. 7; *kip-an* 4, VIII. 20 *išd-a-an* etc.).

Nur ganz vermutungsweise möchte ich auf die Möglichkeit hinweisen, daß das westsemitische דין ‚richten, prozessieren‘, subst. דִּין ‚Recht, Urteil‘ ein Lehnwort aus dem babylonischen *dīnu* sein kann. Die eigentliche Entsprechung zu assyr. *dīnu* böte sich dagegen in nhbr. טָעַן ‚anklagen, (bei Gericht als Beweis) vorbringen‘, נִטְעָן ‚der Angeklagte‘, טַעֲנָה ‚Forderung‘ und ‚Argument‘, das BEN JEHUDA, Thesaurus IV, 1899 wohl mit Recht zu arab. طَعَنَ stellt, welches ja auch ‚durch Reden verletzen, beschimpfen‘ bedeutet. As-

syr. *dīnu* und *dēnu* (!), das in der Verbindung *dīnu dabābu* (= דין ודבב, דין ודברים) noch die alte Bedeutung ‚Klage‘ hat, hatte danach ursprünglich wohl die Aussprache *ṭēnu*, die in der Keilschrift mit *dēnu* zusammenfiel. Auch sonst wechselt in der Wiedergabe von babyl. *d* dieses bekanntlich mit *ṭ*. Vgl. *duppu* (*ṭuppu*) mit טפסר und nhbr. דַּף ‚Tafel, Brett‘, arab. دَفّ ‚Brett‘ (Lehnwort?). Auch dem anderen babylonischen Wort für ‚Klage, Prozeß‘ (urspr. Rede): *dababu* entspricht etymologisch syr. ܛܒ ‚interrogavit, ܛܒܐ ‚rumor, fama‘ = nhbr. טיב; bibl.-hbr. טבות ‚Nachrede‘ Neh. 6, 19, während דִּבָּה ‚Nachrede‘, aram. דְּבַב ‚Klage‘, בעל דבב ‚(Prozeß-)Gegner‘ aus babyl. *dibbu, dabābu, bēl dabābi* entlehnt sind.

Die Etymologie von *abnu ma-še-el-du*, das in den Amarnabriefen in der Bedeutung ‚Wetzstein‘ vorkommt, ist meines Wissens noch nicht festgestellt. Das Wort, das offenbar kanaanäisch ist, entspricht zweifellos dem neuhebräischen אֶבֶן מַשְׁחֶזֶת ‚Schleifstein‘, worin (vgl. הִזְדַּיֵּן) ת nach ז wie *d* gesprochen werden mußte. Aus *mašēzdu* ward in babylonischem Munde *mašēldu*, wie *eldu* ‚Ernte‘ aus *eṣdu*.

Assyr. *paqātu* ‚Netz (zum Gazellenfang)‘ gehört wohl zu nhbr. פְּקַעַת ‚Knäuel‘.

2. Zum Hebräischen.

Nhbr. בזע ‚zerreißen‘ = arab. مَزَعَ.

Der Name von Adams Sohn הֶבֶל, der durch die Hand seines Bruders Kain starb, hängt meines Erachtens mit arab. هَبِلَ ‚die Söhne durch den Tod verlieren‘ zusammen. Ähnlich nennt das Buch Ruth die durch Krankheit vorzeitig zugrunde gegangenen Söhne des Elimelech, מחלון und כליון ‚Krankheit‘ und ‚Untergang‘. Vgl. außer anderen Namendeutungen in der Bibel auch noch Jer. 29, 21—22, wo Jeremia dem Sohn des קוליה, offenbar wegen seines Namens, Fluch (קללה) und den Verbrennungstod (אשר קלם v. 22) prophezeit.

هَبِلَ ‚kinderlos werden‘ könnte aber auch mit assyr. *ablu, aplu* ‚Erbe‘ zusammenhängen; vergleiche den ähnlichen Zusammenhang von deutsch ‚Erbe‘ mit lat. orbus, griech. ὀρφανός ‚Waise‘, cf. WALDE, Lat.-Etym. Wörterbuch 436.

Zu הדר, in der Bedeutung ,bei Gericht bevorzugen', vgl. arab. هَدَرَ ,straflos lassen'.

Hebr. כחש ,lügen, leugnen' gehört zu äth. ገሐሠ ,devertit', III 1 via declinavit, zu dem es sich lautlich verhält wie das verwandte כחד zu arab. جَحَدَ. Mit gleichem Wechsel von *g* und *k* entspricht hebr. גדיש ,Garbenhaufen' im Arab. كُدْسٌ, pl. أَكْدَاسٌ ,Haufe geschnittenen Getreides'.

Hebr. עִקֵּשׁ ,verkehrt, verdreht' ist, wie ich glaube, zu arab. عَكَسَ ,umkehren' zu stellen und ist mit arab. عَقَصَ, nhbr.-jer. עקם (GES.-BUHL) erst in zweiter Linie verwandt.

H. TORCZYNER.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1914 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

ARARAT, A. Searchlight on Armenia. Vol. I, Nr. 5. — London, printed by JAMES WAKCHAM & Co., November 1913.

BENDER, HAROLD H. The suffixes mant and vant in Sanskrit and Avestan. — Baltimore. J. H. Furst Comp. 1910.

BHANDARKAR, R. G. Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems. Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde. III. Bd., 6. Heft. — Straßburg. KARL J. TRÜBNER, 1913.

BIRÓ, L. A. Magyarische Sprach- und Gesangsaufnahmen. XXXI. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. — Wien, ALFRED HÖLDER, 1913.

CALAND, W. Over en uit het Jaiminīya-Brāhmaṇa. Overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 5e Reeks, Deel I. — Amsterdam, J. MÜLLER, 1914.

CALAND, W. Emendationen zum Jaiminīya-brāhmaṇa. Separatabdruck der WZKM. XXVIII.

CONYBEARE, FREDERICK CORNWALLIS. A catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum. To which is appended a catalogue of Georgian manuscripts in the British Museum by J. OLIVER WARDROP. — London, British Museum, 1913.

Corpus scriptorum Christianorum Orientalium editum consilio Universitatis Catholicae Americae.

Scriptores Coptici. Series secunda. Tomus V. Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. IV. Edidit JOHANNES LEIPOLDT adiuvante E. W. CRUM. Scriptores Syri. Series secunda:

Tomus XCI. Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta I. Edidit R. H. CONNOLLY, O. S. B.

Tomus XCII. Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta II. Edidit R. H. CONNOLY O. S. B. Accedit Abrahae bar Līpheh interpretatio officiorum edidit R. H. CONNOLY, O. S. B. — Parisiis, J. GABALDA, 1913.

Courant, Maurice. La langue Chinoise parlée. Grammaire du Kwan-hwa septentrional. — Paris, Ernest Leroux, 1914.

Dinkelacker, E. Wörterbuch der Duala-Sprache. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XVI (Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 10). — Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1914.

Elenco alfabetico delle publicazioni periodiche esistenti nelle biblioteche di Roma e relative a scienze morali, storiche, filologiche, belle arti ecc. — Roma. Pontificio instituto biblico, 1914.

Epigraphia Zeylanica, being lithic and other inscriptions of Ceylon. Ed. et transl. by Don Martino de Zilva Wickremasinghe. Vol. II, Part 2. Archeological Survey of Ceylon. — London, published for the Government of Ceylon by Humphrey Milfrod, Oxford University Press, 1914.

Esagil ou le temple de Bêl-Marduk à Babylone. Étude documentaire par le P. Scheil. Étude arithmétique et architectonique par Marcel Dieulafoy. Extrait des mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres, t. XXXIX. — Paris, Imprimerie Nationale, 1913.

Fahmy, Mansour. La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme. — Paris, Félix Alcan, 1913.

Fritze, Ludwig. Nala und Damayanti, Savitri. Zwei altindische Erzählungen aus dem Sanskrit metrisch übersetzt. — Berlin, Verlag Deutsche Bücherei, Otto Koobs.

Fröschels, Emil. Untersuchung über einen eigenartigen japanischen Sprachlaut, ausgeführt im physiologischen Institut der Universität in Wien. Mit vier Textfiguren. XXXIII. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. — Wien, Alfred Hölder, 1913.

Fund, Oriental Translation. New Series. Vol. XXII. The Tûzuk-i-Jahāngīrī, or Memoires of Jahāngīr. From the thirteenth to the beginning of the nineteenth year of his reign. Translated by Alexander Rogers, edited by Henry Beveridge. Second volume. — London, Royal Asiatic Society, 1914.

Gibb, E. J. W. Memorial Series:

Vol. VI, 6: The Irshád al-Aríb ilá Maʿrifat al-Adíb or Dictionary of learned men of Yáqút, ed. by D. S. Margoliouth. Vol. VI.

Vol. XIV, 2: The Ta'ríkh-i-Guzída or ‚Select History' of Ḥamd-u'lláh Mustawfí-i-Qazwíní. Compiled in A. H. 730 (A. D. 1330) and now abridged in English from a manuscript dated A. H. 857 (A. D. 1453) by EDWARD G. BROWNE, with indices of the facsimile text by R. A. NICHOLSON. Part II, containing the abridged translation and indices.

Vol. XXI. The Dīwāns of ʿAbīd ibn al-Abraṣ, of Asad and ʿĀmir ibn aṭ-Ṭufail, of ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿah, ed. by SIR CHARLES LYALL.

Leyden, E. J. BRILL, London, LUZAC & Co., 1913.

Grantha Pradarsani. A collection of rare and ancient oriental works, 43. Ed. and publ. by S. P. V. RANGANATHASVAMI ARYAVARAGURU. Vizagapatam, at the Arsha Press, 1912.

GROEGER, OTTO. Schweizer Mundarten. Im Auftrage der leitenden Kommission des Phonogramm-Archivs der Universität Zürich. XXXVI. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission. Sitzungsb. der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse, 176. Band, 3. Abh. — Wien, ALFRED HÖLDER, 1914.

GRUBE, WILHELM. Fêng-shên-yên-i. Die Metamorphosen der Götter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen. Übersetzung der Kapitel 1—46. Durch eine Inhaltsangabe der Kap. 47—100 ergänzt von HERBERT MÜLLER. Bd. I. Erster Halbband. Bd. I. Zweiter Halbband. — Leiden, E. J. BRILL, 1912.

GUIMET, Annales du Musée —, Bibliothèque de vulgarisation, tome XXXVII, XXXVIII. — Paris, HACHETTE et Cie, 1912.

HAGENMEYER, HEINRICH. Fulcheri Carnotensis historia Hierosolymitana (1095 bis 1127). Mit Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben. — Heidelberg, CARL WINTERS Universitätsbuchhandlung, 1913.

Handes Amsorya. Monatsschrift für armenische Philologie, Jahrgang 1913, Nr. 12; Jahrgang 1914, Nr. 1—7. — Wien, Mechitharisten, 1913.

HOLMA, HARRI. Die assyrisch-babylonischen Personennamen der Form ‚quttulu', mit besonderer Berücksichtigung der Wörter für Körperfehler. Eine lexikalische Untersuchung. Annales academiae scientiarum Fennicae. Ser. B. Tom. XIII, Nr. 2. — Helsinski, 1914.

HOMBURGER, L. Étude sur la phonétique historique du Bantou. Bibliothèque de l'école des hautes études, publiée sous les auspices du ministère de l'instruction publique. Sciences historiques et philologiques. 209. fasc. — Paris, HONORE CHAMPION, 1914.

HORTEN, MAX. Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam, gemeinverständlich dargestellt. — Bonn, Verlag von FRIEDRICH COHEN, 1914.

HUDAL, ALOIS. Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches. Kritisch-exegetische Studie. Scripta Pontificii Instituti Biblici. — Rom, Verlag des päpstlichen Bibel-Institutes, 1914.

HURWITZ, SALOMON THÉODORE HALÉVY. Root-determinatives in Semitic speech. A contribution to Semitic philology. Contributions to oriental history and philology No. VI. — New-York, Columbia University Press, 1913.

IDELSOHN, A. Z. Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern. — Breslau, KOEBNERsche Buchhandlung, 1913.

Pro India. Monatsschrift des internationalen Komitees ‚Pro India', I. Jhg. 2.

JACKSON, A. V. WILLIAMS AND ABRAHAM YOHANNAN. A catalogue of the collection of Persian manuscripts including also some Turkish and Arabic, presented to the Metropolitan Museum of Art New-York by ALEXANDER SMITH COCHRAN. Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. I. — New-York, Columbia University Press, 1914.

JEREMIAS, ALFRED. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Mit 215 Bildern nach den Monumenten und zwei Sternkarten. — Leipzig, J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung, 1913.

Journal, American, of Archaeology, second series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly; vol. XVII, 4. XVIII. 1. — New-York, the Norwood Press, 1912.

Journal Asiatique. Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales, publié par la Société Asiatique. Onzième série, tome II, 2, 3, tome III. 1, 2.

Journal of the American Oriental Society, ed. by JAMES R. JEWETT and HANNS OERTEL. Vol. XXXIII, Part 3, 4. — New-Haven, Connecticut, the American Oriental Society, 1913.

Journal of the Manchester Egyptian & Oriental Society, 1912—1913. — Manchester, at the University Press, 1913.

Journal of the Panjab Historical Society, vol. I, 2. II, 1. — Calcutta, printed at the Baptist Mission Press and publ. by the Panjab Historical Society, 1912, 1913.

Journal, The American, of Philology, ed. by BASIL L. GILDERSLEEVE; vol. XXXIV, 4; XXXV. — Baltimore, the JOHNS HOPKINS Press, 1913, 1914.

AL-ḲALḲAŠANDI, Ṣubḥ al ʾaʿšā, vol. I, II. — Kairo, 1331/1913.

KRAMÁŘ, K. Die Germanen des Tacitus und die Völkerwanderung in der Urgeschichte der alten Welt. Mit einem Nachtrag von Dr. ULRICH KRAMÁŘ. — Budweis, J. PŘIBYL, 1914.

Light of the truth or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic review. A monthly journal devoted to the study of the Āgamānta or the Śaiva Siddhānta philosophy and mysticism, Indo-Dravidian culture and the organ of the Śaiva Siddhānta Mahā Samāja. Vol. XIV, 1. 2. — Madras, at the Meykandan Press, 1913.

LITTMANN, ENNO. Die altamharischen Kaiserlieder. Rede, gehalten am 27. Januar 1914 zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers in der Aula der Kaiser WILHEM-Universität Straßburg. — Straßburg, J. H. ED. HEITZ, 1914.

MACALISTER, R. A. Stewart. The language of the Nawar or Zutt, the nomad smiths of Palestine. Gypsy Lore Society Monographs. No. 3. — London, at the Edinburgh University Press, 1914.

Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences, lettres, artes. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. XVIe année, N° 11, 12; XVIIe année, N° 1—8. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1913, 1914.

MAHLER, EDE. Beöthy Zsolt egyiptologiai gyűjteménye a Budapesti Kir. Magyar Tudomány-egyetemen. — Budapest, Franklin-Társulat, 1913.

MASSIGNON, LOUIS. Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al Ḥosayn ibn Manṣoūr al Ḥallāj. Publiés avec tables, analyses et index. — Paris, PAUL GERTHNER, 1914.

MEISSNER, BRUNO. Die Keilschrift. Mit 6 Abbildungen. Sammlung GÖSCHEN. — Berlin und Leipzig, G. J. GÖSCHEN'sche Verlagsbuchhandlung, G. m. b. H., 1913.

Meisterwerke orientalischer Literaturen. In deutschen Originalübersetzungen herausgegeben von HERMANN V. STADEN:

1. Band: Mesnevi oder Doppelverse des Scheich MEWLĀNĀ DSCHELĀL ED-DĪN RŪMI. Aus dem Persischen übertragen von GEORG ROSEN, mit einer Einleitung von FRIEDRICH ROSEN.

2. Band: Chinesische Novellen. Deutsch von PAUL KÜHNEL.

3. Band: Śukasaptati, Das indische Papageienbuch. Aus dem Sanskrit übersetzt von RICHARD SCHMIDT.

München, bei GEORG MÜLLER, 1913, 1914.

MEMNON, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. v. LICHTENBERG. Bd. VII, 1/2; 3. — 1913, 1914.

Memorie della R. Academia delle Scienze dell' Instituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I. Tom. VII. 1912—13. Sezione di Scienze Giuridiche. Fasc. unico. Sezione di Scienze Storico-Filologiche. Fasc. unico. — Bologna, Tipografia GAMBERINI E PARMEGGIANI, 1913.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XV, Teil A. — Tokyo, Druck der Hōbunsha; für Europa im Alleinverlag von BEHREND & Co. 1913.

Monumenta Biblica et Ecclesiastica. I. S. Ephraem Syri opera. Textum Syriacum, Graecum, Latinum ad fidem codicum recensuit SYLVIUS JOSEPH MERCATI. Tom. I. Fasc. primus. Sermones in Abraham et Isaac, in Basilium Magnum, in Eliam. — Romae, sumptibus Pontificii Instituti Biblici. 1913.

Monde, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Redaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. VII. Fasc. 1, 2, 3. Vol. VIII. Fasc. 1, 2. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1913, 1914.

Die Monumbo-Sprache. Grammatik und Wörterverzeichnis, von P. FRANZ VORMANN, S.V.D. und P. WILH. SCHARFENBERGER, S. V. D. Mit Einleitung und Anhang von P. FERD. HESTERMANN, S. V. D. Collection internationale de monographies linguistiques. Bibliothèque linguist. Anthropos. Tome I. Wien, 1914. — Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei.

Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa adj. ROMEO PANARA, JOS. PATSCH, NIC. SCHNEIDER ed. A. DEIMEL, S. J. — Romae, sumpt. Pont. Inst. Bibl., 1914.

POPPER, WILLIAM. Abû ʾl-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî's Annals entitled An-Nujūm az-Zâhira fī mulūk Miṣr wal-Ḳâhira. Vol. III, part 1, No. 1. (University of California Publications in Semitic Philology. Vol. III, No. 1, pp. 1—130.) Published by the University of California Press, BERKELY.

RANGĀCĀRYA, M. The Gaṇita-Sāra-Sangraha of Mahāvīrācārya with English translations and notes. — Madras, 1912.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. XXII, Fasc. 7—10, 11—12. — Roma, Tipografia della Accademia, 1913.

Rendiconto delle sessioni della Reale Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Seria prima. Vol. VI (1912—1913). — Bologna, GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1913.

Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle Série. Onzième année, 1914. N° 1, 2, 3. — Paris, LECOFFRE, 1914.

Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma. Anno VI. Vol. VI, fasc. 2, 3. — Roma, Presso la Regia Università, 1913.

SCHORR, M. Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts. Vorderasiatische Bibliothek V. — Leipzig, J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung, 1913.

SCHUMACHER, H. Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5—8. 1. Teil: Historische Untersuchung. — Rom, Verlag des päpstlichen Bibelinstituts, 1914.

SINGER, A. P. Arabic Proverbs collected. Edited by ENNO LITTMANN. — Cairo, F. DIEMER, FINCK & BEYLAENDER, Succ., 1913.

STEDE, W. Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu. Untersuchungen, Übersetzung und Pāli-Glossar. — Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1914.

TALLQUIST, KURT. Assyrian personal names. — Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1914.

Vor Tid. Tidskrift for videnskab og kritik. I. Aarg. Okt. 1914.

TREBITSCH, R. Baskische Sprach- und Musikaufnahmen, ausgeführt im Sommer 1913. XXXIV. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kais. Akademie der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse (Jahrg. 1914, Nr. XI). — Wien, ALFRED HÖLDER, 1914.

TSCHUDI, R. Der Islam und der Krieg. Deutsche Vorträge hamburgischer Professoren. 7. — Hamburg, L. FRIEDRICHSEN & Co., 1914.

Türkische Bibliothek, herausgegeben von G. JACOB und R. TSCHUDI:

17. Band: Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende, herausgegeben und übersetzt von R. TSCHUDI.

18. Band: Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums, von R. HARTMANN. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1914.

VELDEN, FR. VON DEN. Die Zugehörigkeit der Bantusprachen zur Ursprache der Alten Welt. — Bonn, C. GEORGI, 1914.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von CARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. IV. Heft 1, 2, 3. — Berlin, DIETRICH REIMER, 1913 und 1914.

ZIMMERMANN, ROBERT. Die Quellen der Mahānārāyaṇa-Upaniṣad und das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander. — Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1913.

ZORELL, FRANZ. Einführung in die Metrik und Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung. Mit vierzig Textproben. — Münster in Westfalen, ASCHENDORFFsche Verlagsbuchhandlung, 1914.

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Band 29

AKADEMISCHE DRUCK- u. VERLAGSANSTALT
GRAZ / AUSTRIA
1978

Lizenzausgabe des Orientalischen Institutes
der Universität Wien

Unveränderter Nachdruck der bei Alfred Hölder
1915 in Wien erschienenen Ausgabe

Photomechanischer Nachdruck

Printed in Austria
ISBN 3-201-01058-8
87.78

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, H. JUNKER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XXIX. BAND.

Dem Mitbegründer

der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“
und langjährigen Vorstande des Orientalischen Institutes
der k. k. Universität Wien

Dr. JOSEF RITTER v. KARABACEK,

k. u. k. wirkl. Hofrate und o. ö. Universitäts-Professor, Direktor der k. k. Hofbibliothek, wirkl. Mitgliede und Sekretär der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien,

widmen diesen

XXIX. Band der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“

zur

Feier seines 70. Geburtstages

am 20. September 1915

in Liebe und Dankbarkeit

die gegenwärtigen Leiter des Orientalischen Institutes der k. k. Universität Wien.

Inhalt des neunundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

[1] Die mit Sternchen bezeichneten Aufsätze sind Herrn Hofrat VON KARABACEK zu dessen 70. Geburtstage am 20. September 1915 von seinen Schülern gewidmet worden.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Mitteliranische Studien V.

Von

Christian Bartholomae.

[Vgl. diese Zeitschrift *25.* 245 ff., 389 ff., *27.* 19 ff., 347 ff.]

Die mit *st* gebildeten Präterita der mittel- und neuiranischen Dialekte.

Ein Versuch zur Lösung des Problems.

1. Man vergleiche zur Erklärung der in der Überschrift bezeichneten Infinitive: Spiegel Einl. *1.* 115, 122, 130; FrMüller SWienAW. *44.* 234 f.; Vullers GrLPers. ² 97; JDarmesteter ÉtIr. *1.* 211 f.; Horn GIrPh. *1* b. 142, 158; Hübschmann IFAnz. *10.* 35; Salemann GIrPh. *1* a. 308; Blochet ÉtGrPehl. 121.

2. Die alte, von Spiegel aufgestellte Deutung sieht in dem Ausgang jener Bildungen den Infinitiv zu **esti* ‚er ist'. Am schärfsten ist sie bei Darmesteter gefaßt; er läßt jene Infinitive entstanden sein aus Zusammensetzungen eines Adjektivs mit dem Infinitiv ‚du verbe *ah*, être, lequel devait être en perse *aç-tanaiy* et donner en persan *-açtan*', so daß also z. B. mpB. [illegible] *tuvānastan* (*tuvānəstan*) = np. توانستن *tuvānistan* genau ‚être fort' bedeute. Gegen diese Erklärung haben sich Hübschmann und Salemann gewendet; beide betonen, der vorausgesetzte Infinitiv sei nicht nachweisbar, und es sei unwahrscheinlich, daß er je vorhanden gewesen sei.

3. Die Zahl der mit *stan* gebildeten Infinitive ist im Mittelpersischen größer als im Neupersischen; anderseits zeigt die Bildung in den heutigen kaspischen Dialekten eine erhebliche Verbreitung; s. Geiger GIrPh. *1* b. 363 f. Eine Zusammenstellung der np. Formen gibt Horn GIrPh. *1* b. 141 f., derer des BuchPahlavi (MpB.) Sale-

MANN GIrPh. *1* a. 308[1]. Zu den von mir ZumAirWb. 31 verzeichneten Formen des TurfanPahlavi (MpT.): D'NYST *dānist*, DR'YST *drā-yist*, RVZDYZṬ *ruzdizt* (statt °*ist*, ebd. 153), [N]YSYHYST *nisīhist* kommen aus den später veröffentlichten Texten noch hinzu: VRVYST *varavist*, bei SALEMANN BAcStPét. *1912*. 39 (s. § 71), K'MYST *kāmist*, ebd. 41, 'YRYST *ayarist* (s. § 72 f), TVXŠ-ʾYST *tuxšist* (s. § 76 e).

4. Mit HÜBSCHMANN und SALEMANN verwerfe ich die oben erwähnte, zuletzt von HORN vertretene Ansicht über die Herkunft jener Bildungen, da sie auf einer unhaltbaren Voraussetzung beruht. Die *stan*-Infinitive sind in mitteliranischer Zeit geschaffen worden. Während deren aber war für den Begriff ‚sein‘ kein anderer Ausdruck vorhanden als *būtan* (mpB. [illegible], mit der Maske [illegible], = np. بودن *būdan*). Der von JAMASP Vend. *2*. 112 verzeichnete mpB. Infinitiv ‚[illegible] *hômantan*‘ gilt mir für frei erfunden; und desgleichen ist der verschiedenfach angeführte np. Infinitiv ‚هستن *hastan*‘[2] ‚ein Unding und nimmer vorhanden‘; s. SALEMANN-SHUKOWSKI PersGr. 66, § 56 Anm.; HORN NpEt. 245; FRMÜLLER SWienAW. *133*. 2. 3.

BLOCHET ÉtGrPehl. 121 spricht bei seiner Erklärung jener Infinitive von einer Zusammensetzung mit dem ‚infinitif inusité à l'état isolé du verbe *istan* 'se tenir'‘, wobei er auf lat. *stare* verweist. Es ist mir nicht deutlich geworden, wie er sich die Sache vorstellt.

§ 5—17. Mp. **kām*, usw.

5. In den altpersischen Inschriften wird der Gedanke ‚wie ich (es) wollte‘ einmal, Bh. *4*. 4 (*4*. 35 f.), ausgedrückt durch *yaϑā mām kāma*^{h}, ohne Verbum, fünfmal, D. *6*. 4 (NRa. 37 f.), D. *17*. 3 (Sz. c 12), und Bh. *5* (dreimal) durch *yaϑā mām kāma*^{h} *āha*^{h}; d. i. ‚wie mein‘ (wörtlich: ‚mich) Verlangen (war)‘.

6. Übertragen wir den ersten der beiden altpersischen Sätze ins Mittelpersische, mit Ersetzung von *yaϑā* durch das gleichwertige

[1] Sie ist aber keineswegs vollständig, s. § 56 ff.

[2] Auch bei JAMASPASANA PahlDict. 558, samt seiner mpB. Vorform [illegible] *hastan* ‚to exist, to be, to happen‘. Man weiß längst, daß das PahlDict. nur mit äußerster Vorsicht benutzt werden darf, und daß es eine große Anzahl von Wörtern verzeichnet, die es nicht gibt und nie gegeben hat.

čigōn[1], so erhalten wir: **čigōn m kām**, das wäre im Buchpahlavi: * (*čigōnom kām*)* Diese Ausdrucksweise ist nun in der Tat ganz und gar geläufig, nur daß für *kām* auch *kāmak* gebraucht wird. So steht z. B. Dd. *2.* 4: *čigōnaš kām* ‚velut eius voluntas (est)'; ferner PY. *71.* 16 und DkM. *635.* 9 gleichlautend *čigōnat kāmak*, an der ersteren Stelle als Übersetzung des awestischen *yaϑa vaši* ‚wie du willst'.

7. Der zweite altpersische Satz muß im Präsens — ‚wie ich (es) will' — gelautet haben: *yaϑā mām kāmah astiy.* Überträgt man das ins Mittelpersische, mit der gleichen Ersetzung wie oben, so erhält man: ** oder **[2].

8. Wirklich sind im Buchpahlavi Sätze nachweisbar wie die folgenden:

AVn *101.* 4: *kam kāməst namāč burtan* ‚da ich wollte Verehrung erweisen'; —

AZ.[3] ٨٥: *kat hamē ētōn kāməst* ‚da du immer so wolltest'; —

PY. *9.* 1: . . . *kaš . . . kāməst šustan* ‚da er wollte . . . reinigen'; —

DkM. *609.* 21: . . . *tākaš kāməst . . . pursīt* bis er wollte . . . fragen'; —

---

[1] Mit dem ja auch das aw. *yaϑa* in der Regel übersetzt wird. — Warum ich Salemanns Lesung *čēgōn*, mit *ē*, für mpB. beanstandet habe (s. ManStud. *1.* 171), ergibt sich ja doch aus meinen Ausführungen ZumAirWb. 77. Ich weiß von einem *čēgōn* nicht auf das np. چون *čūn* zu kommen. Ich sehe in ein altes (oder nach altem Muster gebildetes) Kompositum. Solche alte Komposita mit dem Pron. interrog. im Vorderglied erkenne ich ferner in , , * *čikām(ak)* ‚ein beliebiger' — die von Salemann GIrPh. *1* a. 293 befürwortete Erklärung des Ausdrucks scheitert meines Erachtens an dem letzten Wort —, sowie in *kunām* (PV. *1.* 14, *8.* 31 f.).

[2] Zur Schreibung von *kām* mit s. § 14, No. 4 (S. 7).

[3] JamaspAsana PahlT. ١٢.

* Rēt. ١٣ (JamaspAsana PahlT. ٢٨): *har srōt čikāmak* ‚jede beliebige Musik'.

AVn. *11.* 7: [Pahlavi] ... [Pahlavi] *um kāməst* ... *namāč burtan* ,und ich w o l l t e ... Verehrung erweisen'; —
usw.; vgl. auch Šv. (Pazand) *11.* 119 ff., *13.* 71, *14.* 50.

9. Aber *kāməst,* älter *kāmast* (§ 50), das ja, in *kām ast* aufgelöst, den Lauten nach ohne Bedenken dem altpersischen *kāma^h^ astiy* verglichen werden könnte, hat an allen in § 8 angeführten Stellen, wie die beigegebenen Übersetzungen ausweisen, p r ä t e r i t a l e Bedeutung; es entspricht also dem Sinn nach dem altpersischen *kāma^h^ āha^h^*. Es gilt daher allgemein als Part. Perf. Pass. eines t r a n s i t i v e n Verbums mit der Bedeutung ,wollen, wünschen', dessen Präsens in der 3. Sing. [Pahlavi] ([Pahlavi]) *kāmēt* laute.

10. Ist die hergebrachte Fassung von *kāməst* richtig, so haben wir gegenüber den präteritalen Sätzen *kam kāməst, kat kāməst, kaš kāməst* ,da ich (du, er) wollte (wolltest)' präsentische **ka kāmom**, **ka kāmē**, **ka kāmēt** ,da ich (du, er) will (willst)' zu erwarten, entsprechend den präsentischen *ka pursom* ,da ich frage', *ka pursē, ka pursēt,* neben den präteritalen *kam pursīt* ,da ich fragte', *kat pursīt, kaš pursīt*; vgl. insbesondere HÜBSCHMANN IFAnz. *10.* 38.

11. In Wirklichkeit aber lesen wir:

Mx. *8.* 24: [Pahlavi] ... [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] *ōhrmazd kaš kāmēt* ... *vartēnītan* ,*Ōhrmazd,* wenn er will ... ändern, ...'; —

PY. *4.* 7 = *24.* 12: [Pahlavi] *mēnōktom ku hamē kaš kāmēt andar aməhrəspandān mēnōk tuvān būt* ,der geistigste, insofern er immer, wenn er will, (sogar) unter den *ASp.* geistig[1] sein kann'; s. dazu SPIEGEL Komm. *2.* 77, DARMESTETER ZA. *1.* 58; bei HORN NpEt. 186 wird das hier stehende [Pahlavi] fälschlich *kāmīt* gelesen und als Präteritum genommen; es gibt ein solches Präteritum nicht; der Sanskritist hat *yady asau abhivāñchati,* also ebenfalls das Präsens; —

PY. *33.* 1b: [Pahlavi] *kē druvand uš ahrav kāmēt būt u kēči ahrav uš ahravtar kāmēt būt* ,wer gottlos (ist) und fromm werden will, und auch wer

[1] D. i. unsichtbar.

fromm (ist) und (noch) frömmer werden will'; *uš kāmēt* ist wörtlich: ,et ei placet', sva. ,cuique placet'[1]; —

PahlRivDd.[2] *5.* 4: [Pahlavi] . . . *ka* . . . *uš anākīh tō kāmāt kartan* ,wenn . . . und (wenn) er dir Übles sollte zufügen wollen'; wörtlich: ,. . . eique placeat . . . facere'; —

MhD. *66.* 2 (wozu *68.* 13 zu vergleichen): [Pahlavi][3] *aδāv ān i tō kāmēt* ,oder das, was du wünschest', wörtlich: ,quod tibi placet'. Zuvor steht [Pahlavi] *ān i man sahēt*, und es folgt zunächst: [Pahlavi] *aδāv ān i tō pasandē*, und weiter: [Pahlavi] *aδāv ān i tō apāyēt.* Wir haben also in den vier aufeinander folgenden und einander gleichgeordneten Sätzen als Verba *kāmēt, sahēt* und *apāyēt,* 3. Sing., mit dem Casus obliquus, *pasandē,* 2. Sing., mit dem Casus rectus eines Pronomens.

Vgl. noch DkM. *785.* 14 bis *786.* 7 (bei WEST SBE. *37.* 173 f.), wo sich eine ganze Reihe von Sätzen mit unpersönlich konstruiertem [Pahlavi] (oder [Pahlavi]) finden, neben solchen mit persönlich gebrauchten anderen Präsentien.

12. Sonach ist hier das präsentische *kāmēt* ebenso konstruiert wie

---

[1] In einem Satz, der einem vorausgehenden Relativsatz mit ,und' angeschlossen wird, braucht man im Awesta statt des zu erwartenden Relativs das Demonstrativ; s. AirWb. 8 unter B und 1719 unter Anhang. Das gilt aber auch für das Mitteliranische, insofern hier im gleichen Fall das enklitische Pronomen verwendet wird, vgl. für das MpT. BARTHOLOMAE ZumAirWb. 89, No. zu M *45.* 3 f.: *ēn zan kēš yak pus ast uš ēn harv virāyišn kerd* ,das (ist) die Frau, die einen Sohn hat und von der diese gesamte Anordnung getroffen ist'; in SALEMANNS abweichender Übersetzung, ManStud. *1.* 99 kommt *uš* ,et ei' (s. ebd. 47) nicht zu seinem Recht; — auch die Stelle M *1.* 174 ff. scheint mir (entgegen FWKMÜLLERS Übersetzung, Doppelblatt 16, die das *und* ausläßt, und auch entgegen seinem Vorschlag zu *kēš*, ebd. 39) diese Fassung zu verlangen: *dibīr kēš nivist* nibištan . . . uš nē tuvān būd hanzaftan nibištan ēd rāy čēš . . . andak nibišt* ,von dem Schreiber, von dem begonnen wurde zu schreiben . . . und dem es nicht möglich war, das Schreiben zu vollenden, deshalb, weil ihm . . . (s. § 72 f), wurde nur wenig geschrieben'.

[2] Man vergleiche jetzt wegen dieser Abkürzung und wegen andrer der Art BARTHOLOMAE Die ZendHandschriften . . . in München (1915) XI ff.

[3] So zu lesen wie im Folgenden. Hds. [Pahlavi].

* *nivist* ,initum, coeptum' (nach FWKMÜLLERS richtiger Übersetzung), = ai. *niviṣṭa-* zu *niviśati*; ein weiteres Beispiel für *st* statt des regelrechten *št* zu WZKM. *22.* 74 ff. (und MEILLET Vieux Perse 63; Korr.-No.). S. noch M *45.* 7.

das präteritale *kāməst*. Also gehört das Verbum () *kāməstan* zu den unpersönlichen Verben, zusammen mit jenen, die bei SPIEGEL Einl. *1.* 123 und SALEMANN GIrPh. *1* a. 316 f. verzeichnet sind.

13. Es ist mir ja allerdings nicht unbekannt, daß *kāmēt* (usw.) auch in persönlicher Verwendung vorkommen. So steht z. B. — neben den Sätzen *čēš kām* ‚quae (est) eius voluntas' = ‚was er will', Dd. *2.* 3; () *čēmān kām* (*kāmak*) ‚was wir wollen', Dd. *2.* 3, 4; und [1][] [*ku*]*m čē kāmēt* ‚was ich will', DkM. *475.* 20 = DkS. *10* (VI). 6, darin *čē* die Stelle des Prädikats oder, im letzten Satz, des Subjekts einnimmt, — DkM. *481.* 5 der Satz: *har čē kāmand* ‚alles, was sie wollen', darin *čē* als Objekt von *kāmand* ‚volunt, cupiunt' abhängt.

14. Allein diese syntaktische Verschiebung findet sich auch bei jenen unpersönlichen Verben, die bei SPIEGEL und SALEMANN ausdrücklich als solche anerkannt sind, z. B. bei *šāyəstan* ‚licere'; z. B. steht Dd. *17.* 3: [2] *uš sak u rōpāh awiš šutan nē šāyand* ‚und Wolf und Hund dürfen nicht daran gehen'.[3] Andre Beispiele dafür bei SPIEGEL Einl. *1.* 123 und bei SALEMANN GIrPh. *1* a. 316; in MYFr. *2.* 37 stehen die 3. Plur. *kāmand* und *šāyand* im selben Satz nebeneinander. Vgl. noch § 17 a. E.[4]

---

[1] So die Kopenhagener Handschrift (K.).

[2] So zu lesen. Der gedruckte Text hat .

[3] Der Hauptanstoß war wohl durch die Gepflogenheit gegeben, das logische Subjekt (den Agensbegriff) beziehungslos voraus zu stellen. Nach dem Muster: Agens im Singular + *kāmēt* konnte leicht einem Agens im Plural ein *kāmēnd* zur Seite treten, und nach dem Muster: Agens in 3. Person + *kāmēt* leicht einem Agens in 1. Person ein *kāmom*, bez. *kāmēm*. [S. übrigens STOLZ-SCHMALZ LatGr.[4] 338.]

[4] Man beachte übrigens, daß in unsere Textausgaben mehrfach persönliche Formen im Widerspruch zu den Handschriften eingesetzt sind.

So bieten z. B. HAM. (PnAM.) 41 (43) sowohl DADABHOY als SANJANA eine 2. Sing. *kāmē* , ‚du willst', und SALEMANN ManStud. *1.* 55 (unten) hat sich darauf verlassen. Aber in den Handschriften steht die 3. Sing. *kāmēt* , , die unpersönlich zu fassen ist: ‚(si) placet (facere)'; vgl. JAMASPASANA PahlT. .

Zu AZ. liest JAMASPASANA PahlT. : , gibt aber selbst an, daß seine Handschriften bieten. Also: *aδakom nē kām-ē bē*

15. Nun kann man freilich zugunsten der alten Annahme auf ai. *kāmáyati* verweisen, d. i., trotz des Haupttons vor dem *y*, eine Denominativbildung aus *kā́ma-*, also wie *mantráyati* aus *mántra-*. *kāmáyati* bedeutet ‚er wünscht, will'. Seine lautliche Gleichsetzung mit dem mp. *kāmēt* kann man an sich nicht anfechten. Ist aber das Verbum, und zwar in der angegebenen Bedeutung, alt, besteht wirklich eine geschichtliche Gleichheit der verzeichneten Verbalformen?

16. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich. Zwar, daß das Verbum im Awestischen nicht nachzuweisen ist, will nicht viel besagen. Von ausschlaggebender Wichtigkeit aber scheint mir die Tatsache zu sein, daß die Pahlavisten das awestische . *vašti* ‚er will' (usw.) niemals mit *kāmēt* (usw.) wiedergeben, sondern durch Umschreibungen mittelst *kāmak* (usw.); s. mein AirWb. 1382. Ein Beispiel dafür, PY. *71*. 16, ist bereits in § 6 verzeichnet. Ich führe weiter an:

PY. *34*. 12 a; . . *kat̰ vašī* ‚was willst du?' wird übersetzt durch *ut katār kāmak* ‚und was für ein Wunsch (ist) dir?'; —

PY. *44*. 3 c; für . . . . *tāčīt̰* . . . *vasəmī* . . . ‚das auch . . . will ich . . .' steht . . . . . . *ānəčom* . . . *kāmak* . . . ‚das auch (ist) mir . . . Wunsch . . .'; —

PYt. *1*. 10; für . . . . . *yezi vašī* . . . ‚wenn du willst . . .' finden wir: . . . *hakarat kāmak hāt* . . . ‚wenn dir der Wunsch sein sollte . . .'; —

PV. *6*. 46 = *15*. 6; . . . . *yezi vasən* . . . ‚wenn sie wollen . . .' lautet in der Übersetzung: . . . [1] *hakaršān kāmak hāt* . . . ‚wenn ihnen der Wunsch sein sollte . . .'; —

---

ka rāst gōwom ‚da ist mir (nicht Wunsch außer =) kein andrer Wunsch als daß ich das Wahre sage'. Daß *kām* mit der Verbalmaske geschrieben wird, ist nichts eben merkwürdiges; s. S. 25, No. *. Zum *ē* (oder *hē*) dahinter s. Salemann GIrPh. *1* a. 313 und Bartholomae WZKM. *27*. 360, No. 1. Auch hinter *tuvān* (§ 18 ff.) kommt jenes *ē* (oder *hē*) öfters vor, z. B. PV. *13*. 2, 4, 6, *18*. 25, 23, DkM. *503*. 8, 11 PahlRivDd. *66*. 5; es ist also keineswegs auf die Verbindung mit Verbalformen beschränkt; s. auch Salemann a. a. O., No. 7.

[1] So beidemale zu lesen. Die Stellen verbessern sich gegenseitig.

PY. *41*. 5; . . . *aogəmadaēčā usmahičā vīsāmadaēčā*, drei einander gleichgestellte 1. Plur., wird durch *apar rasān-ē*[1] *x*ᵛ*arsand hān-ē*[1] *u patīrān-ē*[1] gegeben.

17. Hätten die Pahlavisten in ihrer Sprache ein dem aw. *vašti* ‚er will' gleichwertiges *kāmēt* ‚er will' gehabt, so würden sie, bei ihrem Bestreben sich möglichst eng an den Wortlaut des zu übersetzenden Texts anzuschließen, sicher dieses Wort zur Übersetzung von *vašti* gewählt und nicht nach einer Umschreibung gegriffen haben, die zu einer wesentlichen Verschiebung des ganzen Satzbilds zwingt. Das Verbum *kāmēt* — *kāməst* ist eine Neuschöpfung, die in den ältesten BuchpahlaviTexten erst anfängt sich einzubürgern. Im PV. findet sich nur zweimal *kāmēt* ( ), *2*. 10, *8*. 22 Gl., bei SPIEGEL Aw. *1*. ۱۱, Z. 5 und ۱۱۰, Z. 14. Erst in jüngeren Texten, insbesondre im Šv., ist das Verbum häufiger anzutreffen; z. B. Šv. *1*. 52, *3*. 15, 7. 17, *11*. 10, 119 ff., 131, *13*. 71, *14*. 50, *15*. 93 f., 113; und hier nimmt auch dessen persönlicher Gebrauch allmählich zu; so findet sich Šv. *15*. 93 f. *kāmom*, *11*. 131 *kāmēnd*, *15*. 113 *kāməst hom*, wofür der Sanskritist der Reihe nach *kāmayāmi*, *kāmayanti*, *samīhito 'ham* bietet.[2]

§ 18—29. Mp. *tuvān*, usw.

18. Was das np. Verbum توانستن *tuvānistan* ‚posse' angeht, so stimmen, soviel ich sehe, alle Gelehrten, die sich mit dessen Erklärung bisher beschäftigt haben, darin überein, daß sie ein adjektivisches توان *tuvān* herausschälen, das eigentlich ein Part. Präs. Med. sei, in der Bedeutung ‚vermögend, mächtig, imstand (seiend)'; s. DARMESTETER ÉtIr. *1*. 78, 230; SALEMANN GIrPh. *1* a. 317, ManStud. *1*. 155 (unter 11 a); usw.

---

[1] 1. Sing. Konj. mit der Moduspartikel; daß die *ān*-Formen 1. Sing. sind — was SALEMANN GIrPh. *1* a. 312 noch bezweifelt hat —, steht jetzt durch zahlreiche Formen des MpT. fest: *āyān*, *bōžān*, *hilān*, *kunān*, usw.

[2] Im MpT. ist das Verbum überall persönlich gebraucht außer zu M *177*. 10. Nicht sicher bestimmbar ist der Gebrauch zu M *475*. 10.

19. Aber das mittelpersische *tuvān* (mpB. , mpT. TV'N) — und davon müssen wir ja doch ausgehen — hatte diese Bedeutung, zunächst wenigstens, ganz gewiß nicht. Unser ‚er vermag zu tun' drückte man nicht so aus: ‚er ist vermögend zu tun', sondern vielmehr durch: ‚es ist ihm das Vermögen (die Macht, Fähigkeit, Tüchtigkeit) zu tun'. Mp. *tuvān* ist nicht Adjektiv, sondern Substantiv, ebenso wie *kām*. Ist ein Adjektiv ‚vermögend, fähig, tüchtig' vonnöten, so braucht man im Buchpahlavi *tuvānīk*, eine Ableitung aus *tuvān* mit dem geläufigen Adjektivsuffix. Belehrend dafür sind die Übersetzungen der AwestaStellen V. *3*. 33 und Y. *9*. 29 samt den beigefügten Erläuterungen.

20. Die Stelle V. *3*. 33: *naēčiš axᵛarəntąm tva* ‚keiner von denen, die nicht essen, (ist) tüchtig' wird übersetzt mit: *čē nē kas hač axᵛartārīh tuvānīk* ‚denn keiner (ist) vom Nichtessen tüchtig', und in der Erläuterung dazu heißt es: *ka nē xᵛarēt aš nē tuvān* ‚wenn er nicht ißt, (ist) ihm nicht Tüchtigkeit'. Freilich bieten die PV.-Ausgaben (von SPIEGEL, SANJANA und JAMASP) alle *tuvān* statt des von mir gegebenen *tuvānīk*; aber, es geschieht das in Widerspruch zu L 4, der Handschrift, die für dieses Stück des PV. allein maßgebend ist, da es in der andern alten Handschrift, K 1 fehlt.

21. Zu Y. *9*. 29 werden die persönlichen Verbalformen der beiden Sätze: *mā zbarəϑaēibya fratuyå* und: *mā gavaēibya aiwi.tūtuyå* durch ein Adjektiv mit dem Verbum substantivum wiedergegeben: ... *ma ... frāč pattūk*[1] *hāt* und: ... *ma ... apar tuvānīk*[2] *hāt*, dem zweiten Satz aber wird erläuternd zugefügt: ... *kuš ... vinās kartan ma*

---

[1] Vgl. jAw. *paiti.tavå*. Die Pazandisten geben *pattūkīh* durch *patūī* (Mx.), und ich sehe keinen Grund, an der Richtigkeit des *ū* zu zweifeln; *pattūk* setzt somit ein **patituu̯aka-* voraus, eine Weiterbildung aus **pati*'-*tuu̯an-*. S. noch § 46, No. (S. 21).

[2] Die Gleichwertigkeit von *pattūk* und *tuvānīk* ergibt sich auch aus PY. *43*. 1, wo *tuvānīkīhā* durch *pattūkīhā* erläutert wird.

tuvān bavāt, d. i. ‚es soll ihm . . . Sünde zu tun nicht die Macht werden‘.

22. Endlich sei für die substantivische Bedeutung des mp. *tuvān* noch ein Satz angeführt, darin es in Verbindung mit einem prädikativen Adjektiv erscheint, der Satz Šv. *3*. 11, den WEST SBE. *24*. 125 so wiedergibt: ‚As his capability is limited, so also is his will thereby‘[1]. Der Urtext muß gelautet haben: [2][illegible] *čigōnəš tuvān sāmānōmand āngōnəč-əš*[2] *kām* ‚ut eius potestas finita, ita eius voluntas‘. *tuvān* und *kām* stehen einander gleich.

23. Ich sehe es so für erwiesen an, daß dem mp. *tuvān* von Haus aus substantivische Bedeutung zukommt: ‚potestas‘. Es entspricht somit dem gleichartig verwendeten und etymologisch verwandten ap. *tauman-*, das mehrmals in dem Satz *yāvā taumā ahatiy* ‚quamdiu potestas erit‘ bezeugt ist. Was aber die Bildung von *tuvān* angeht, so läßt es sich aufs genaueste dem mp., np. *ziyān* ‚Schaden‘ vergleichen: mpB. [illegible], mpT. ZYY'N, ZY'N, np. زيان; s. dazu mein AirWb. 1700 f.

24. Gilt es, unser ‚es ist möglich‘ (Ind. Präs.) zum Ausdruck zu bringen, so wird *tuvān* allermeist allein gebraucht, ohne Verbum. Die Beispiele dafür sind außerordentlich zahlreich, besonders in negativen Sätzen; es genügt auf PV. *13*. 2—11 (neunmal), sowie auf SPIEGEL Einl. *1*. 213, SALEMANN GIrPh. *1* a. 317 zu verweisen. Soll aber ‚es war möglich‘, Prät., ausgedrückt werden, oder ‚es wird möglich (sein)‘, Fut., oder ‚es sei, werde möglich‘, Konj., usw., so wird *tuvān* in der Regel mit den entsprechenden Formen von *būtan* verbunden; z. B. mpB. [illegible] (oder [illegible]) *tuvān būt*, mpT. TV'N BVD *tuvān būd* ‚es war möglich‘; mpT. [illegible], [illegible] *tuvān bavēt, tuvān bavāt* ‚es wird, es soll möglich sein‘; mpB. [illegible]

[1] Das Wort ist zu streichen; s. weiter unten den Text und die Note dazu.

[2] Von den Abschreibern wird hinter [illegible] abgeteilt; die einen haben die beiden Zeichen [illegible] dahinter *vaš* gelesen und dafür die Maske [illegible] eingesetzt (, die von den Pazandisten wieder teils mit [illegible], teils mit [illegible] umschrieben wurde), die andern haben, [illegible] für [illegible] nehmend, *vas* gelesen und dies mit der Maske [illegible] geschrieben.

tuvān hāt ,es sei möglich'; usw. — Aber es kommen Wendungen vor, darin *tuvān* verbalisiert erscheint.

25. PY. *62.* 5 findet sich als Erläuterung zu *tēž hač gāh* der Satz: *ku tākom tēž hač bušāsp bē tuvānāt būt* ,damit mir rasch von der *Bušāsp* loszukommen möglich sei'.[1] *tuvānāt* (unpersönlich) ist 3. Sing. Konj. und vertritt das sonst öfters bezeugte *tuvān hāt.* — Die selbe Form steht auch einige Zeilen vorher. — Ferner PY. *68.* 8, wo *ān parīk apāč ēstišnīh rāδ* ,um jener *Parīk* zu widerstehen' durch *ku tākaš vināš ma tuvānāt*[2] *kartan* ausgelegt wird, d. i. ,damit ihr Sünde zu tun nicht möglich sei'. Vergleiche dazu *tuvān hāt* hinter *ma* PY. *9.* 29, u. ö.

26. Die unpersönlich gebrauchte Indikativform dazu *tuvānēt* mag allenfalls in der verlorenen PahlaviVersion von Aog. *49* gestanden haben; der entsprechende PazandText ist: *hōči kas awarą ōi awaxšīdan nō tuqnət.* Der PahlaviText muß gelautet haben: *ēči kas apar*[3] *ān* (*i*) *ōi apuxšītan nē tuvānēt,* d. i. ,keinem ist es ihm zu verzeihen möglich'; s. dazu S. 6, No. 3, erster Satz.[4]

27. Eine persönliche Verbalform *tuvānom,* 1. Sing. ,ich vermag' führt SALEMANN GIrPh. *1* a. 317 aus MYFr. *4.* 14 an. Es ist nicht unwichtig, daß die Kopenhagener Handschrift K 20 statt *tuvānom* vielmehr *dānom* liest: *passoxᵛ nē dānom kartan*

---

[1] Vgl. zum Wortlaut der Stelle DHALLA Ny. 168, 220.

[2] MILLS ZDMG. *62.* 557 will freilich — auf Grund welcher Handschrift erfährt man nicht — *tuvānēnāt* gelesen wissen. Aber das würde doch wohl nicht, wie er selber JRAS. *1907.* 587 übersetzt, ,sit possibile', sondern vielmehr ,faciat possibile' bedeuten (s. SALEMANN GIrPh. *1* a. 305, § 95), und das paßt nicht. — An den beiden andern Stellen liest auch MILLS ZDMG. *60.* 92 *tuvānāt.*

[3] *apuxšītan* wird hier mit *apar*, sonst freilich mit *ō* verbunden; aber niemals fehlt eine Präposition ganz.

[4] Doch kann das Verbum auch persönlich genommen, also zu § 27 gestellt werden. An der Stelle Aog. *60*, wo GEIGER Aog. 26, 105 die selbe Form bietet, ist vielmehr *tuą būt̰* zu lesen; s. die Varianten. GEIGER übersetzt ja auch richtig mit dem Präteritum ,er vermochte sich nicht . . . zu retten' (mpB. *aš . . . bōxtan nē tuvān būt*). Der Wortlaut des Schlußsatzes von Aog. *60* und von Aog. *65*, *68* ist gleich.

‚je ne sais faire réponse'. Ich werde auf diesen Wechsel in der Ausdrucksweise später aus anderm Grund zurückkommen; s. § 63.

Bei SUNJANA GrPehlL. 318ff. werden alle überhaupt möglichen Formen eines persönlich gebrauchten *tuvānəstan* aufgeführt, aber die Belege dafür fehlen. Die S. ٢٧٨ f. zitierte Stelle mit ׳ןושןוי *tuvānand* kann ich im *Nyāyišn*, wo sie stehen soll, nicht finden.

28. Die häufigst vorkommende Verbalform zu *tuvān* ist jedenfalls mpB. ןשומןוי *tuvānəst*. — Dem oben § 23 angeführten ap. Satz *yāvā taumā ahatiy* (Konjunktiv) entspricht so genau als möglich der mehrfach bezeugte Satz mpB. וטמוןוי ׳ןוי *čand*[1] *tuvān hāt*, z. B. HAM. *44, 46*. Für ein indikativisches ap. **taumā astiy** ‚potestas est' würden wir somit ein mp. **tuvān ast** zu erwarten haben. Die Lautlehre würde es nicht verwehren, eben in ןשומןוי die geforderte Verbindung zu erkennen; s. § 9 zu *kāməst*. Aber das Wort wird ebenso wie *kāməst* nicht in präsentischem, sondern im nämlichen Sinn gebraucht wie *tuvān būt*, als Präteritum.

29. Allzu häufig kommt freilich auch *tuvānəst* nicht vor. Es teilt sich in die Stellen, für die ein ‚potuit' nötig war, mit *tuvān būt* etwa zu gleichen Teilen, doch so, daß dieses mehr und mehr gegen *tuvānəst* zurücktritt. Zu MYFr. *3*. 15 bietet M 51 *tuvān būt*, dagegen K 20 *tuvānəst*. Die Bd.-Vulgata hat *13*. 4 *tuvān* (ohne *būt*), das GrBd. *50*. 9 dagegen im gleichen Satz *tuvānəst*.

§ 30—50. Mp. *apāyēt*, usw.

30. FRMÜLLER WZKM. *5*. 351 hat das np. Verbum بايستن *bāyistan* ‚oportere' an das ai. *á-pad-* (*pádyate*) angeschlossen. Später wurde es vielmehr mit np. آيد *āyad* ‚er kommt' zusammengebracht; vgl. HÜBSCHMANN PSt. 25, HORN GIrPh. *1* b. 142, SALEMANN GIrPh. *1* a. 296, der ein ‚**upayāti* „es kommt heran, il convient"' voraussetzt. Und diese Erklärung hatte wohl auch GEIGER im Auge, als er GIrPh. *1* b. 346 unten schrieb: ‚Das mäz. *vīna* „soll, muß", Prt. *vīssa* ent-

[1] *čand* ist die übliche Übersetzung des mit ap. *yāvā* zusammengehörigen und gleichbedeutenden awest. ‹awest.› *yavaṯ*, AirWb. 1267.

spricht dem np. *bāyad, bāyist.* Es verhält sich zu diesem genau wie māz. *dar īna* „geht hinein" zu np. *dar āyad.*'

31. Gerade ja dieses KDm. *vīna* scheint besonders stark für die HÜBSCHMANNsche Erklärung von np. *bāyad* zu sprechen. Aber beweisend ist es keineswegs. Es wird kaum jemand KDm. *īna* in *dar īna* für eine altertümliche Bildung ansehen und geschichtlichen Zusammenhang mit lit. *einù* ‚ich gehe' oder gar mit lat. *prōdīnunt* behaupten wollen; s. dazu BRUGMANN Grdr.[2] *2* c. 320, STOLZ Lat.Gr.[4] 251. Und das war auch schwerlich GEIGERs Meinung, da er dabei auf S. 363 verweist, wo gesagt ist: ‚Die Bildungen mit *n* im Präsens nehmen im Māzandarānī . . . außerordentlich überhand.' Man mag aber über die Entstehung jenes *īna* denken wie man will: bei dem Nebeneinander von KD. *āya,* in dem sich das mp. *āyēt* (mpB. [Pahlavi]) fortsetzt — s. GEIGER ebd. und S. 365, Z. 39 —, und *īna* konnte sich einfach auf dem Weg der Proportionsbildung neben **vāya* (= np. *bāyad*) ein *vīna* einstellen und festsetzen, ohne daß deshalb etymologischer Zusammenhang vonnöten wäre. — Ich halte HÜBSCHMANNs Deutung des np. *bāyad* nicht für zutreffend.

31 a. Das fragliche Präsens KDm. *īna* ‚er geht' ist auch nichts anderes als eine Proportionsbildung. Als Muster dienten die Nachformen von miran. **čītan* ‚sammeln' — **čīnēt*; **xrītan* ‚kaufen' — **xrīnēt*[1]; **drūtan* ‚ernten' — **drūnēt*; usw. Nun gibt es ja allerdings einen Infinitiv **ītan* ‚gehen' nicht. Wohl aber findet sich in Zusammensetzung mit Präverbien dieser Ausgang; s. mp. **atītan* ‚hinzugehen' — in mpT. 'DYD *adīd*; BARTHOLOMAE ZumAirWb. 100 f., SALEMANN ManStud. *1.* 46 — und mp. **uzītan* ‚aufgehen' — in mpB. [Pahlavi] oder [Pahlavi] *uzītan,* zum Präsens [Pahlavi] *uzāyēt*; BARTHOLOMAE AirWb. 154, No. 27.

---

[1] Die Bildung ist alt, wie ich wegen des von HÜBSCHMANN PSt. 56 ausgesprochenen Zweifels ausdrücklich betone. Zwar, das im FrPahl. (bei JUNKER *21.* 13) für [Pahlavi] vorgeschriebene [Pahlavi] *xrīnēt* kann ich aus der Literatur nicht belegen. Aber das MpT. bietet XRYNYD *xrīnēd* und das Msoghd. *xrīnē.* Sie setzen also zusammen mit ai. *krīṇā́ti* ein arisches *n*-Präsens fort. Vgl. BATHOLOMAE ZumAirWb. 73, No. 1.

Aber, soviel ich sehe, ist auch das KDm. *īna* nur eben in der Zusammensetzung *dar īna* (gegenüber mpB. *andar āyēt*, np. در آيد *dar āyad*) belegbar.

32. MEILLET MSL. *17.* 109 hat nachgewiesen, daß in mpB. *x*^{v}*atāy*, mpT. XVD'Y *xvadāy* (usw.) als zweites Kompositionsglied ein iran. **tāu̯i̯a-* steckt, und im Anschluß daran habe ich WZKM. *27.* 355, No. 1 gezeigt, daß dieses selbe **tāu̯i̯a-* auch in mpB. *pattāy* ‚Widerstandskraft, Ausdauer' und in dem zugehörigen Verbum *pattāyəstan* enthalten ist; vgl. § 65. Ein Nomen von gleichartiger Bildung setze ich auch für das Verbum *apāyəstan* voraus: **apāi̯*.

33. Gegenüber dem mpB. *x*^{v}*atāy*, mpT. *xvadāy* finden wir im Msoghd. gleichbedeutendes *xvatāv*.[1] Die nämliche Verschiedenheit des Ausgangs begegnet uns bei dem Ausdruck für ‚Teilnehmer, Genosse'. Das MpT. hat dafür das Wort HMB'V *hambāv*, während im MpB. geschrieben wird, das, entsprechend der Pazandierung durch *hambāē, hambāy* zu lesen ist. Ohne Zweifel gehören beide, *hambāv* und *hambāy*, zu ai. *sám-bhavati*, jAw. *ham.bavaiti*; vgl. deren Bedeutungen im PW. und im AirWb. unter 1., sowie ai. *sambhāvin-*. Also ist, wie für mpB. *x*^{v}*atāy* ein **su̯a-tāu̯i̯a*°, so für mpB. *hambāy* ein **sam.bhāu̯i̯a-* vorauszusetzen.

34. Dieses selbe **bhāu̯i̯a-* steckt meines Erachtens auch in np. اندروای *andarvāy*[2] ‚Bedürfnis'. HÜBSCHMANN PSt. 25 stellt *vāy* (*bāy*, s. No. 2) darin dem *bāy* von بايد *bāyad* gleich, vermutlich darum, weil mpB. *apāyēt* mit *andar* verbunden vorkommt (z. B. GrBd. *18.* 8, MhD. *86.* 4, 8 f., DkM. *542.* 12). Ich finde, man sollte *andarvāy* grundsätzlich nicht anders erklären als das bei HORN NpEt. aufgeführte np. اندرخور *andarx*^{v}*ar* (°*xur*), wofür man jedenfalls einen solchen Umweg, wie ihn HÜBSCHMANN für *andarvāy* empfiehlt, nicht einschlagen wird, gleichviel wie man über dessen Etymologie denken mag.

35. Und das nämliche **bhāu̯i̯a-* sehe ich weiter in dem § 32 a. E. angesetzten miran. **apāi̯*. Ich führe es auf **upa-bhāu̯i̯a-* zurück;

---

[1] Vgl. noch § 65.

[2] Die Wörterbücher verzeichnen auch اندرباى *andarbāy*.

dies hat im Innern durch Haplologie die gleiche Umgestaltung erfahren, wie das mpB. [Pahlavi] *apurtan* ‚rauben', das auf ein **apa-bhr̥tani*[1] ‚auferre' weist; vgl. das Lehnwort arm. ապուռ *apuṙ* ‚Beute' und mein AirWb. 942 f. Was nun aber die Bedeutung jenes **apāi̯* angeht, so beziehe ich mich dafür auf die des ai. *bhāvyá-*, d. i. ‚was geschehen muß, notwendig'. Ob man dem Wort die adjektivische Bedeutung ‚notwendig' zuschreiben will oder die substantivische ‚Notwendigkeit', ist dabei belanglos.

36. Es liegt nahe, anzunehmen, daß dieses **apāi̯* in der Satzbildung zunächst ebenso verwendet wurde wie mp. *tuvān* (§ 19) und wie *kām* (§ 6); daß man also ebenso sagte: **ānom apāi̯ kartan*[2]* ‚das muß ich tun' wie **ānom tuu̯ān kartan** ‚das kann ich tun' und **ānom kām kartan** ‚das will ich tun'. Nun treffen wir in gleichem Sinn neben **ānom tuu̯ān kartan** ab und zu **ānom tuu̯ānēt kartan**; neben **ānom kām kartan** öfters **ānom kāmēt kartan**; dagegen findet sich das oben angesetzte **ānom apāi̯ kartan** überhaupt nicht, d. h. nach meiner Ansicht nicht mehr, sondern ausschließlich **ānom apāi̯ēt kartan**. Eine ähnliche Verschiedenheit besteht auch im Präteritum, nur daß sie anders abgegrenzt ist. Man sagt **ānom tuu̯ān būt kartan** ‚das mußte ich tun', und daneben auch, etwa eben so häufig, **ānom tuu̯ānəst kartan**; aber ausschließlich **ānom kāməst kartan** ‚das wollte ich tun' und **ānom apāi̯əst kartan** ‚das mußte ich tun'. Diese Ungleichmäßigkeit in der Gestaltung ursprünglich gleichartiger Ausdrücke muß auf besonderen Gründen beruhen. Vgl. § 53 f.

37. In § 30 wurde darauf hingewiesen, daß FrMüller das np. باید *bāyad*, usw., mit der indischen ‚Wurzel' *pad-* ‚*gatau*' hat

---

[1] Vgl. wegen des hier angenommenen Ausgangs Bartholomae KZ. *41*. 332. Für die vorliegende Frage ist das natürlich gleichgiltig.

[2] Oder *kart*, Inf. apoc., worauf es hier nicht ankommt. — Was übrigens die Herkunft des ‚Inf. apoc.' angeht, so scheint mir der Hinweis auf die awestischen Infinitive auf [Avestan]° *-tǝe*, den Salemann GIrPh. *1* a. 308 ‚sehr ansprechend' findet, durchaus verfehlt, da ja *-tǝe* uriran. *-tai̯ai* (zweisilbig) meint; s. GIrPh. *1* a. 156, Nu. 26; 145. Darmesteter ÉtIr. *1*. 229 hatte richtiger geurteilt, indem er eine Vorform auf *-tim* voraussetzte (s. GIrPh. *1* a. 144, § 255. 2). Es kann doch nur éine Silbe abgefallen sein. Neben den erwähnten *tim*-Infinitiven kommen auch die GIrPh. *1*. 146, § 260. d aufgeführten (mit *t*°) in Betracht.

verknüpfen wollen. Vermutlich wegen der regelmäßigen Pazandierung des mpB. [illegible] durch [illegible] *āwāyastan* [1] — auch die ParsiTexte bieten immer آوایستن *āvāyastan* — führt er den anlautenden Vokal des mpB. Worts auf das Präverb *ā* zurück, beruft sich aber für die Bedeutung, da die des ai. *ā-padyate* wenig paßt, auf *upa-padyate*. Die Umschreibung der Pazandisten reicht aber nicht aus, die ursprüngliche Länge des Anlautsvokals zu erweisen. Die Tatsache, daß der Vokal späterhin schwindet, zeugt vielmehr für ursprüngliche Kürze; die Fälle, für die man Schwund eines anlautenden *ā* behauptet hat — Hübschmann PSt. 135, Horn GIrPh. *1* b. 22 —, können alle nicht als einwandsfreie Belege dafür in Anspruch genommen werden. Also ist FrMüllers Vorschlag so, wie er ihn gestaltet hat, unannehmbar, und nicht allein aus diesem Grund. Aber er ist doch nicht unbrauchbar.

38. Ich ersetze sein *āpadyate* durch *upapadyate*. Für uriran. **upap*° ist im Mitteliranischen auf alle Fälle **ap*° (**əp*°) zu erwarten: das *a* wurde ausgestoßen, es sei denn, daß schon vor der Zeit dieser Minderung eine haplologische Kürzung eingetreten war. So und so ergab sich **ap*°.[2] Daß ein solches Wort zur Bedeutung ‚oportet' gelangen konnte, dafür kann man sich gut eben auf dieses lateinische Wort berufen; vgl. Meillet MSL. *9*. 56, Brugmann IF. *24*. 164, wo als eigentliche Bedeutung des lat. *oportet* (aus **op-u̯ortēt*) ‚es wendet sich zu, kommt zu' angesetzt wird. Die Bedeutungen von lat. *op* (*ob*) und ai. *úpa*, von lat. **vortēt* (‚*vertitur*') und ai. *pádyate* liegen aber ganz nah bei einander.

39. Die ‚Wurzel' *pad-* ist dem Iranischen nicht fremd; vgl. mein AirWb. 841. Das ai. Präsens dazu lautet *pádyate*. Das setzt ein ar. Präsens **padi̯a-tai* voraus; und das jAw. [illegible] *paiδyāite* erweist diesen Ansatz als richtig.[3] Eine Bildung wie ar. **padi̯a-tai* war **ǵhadi̯a-tai* ‚er bittet',[4] das im Altiranischen durch ap. *ǰadiyāmiy*

---

[1] Aber Bd. *46*. 4 steht [illegible] *avāyat̰* (M 51. Bl. ۲۱۶ r., Z. 14 [illegible] *avayat̰*), mit anl. *a*, für [illegible] *apāyēt* des GrBd. *153*. 14.

[2] Genaueres in § 46. [3] Vgl. S. 19, No. 2 zu *ōpayəst* (?).

[4] S. dazu Scheftelowitz WZKM. *21*. 100 f.

und jAw. *jaiδyemi* (usw.) vertreten ist. Diese Präsensbildung erscheint auch im Mittelpersischen, und zwar sowohl im MpB. als auch im MpT., hier wie dort mit regelrechtem Verlust des Dentals vor dem (konsonantischen) *i̯*. Der Vokal davor ist nun in einigen Formen kurz wie in den altiranischen; so jedenfalls in mpB. *žayand* PV. *9*. 29, das das jAw. *jaiδyeinti* übersetzt. Zumeist jedoch lang; so in mpB. *žāyēm* oder *žāyom* ‚rogo‘ PY. *9*. 19, *65*. 12 f., *68*. 21;[1] *žāyēh* ‚rogas‘ DkM. *593*. 14 (wo geschrieben ist)[2], PY. *11*. 2 (geschrieben); dazu auch das aus dem Präsensstamm gebildete Verbalnomen *žāyišn* ‚rogatio‘ DkM. *194*. 13, PY. *65*. 10; ferner — und damit wird die Echtheit des Langvokals gegen alle Zweifel sichergestellt — in mpT. NYZ'Y'ND[3] *nizāyānd* ‚rogent‘ M *543* v. 2.[4] Eine gleichartige Bildung auf altindischem Gebiet dürfte in ai. *mā́dyati* zu sehen sein.

40. Die selbe Doppelheit der *i̯*-Präsensbildung, wie sie im Mittelpersischen aus *ghad-* vorliegt, nehme ich auch für *pad-* an. Also neben einem mp. **pai̯ēt*, dessen Bildung genau der von ai. *padyate*, jAw. *paiδyāite* entspricht (§ 39), ein **pāi̯ēt*. Und dies ist tatsächlich vorhanden.

41. Der Begriff ‚sich niederlegen‘ wurde im Arischen durch **pad-* mit **ni* zum Ausdruck gebracht; ‚leg dich nieder‘ lautet im Aind. *nípadyasva*, im jAw. *nipaiδyaŋuha*, die die selbe arische Vorform fortsetzen. Das Wort findet sich auch im Mittelpersischen.[5] DkM. *755*. 15 steht der Infinitiv dazu mpB. *nipastan*; vgl. zur Stelle WEST SBE. *37*. 122 § 7, der das Wort zwar

---

[1] Auf die wunderlichen — und dabei ungleichen — Wiedergaben dieser Verbalformen bei MILLS ZDMG. *56*. 518 § 9, *61*. 376 § 46 und *62*. 560 § 56 gehe ich nicht ein.

[2] Es entspricht dem im nächsten Satz stehenden Präteritum *žast* (s. § 44 mit No.), ebenso wie die 2. Sing. *rawēh* und *āfrīnēnēh* den folgenden Präteriten *raft* und *afrīnēnīt*.

[3] Die letzten drei Buchstaben des Worts — hinter dem zweiten Y — sind zerstört, aber nach dem Zusammenhang durchaus sicher herzustellen.

[4] Meine frühere Lesung der mpB. Wörter mit *žāδ°* — zuletzt WZKM. *27*. 360, No. 1 — erkläre ich ausdrücklich für falsch.

[5] Desgleichen im Mittelsoghdischen: NYPTTY *nipaδati* ‚er legt sich nieder‘.

merkwürdig umschreibt — mit navistan —, aber ganz richtig mit ‚retiring' übersetzt. Besonders deutlich wird das durch die mpB. Übersetzung der Stelle ‚aufstehend oder sich niederlegend' Yt. *1.* 17 mit: [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi]; so nach SALEMANNS Abdruck, PHds. 39, Z. 22 f. Das letzte Wort wird mit [Pahlavi] *nəpīt* pazandiert. Das hilft nicht viel weiter. Ich möchte annehmen, daß [Pahlavi] mit leichter Verderbnis aus einem urschriftlichen [Pahlavi] hervorgegangen ist; die Verwechslung von [Pahlavi] mit [Pahlavi] und umgekehrt kommt öfters vor[1] und war hier durch das geläufige [Pahlavi] *pēsīt* ‚geschmückt' (z. B. PV. *2.* 6) begünstigt. [Pahlavi] aber meint *nipāyēt.* Also ist Yt. *1.* 17 zu lesen: *ka ul ustēt*[2] *aδāv ka bē nipāyēt.*[3]

42. Im MpT., M *98* b. 15 ist ein Präteritum 'VB'YNYD überliefert, das FWKMÜLLER *'ôbâyenîd* las und mit ‚aufgeführt' übersetzte. ANDREAS fügte dazu die Vermutung: ‚vielleicht *'ûbâyenîd* (archaistische

---

[1] Vgl. § 69 c, No. 2 zu [Pahlavi]. — Was aber MILLS ZDMG. *61.* 370 No. zu [Pahlavi], dem Beiwort der *Ardvīsūr* bemerkt — er hält es für verderbt aus [Pahlavi] *anāhit* —, ist falsch. [Pahlavi] ist nicht eine Umschreibung von aw. *anāhitā-*, sondern eine Übersetzung des Worts, die wesentlich das selbe besagt wie [Pahlavi] *anāhōkēnīt* (womit das Wort F. *5* wiedergegeben wird), d. i. ‚woran kein Makel (*āhōk*, s. dazu HÜBSCHMANN AGr. *1.* 95, SALEMANN ManStud. *1.* 40) haftet'. Als mein AirWb. herauskam — s. das. 125 —, habe ich das noch nicht gewußt; es ist mir aber alsbald klar geworden, als ich in den TurfanTexten die Part. Perf. Pass. V(Y)NST *vinast* und VN'ST *vināst* kennen lernte; s. BARTHOLOMAE Zum AirWb. 232, SALEMANN ManStud. *1.* 75 f., BullAcScPét. *1912.* 39. Die Wörter gehören mit mpB. [Pahlavi] *vinās*, mpT. VN'H *vināh*, np. كناه *gunāh* ‚Sünde, Verbrechen (usw.)' zusammen, dem sie sich auch in ihrer besonderen Bedeutung ‚gesündigt, verbrochen' anschließen. [Pahlavi] *avinast* meint ‚woran keine Sünde haftet', und so oder ganz ähnlich ist eben auch die eigentliche Bedeutung des Worts *anāhita-* anzusetzen; s. AirWb. 125. Die neupersischen Übersetzer geben [Pahlavi] mit ویژه *vēža** oder خالص *xāliṣ* ‚rein, lauter'; vgl. DARMESTETER ÉtIr. *2.* 307, Z. 16, DHALLA Ny. 114, 116, 124, 132. Die Pazandisten bieten [Pahlavi] *hunist* (ANTIA PazT. 251, Z. 1 v. u.) und [Pahlavi] *hunust* (SALEMANN PHds. 41, Z. 14). Aber Šv. *5.* 5 steht ganz richtig [Pahlavi] *agunast*, vom Sanskritisten mit *anāvilaḥ* ‚rein' übersetzt, so daß sich WESTS Verbesserungsvorschläge (Šv. 206, No. 6; SBE. *24.* 140, No. 1) erübrigen. S. auch JAMASPASANA PahlDict. 1006 ff.

[2] Aus **uz-st*°.

[3] Vgl. wegen [Pahlavi] für [Pahlavi] noch § 43, No. und auch § 57, No.

* Das ja auch nach der von mir ZumAirWb. 51 vorgeschlagenen Etymologie eigentlich ‚ohne Sünde' bedeutet.

Schreibung) zu lesen? = gelangen lassen, Kausat. von *i* + *upa* (mitteliran. *awa*)'; vgl. SALEMANN ManStud. *1*. 47, der hier ANDREAS' Erklärung annimmt, ohne jedoch ebd. 165 (§ 108) darauf zurückzukommen. Ich habe sie schon ZumAirWb. 72 No. als falsch bezeichnet. Die Berufung auf das InschriftenPahlavi (MpI.), wo allerdings das dem ai. *upadiṣṭa-* entsprechende Wort 'VPDŠT geschrieben ist, hilft da nicht. Im TurfanPahlavi ist das selbe Wort in der Schreibung 'BDYŠT überliefert (M *1*. 370, 442), und 'B wird im MpT. auch in all den andern zahlreichen Fällen geschrieben, wo wir ein **upa* vorauszusetzen haben (ZumAirWb. 165 f.). 'V jenes Worts meint wie sonst *ō* aus **au̯a*, *ōbāyēnīd* ist eine Kausativform zu **ōbāyēd*, das im mpB. *[Pahlavi] oder *[Pahlavi] *ōpāyēt** wäre; vgl. wegen der Kausativbildung SALEMANN GIrPh. *1*a. 305, ManStud. *1*. 165. Zur Bedeutung verweise ich auf die Übersetzungen.

43. Jenes oben mit dem Sternchen angesetzte mpB. *ōpāyēt* glaube ich nun aber tatsächlich nachweisen zu können. In der langen Glosse zu PV. *9*. 32 steht (bei SPIEGEL Aw. *1*. ۱۳۸, Z. 4) [Pahlavi] [Pahlavi]. Die Lesung des Worts scheint mir ganz sicher. Auch JAMASP Vend. *1*. 401, Z. 17 bietet sie.[1] SANJANA Vend. 186, Z. 12 liest allerdings [Pahlavi], bemerkt aber in der Note dazu, daß alle seine Handschriften [Pahlavi] hätten. Ist das aber die richtige Lesart, so kann der angeführte Satz schwerlich etwas anderes besagen als: ‚damit es gut ausgeht, ut res prospere cadat'.[2]

44. Neben mpB. *nipāyet* (§ 41) und *ōpāyēt* (§ 42 f.) setze ich als drittes gleichartiges Präsens ein *apāyēt* an, das nach § 38 das Präverb **upa* enthält und die nämliche Bedeutungsentwicklung durch-

[1] Aber in seinem Glossarial Index (Vend. *2*) habe ich das Wort nicht finden können. Der Index ist nichts weniger als vollständig, die Stellenangaben vielfach falsch.

[2] Im GrBd. *72*. 10 steht: [Pahlavi] *pa dašin dast* . . ., und *72*. 15: [Pahlavi] [[Pahlavi]] (*pa*) *hōy ālak* . . . . Daß etwa das Verbum *ōpāyēt* ‚er sinkt hin' meine, mit derselben Verschreibung, wie sie S. 18 (No. 3) besprochen worden ist, halte ich für unwahrscheinlich. Eher noch empfiehlt sich die Lesung *ōpayəst* ‚er sank hin', das nach § 50. 2 zu erklären wäre (vgl. S. 16, No. 3), oder auch *x*ᵛ*afsīt* ‚er ließ sich zum Schlaf nieder'. Aber *46*. 4 steht im gleichen Zusammenhang [Pahlavi] (= BdVulg. *12*. 1 [Pahlavi]), d. i. *ōpast* ‚er fiel nieder', und so wird auch *72*. 10, 15 zu schreiben sein.

gemacht hat wie das lat. *oportet.* Und dieses *apāyēt* sehe ich eben in dem bekannten mpB. [Pahlavi] oder [Pahlavi], das sich im np. بايد *bāyad* fortsetzt. Als Präteritum dazu wäre nach dem Verhältnis von *nipāyēt* zu *nipastan* (§ 41) — sowie von *žāyēt* (§ 39) zu *žast*[1] — ein **apast* zu erwarten; s. § 47.

45. Von ausschlaggebender Wichtigkeit für meine Deutung des mpB. *apāyēt,* np. *bāyad* ist das von Жуковскій Матеріалы *1.* 69 aus dem Dialekt von Kesche angeführte ZDk. *apá* im Sinn des np. *bāyad.* Vom Ausgang des Worts wird später gesprochen werden; s. § 48. Hier handelt es sich um das anlautende *a* und das inlautende *p,* die beide gegenüber den sonst im gleichen Sinn bezeugten Wörtern der zentralen (und auch der kaspischen) Dialekte mit anlautendem *b* (oder *v*) — s. § 48 — gleich auffallend sind. HORN NpEt. 41 stellt zwar *apá* zu np. *bāyad,* schweigt sich aber über diese Schwierigkeit aus.

46. Gesetzmäßig ist: 1. ein inlautendes *p* zwischen Sonanten wird *w* — später, wenn in den Anlaut gerückt, auch *b* —; 2. ein anlautender Kurzvokal in offener Silbe schwindet. Also kann ein altes **apāi̯*° wohl in ZDk. *bāi*, ZDg. *vu* (usw.) vertreten sein, nicht aber in ZDk. *apá.* Es ist aber darum doch nicht geraten, die Wörter auseinander zu reißen. Und auch nicht nötig. Ich habe oben § 38 über die Gestaltung des von mir aufgestellten **upap*° bemerkt: ‚Das *a* wurde ausgestoßen, es sei denn, daß schon vor der Zeit dieser Minderung eine haplologische Kürzung eingetreten war.‘ Die beiden Vorgänge schließen sich einander keineswegs aus; die haplologisch gekürzte Wortgestalt **up*° stellt sich der vollen **upap*° zur Seite, muß sie nicht verdrängen; vgl. BRUGMANN Grdr.[2] *1.* 859. Das mpB. *apāyēt,* das np. *bāyad,* usw. setzen die durch Haplologie entstandene Wortform **up*° fort; das ZDk. *apá* aber — aus älterem **apāi̯*° hervorgegangen — die volle Wortform **upap*°, die durch Aufgabe der *u*-Fär-

[1] PV. *18.* 37, DkM. *593.* 21 ([Pahlavi]), DkM. *194.* 10, 11 ([Pahlavi]); s. auch mpT. HVŽSTGYY *hužastagī* M *1.* 206; usw. — Das von mir SR. 18 f. *vīžāst*, als Prät., gelesene mpB. [Pahlavi] ist vielmehr 3. Sing. Präs. *vīžāyēt*: ‚und der Beklagte beeinträchtigt mich im Besitz‘ (impedit me a possessione).

bung beim ersten Vokal und durch Ausstoßung des zweiten zu **app°* werden mußte. Das nunmehr in geschlossener Silbe stehende Anlauts-*a* blieb eben deshalb erhalten, und das inlautende *p* unterlag der sonst regelrechten Entwicklung zur Spirans nicht, weil es eben geminiert war. Wir haben also hier bei der labialen Tenuis die gleiche Erscheinung festzustellen wie bei der dentalen in den von Salemann ManStud. *1.* 114 ff. richtig aus **patit°* gedeuteten miran. Wörtern mpB. [Pahlavi], [Pahlavi], mpT. PT'YD; s. auch § 21 No., 32, 65. Hätten deren Vorformen einfaches *t* gehabt, so würde das MpT. PD°, aber nicht PT'YD *patāyēd* aufzeigen; und die PazandTexte würden darin [Pazand] *d* bieten statt wie tatsächlich [Pazand] *t*: [Pazand] *patāyihəd* (Bd. *32.* 12 f.), [Pazand] *patūī* (Mx. *16.* 53).[1] Muß man wegen des mpT. PT'YD (*patāyēd*) auf eine frühmitteliranische Wortform mit *tt* schließen, die noch zu der Zeit bestanden hat, als sich einfaches *t* zwischen Sonanten in die Spirans umsetzte: so ist der entsprechende Schluß für das ZDk. *apá* erst recht notwendig, weil ja hier auch noch das anlautende *a* berücksichtigt werden muß, das geschlossene Erstsilbe voraussetzt. Die Abstoßung anlautender Kurzvokale in offener Silbe ist sehr viel jünger als die Entwicklung inlautender Tenues zwischen Sonorlauten zu Spiranten; vgl. fürs Neupersische Hübschmann PSt. 122. Also muß die Vorform von ZDk. *apá* noch verhältnismäßig spät mit der Tenuisgeminata *pp* gesprochen worden sein. Eine solche konnte aber nur entstehen durch Ausfall eines kurzen Vokals zwischen gleichen Tenues. Folglich geht ZDk. *apá* über **app°* auf ein **apap°*

---

[1] Mit dem mpB. [Pahlavi] *pattūk* möchte ich auch das z. B. DkM. *501.* 2, sowie mehrfach in Šv. bezeugte [Pahlavi], pazandiert [Pazand] *atū* zusammenstellen, das der Sanskritist mit *kṣamaḥ*, *samarthaḥ* und *śaktaḥ* übersetzt. Die von West Šv. XXXI, 193, 232 vorgeschlagene Lesung *ātang* und Übersetzung ‚unrestricted' scheinen mir unbefriedigend. Ich möchte lieber *attūk* lesen und dies dem *pattūk* (§ 21, No.) entsprechend auf **ati̯tuu̯a-ka-* zurückführen, wennschon sich der dabei vorausgesetzte Gebrauch von *ati* im Sinn von ‚sehr, überaus', wie er dem Altindischen geläufig ist, in den altiranischen Texten nicht nachweisen läßt.*

* Der Komparativ mpB. [Pahlavi] (Paz. [Pazand] *vatar*) zu [Pahlavi] (Paz. [Pazand] *vad*) ‚schlecht' darf nicht als Beweisstück herangezogen werden. Der Komparativ zeigt überall *t*, auch hinter Sonanten; das Suffix ist uniformiert.

(**əpəp*°). Das ist aber nichts anderes als die regelrechte Entwicklung jenes uriran. **upap*°, das ich in § 38 zur Erklärung der mittel- und neuiranischen Wörter für ‚oportet‘ angesetzt habe. Meine Deutung wird damit, meine ich, als richtig erwiesen.

47. Es gab also für den Begriff ‚oportet‘ von Alters her zwei etymologisch ganz verschiedene Ausdrücke. Da sie aber lautlich in engste Berührung kamen, so wurden sie mit der Zeit zu einer völligen Einheit zusammengeschweißt. Für die mitteliranische Frühzeit darf man folgende Ausdrücke für ‚oportet‘ und ‚oportuit‘ ansetzen:

	‚oportet‘		‚oportuit‘
1.	**apāį*[1], **apāį-ast*	[s. § 32 ff.]	**apāį-būt*
2.	**apāįēt*	[s. § 38 ff.]	**apast.*

Von diesen fünf Ausdrücken sind begreiflicher Weise — ‚die Sprache ist allem Luxus abhold‘ — schließlich nur zwei übrig geblieben, je einer für das Präsens und das Präteritum.

48. Der erste dieser Ausdrücke: **apāį* (**appāį*) dürfte der erste gewesen sein, der ausgeschieden wurde. In den zentralen und kaspischen Dialekten begegnen wir allerdings einigen im Sinn des np. *bāyad* — und auch zur Umschreibung des Futurs — verwendeten Wörtern, die man als gerade Nachformen jenes **apāį* (**appāį*) betrachten könnte. So wird aus den zentralen Dialekten von BERÉSINE Récherches *3*. 116 ZDg. وه *vū* verzeichnet, von HOUTUM-SCHINDLER ZDMG. *36*. 80 ZDg. *vā* (*ušewā*), von ЖУКОВСКІЙ Матеріалы *1*. 69 ZDk. *bāi* und *apá*; ferner aus den kaspischen von MELGOUNOF ZDMG. *22*. 203 KDg. وا *va*. Ich halte es — wenn schon ja bei der allzugeringen Durchsichtigkeit der Auslautsverhältnisse in diesen Dialekten Zweifel möglich sind — für ganz unwahrscheinlich, daß jene Wörter auf **a(p)pāį* bezogen werden dürfen. Sie gehören vielmehr, was den Ausgang angeht, mit np. *bāyad* zusammen. Bei MELGOUNOF a. a. O. 202 finden wir auch KDg. شا *ša*[2], bei JUSTI ZDMG. *35*. 389 f.

---

[1] Bez. **appāį*; und so überall; s. § 46.

[2] Seine Wiedergabe von KDg. شا, نشا mit np. میشود, نمیشود ist selbstverständlich falsch.

ZDg. شه *ša* in der Bedeutung des np. شايد *šāyad*. Von besonderer Wichtigkeit aber ist, daß auch dem np. آيد *āyad* ‚er kommt' Dialektformen auf *ā* zur Seite stehen: ZDg. *ā*, ZDk. *ay*-]*ā* oder *y*-]*ā*. Also ist das von ЖУКОВСКІЙ a. a. O. neben ZDk. *bāi* angeführte *bōyéd* ‚auf Rechnung des Einflusses der Schriftsprache zu setzen'; s. GEIGER GIrPh. *1* b. 388.

49. Daß einmal ein **apāi̯-ast* ‚oportet', also in präsentischer Bedeutung, üblich gewesen ist, dafür scheint mir die Tatsache zu sprechen, daß das mpB. *apāyəst* häufig nominal gebraucht ist, im Sinn von ‚was notwendig ist' und von ‚Notwendigkeit', in diesem Sinn eine Substantivierung jenes Ausdrucks, die sich mit unserem ‚(das) Muß' vergleichen läßt; s. noch S. 25, No. 2. Auch das alleinstehende *ast* ‚est' ist ja oft genug als Nomen bezeugt; vgl. die Stellenangaben im AirWb. 278, Z. 29 f.[1], und zu diesem *ast* hat man dann weiter *astak* ‚seiend' und *astīh* ‚Sein, Existenz' gebildet. Beispiele für den nominalen Gebrauch von *apāyəst* finden sich allenthalben. Ich mache besonders aufmerksam 1. auf die Verbindung *pa apāyə́st*, z. B. PY. *32.* 4 b, *33.* 10 b, *43.* 1 b, die ganz so wie *pa kāmak* (z. B. PY. *43.* 1 b, *52.* 9 c, DkM. *503.* 7, 10) und *pa tuvān* (z. B. PY. *36.* 2, DkM. *71.* 17, *144.* 16; s. auch mpT. M *47* d. 17) verwendet wird; 2. auf die Zusammenstellung von *apāyəst* mit *kām*(*ak*), z. B. MYFr. *3.* 75 (*ušān apāyəst u kāmak ēn ku* . . .), Šv̇. *11.* 362, *13.* 116, Aog. *63.*[2] Das läßt darauf schließen, daß einmal neben **ēnom kām kartan** ‚das will ich tun' und **ēnom tuu̯ān kartan**, das kann ich tun' ein **ēnom apāi̯ast kartan** ‚das muß ich tun' üblich war, so daß von solchen Sätzen ausgehend eine Gleichstellung von **apāi̯ast* mit **kām* und **tuu̯ān* erfolgen konnte.[3] —

[1] Dazu auch aus dem MpT. M *17* v., wo es heißt: *visp ast ud harv čē būd ud bavād* ‚jedes Seiende und alles was war und sein wird'.

[2] Zu PY. *19.* 20 wird *čē kāmakīh rāδ* durch *čē apāyəst rāδ* erläutert; s. WESTS Übersetzung der Stelle, SBE. *37.* 461 (57).

[3] Auf ganz ähnlichem Weg erfolgte auch die Nominalisierung von mpB. *bavēt* ‚er wird sein'. Man sagte: (*harvisp*) *kē ast u būt u bavēt* ‚(Jeder) der ist und war und sein wird'; nun hatte man *astān* ‚die seienden' und *būtān* ‚die gewesenen'; so geschah es, daß man den selben Gedanken auch mit (*harvisp*) *astān u būtān u bavē-*

In der selben Weise wie zum nominalisierten *ast* ‚ist' ein *astak* und *astīh* geschaffen wurde, so zu **apāi̯ast* ein °*stak* und °*stīh* ([illegible], [illegible]).

50. Im Westiranischen (Persischen) begann jedenfalls schon zeitig der nominale Ausdruck für ‚oportet' **apāi̯* vor dem verbalen **apāi̯ēt* zurückzutreten, und zwar deshalb, weil dieser an dem sinnverwandten Reimwort **šāi̯ēt* ‚licet' (§ 51) eine wirksame Unterstützung hatte. Die nächste Folge war, daß auch das zu **apāi̯* gehörige Präteritum **apāi̯-būt*, weil es auf seiten von **šāi̯ēt* kein Gegenstück fand, allmählich aufgegeben wurde. Und im Zusammenhang damit vollzog sich im ursprünglichen Formenbestand noch eine weitere Verlagerung: als Präteritum zu **apāi̯ēt* kam **apāi̯ast* auf als das Ergebnis zweier im Ziel zusammentreffender sprachlicher Vorgänge. Einmal (1): dem vorhandenen präsentischen **apāi̯ast* konnte leicht vom präteritalen **apast* wegen des gleichen Ausgangs — und weil der Ausgang *-st* auch sonst im Präteritum geläufig war — die präteritale Bedeutung zugeführt werden. Sodann (2.): bei dem Nebeneinander des präsentischen **apāi̯ēt* und des präteritalen **apast* konnte sich leicht durch deren lautliche Kontamination ein präteritales **apāi̯ast* einstellen; vgl. § 55. Dieses neuentstandene präteritale **apāi̯ast* hatte nun aber vor dem alten Präteritum **apast* die engen lautlichen Beziehungen zum präsentischen **apāi̯ēt* voraus: so daß es in nicht gar langer Zeit **apast* völlig zu verdrängen vermochte. Auf solche Weise geschah es, daß die ursprüngliche Fünfheit (§ 44) endlich zur geschichtlichen Zweiheit ward: **apāi̯ēt* ‚oportet' und **apāi̯ast* ‚oportuit'. Im Infinitiv **apāi̯astan*, der sich selbstverständlich alsbald neben **apāi̯ast* einstellte, wurde das schwach betonte *a* vor *st* — das Wort war **ápā̈i̯-ástā̈n* betont[1] — zunächst zu einem überkurzen unbestimmten Vokal (ə), der später unter dem Einfluß des folgenden Zischlauts *i*-Fär-

tān ausdrückte; vgl. PY. *12.* 9: [illegible] *astān u būtān u bavētān*; Šv. *16.* 99, wo das letzte Wort [illegible] *bahōdą*, und SWienAW. *67.* 814, Z. 17, wo es بیدان *bīdān* lautet; s. auch die Erläuterung von بیدان ebd. 841, Z. 2: ایشان که باشند *īšān ki bāšand.*

[1] Die Zahl der Striche über den Sonanten soll den Stärkegrad ihrer Betonung anzeigen.

bung bekam, also: **apāi̯astan* — *°*āi̯əstan* — *°*āi̯istan*. Und die Aussprache des Präteritums wurde dann wie überall mit der des Infinitivs ausgeglichen (WZKM. *25*. 258, No. 3): mpB. *apāyəst*, np. بایست *bāyist*; auch im MpT. würden wir °*ist* (°YST): **abāyist* zu gewärtigen haben.

51. Die bei dem Ausdruck für ‚müssen' (oportet) vollzogenen Neuerungen übertrugen sich alsbald auf den Ausdruck für ‚dürfen' (licet), der 1. begrifflich jenem ganz nahe stand und 2. lautlich darauf reimte.[1]

a) Dem Präsens **šāi̯ēt* ‚licet': mpB. *šāyēt*, np. شاید *šāyad* trat das Präteritum **šāi̯ast* zur Seite: mpB. *šāyəst*, np. شایست *šāyist*. Zur Bildung des Präsens vergleiche man Hübschmann PSt. 134. Auffällig ist dessen unpersönliche Verwendung; das entsprechende jAw. Präsens . *xšayeite* wird durchaus persönlich gebraucht. Ich halte es für recht wahrscheinlich, daß **apāi̯ēt* auch für diesen syntaktischen Gebrauch des Reimworts verantwortlich gemacht werden muß. Die § 13 besprochenen Beispiele für den persönlichen Gebrauch des Verbums dürfen nicht etwa für Überbleibsel der alten Konstruktion angesehen werden. — Auch die Nominalisierung von **apāi̯ast* — s. § 49 — hat sich auf **šāi̯ast* übertragen; vgl. insbesondre den Buchtitel np. شایست ناشایست *šāyist nāšāyist* ‚quod licet, quod non licet' bei Dhabhar PersT. XVII. Dazu auch das np. Adjektiv شایسته *šāyista* ‚ziemlich'.[2]

[1] Vgl. jetzt zur Bedeutung des Reims für die Wortgeschichte Güntert Über Reimwortbildungen. Heidelberg 1914.

[2] Horn GIrPh. *1* b. 149 (unten) sieht in np. *šāyista* ‚ziemlich' ein altes Part. Prät., das ‚gleich einem reinen Adjektiv präsentische Bedeutung' habe. Aber die übrigen daselbst verzeichneten Beispiele lassen — abgesehen von dem trotz KZ. *33*. 441 etymologisch noch ganz unklaren آهسته *āhasta* ‚langsam' — die präteritale Bedeutung doch noch vollkommen deutlich erkennen. — Das bei West Gl&Ind. 257 auf das Part. Perf. Pass. zurückgeführte mpB. *nišast* ‚a seat, a resting place', = np. نشست *nišast*, setzt tatsächlich das alte Nom. act. **nišastai̯*- fort (AirWb. 1087), wie schon bei Horn GIrPh. *1* b. 147 richtig gesagt wird*; und solche Fälle sind gar nicht vereinzelt; s. noch § 78.

* Wegen der Schreibung des Worts mit der Verbalmaske s. S. 7, No.

b) Gleichartige Nominalisierung eines **pat-šāi̯ast* setzt msogd. PČ'YYSTR *pačāyistar* voraus — d. i. ein Komparativ daraus, mit *č* für *tš*[1] und mit *st* für *stt* —, das B *17*a. 2 zu Matth. *10*. 15 dem *tolerabilius* der Vulgata entspricht; es läßt sich ganz wohl mit ‚ziemlicher' (im alten Sinn) übersetzen.

52. Daß anderseits das von **apāi̯* (usw.) beeinflußte **šāi̯ēt* (usw.) auch wieder rückwärts auf dieses einwirken konnte und tatsächlich eingewirkt hat, ist bereits in § 50 hervorgehoben und auseinandergesetzt worden. Die auf lautlicher und begrifflicher Ähnlichkeit beruhende gegenseitige Beeinflussung der Ausdrücke für ‚Müssen' und ‚Dürfen' führte eine vollständige Gleichheit in ihrer syntaktischen Verwendung herbei.

53. Die nächsten Wörter, die unter den Einfluß von **apāi̯ēt* und **šāi̯ēt* (usw.) gerieten — beide wirkten selbstverständlich jetzt gemeinsam —, waren zwei Ausdrücke, die sich zwar nicht lautlich, wohl aber begrifflich aufs engste an jene Wörter für ‚Müssen' und ‚Dürfen' anschlossen: die Ausdrücke für das ‚Wollen' (**kām*) und für das ‚Können' (**tuu̯ān*). Es war die syntaktische Gleichartigkeit von **ānom tuu̯ān kartan** ‚das kann ich tun' und **ānom kām kartan** ‚das will ich tun' mit (dem ehemals vorhandenen) **ānom apāi̯ kartan** ‚das muß ich tun', die es zusammen mit der begrifflichen Verwandtschaft der Ausdrücke vermocht hat, daß die hier aufkommenden Neuerungen sich auch nach dort verpflanzten. Freilich, die Wirkung war nicht so durchgreifend, das Endergebnis nicht so glatt, als bei den Ausdrücken für ‚Müssen' und ‚Dürfen', wo es schließlich zu einem völligen Ausgleich kam; es fehlte eben hier eine von den dort treibenden Kräften: der Reim; s. dazu § 36.

54. Ich habe ebd. (§ 36) darauf aufmerksam gemacht, daß bei den Ausdrücken für ‚Wollen' und ‚Können' der grammatische Gebrauch nicht ganz zusammen stimmt. Dort, bei **kām*, haben sich die Neuerungen entschiedener durchgesetzt als hier, bei **tuu̯ān*. Den Grund

---

[1] So schon in meinem ZumAirWb. 188.

dafür sehe ich darin, daß dort noch eine weitere Kraft in gleicher Richtung mitwirkte, die hier nicht in Betracht kam: und das ist das Verbum [Pahlavi] (so im FrP. *18.* 1; pazandiert [Pahlavi] *sahastan*) *sahəstan* ‚videri‘; in den mpB. Texten mit der Maske [Pahlavi] geschrieben.[1] *sahēt* (Prät. *sahəst*), von Haus aus unpersönlich, wurde im Sinn von ‚es scheint‘, vorzugsweise aber im Sinn von ‚es scheint gut‘ gebraucht[2]; es stand also in seiner Bedeutung dem durch *kām*, usw. ausgedrückten Begriff ‚placet‘ hinreichend nahe, um auf die Gestaltung dieses Ausdrucks einen mitbestimmenden Einfluß gewinnen zu können. Ich berufe mich besonders auf die häufige Wendung mpB. [Pahlavi] [Pahlavi] *hakartān sahēt* ‚si vobis videtur, wenn es euch gefällt‘, z. B. AVn. *1.* 38, Rēt. ١٨.[3] So kommt es auch, daß wir im FrP. *18.* 1 f. die beiden Verba nebeneinander aufgeführt finden, und daß Neryosang das persönlich gebrauchte *sahēt* ebenso wie *kāmēt* durch skr. *īhate* übersetzt.

55. Das Präsens mpB. *sahēt* aber ist zu seinem Präteritum *sahast* (später *sahəst*, *sahist*; § 50) meines Erachtens auf jenem Weg gelangt, den ich oben S. 24, Z. 17 ff. als zweiten für die Herkunft von mpB. *apāyast*, np. *bāyist* angegeben habe, auf dem Weg der lautlichen Kontamination des Präsens *sahēt* mit dem alten Präteritum **sast*; s. msak. *sasta* ‚geschienen‘ bei ELeumann Zur nordar. Sprache 138. 5. Ein dem mpB. *sahast* in jeder Hinsicht gleichartige Bildung im Griechischen ist *ἐδεστός* ‚gegessen‘, das auf der Kontamination des Präsens *ἔδεται* mit dem alten Part. Perf. Pass. **ἐστός* beruht;[4]

[1] Ich kenne keinen Fall, wo im MpB. das Verbum nicht so, d. h. nicht mit der Maske geschrieben wäre. S. jedoch die folgende Note und das Verbalnomen [Pahlavi] *sahišn* DkM. *683.* 6. — Die Etymologie des Worts steht seit langem fest; s. AirWb. 1559 ff.

[2] Justi Bd. 244 verzeichnet für [Pahlavi] zwei Bd.-Stellen, an denen die Bedeutung ‚videri‘ offenbar nicht paßt: *8.* 8 und *48.* 14. An beiden aber stand im Urtext das Verbum für ‚liegen‘, dort [Pahlavi] *sāyēt* ‚liegt‘, hier [Pahlavi] (oder [Pahlavi]) *sāyəst* ‚lag‘; s. § 66. 5. Das GrBd. bietet beidemale die Maske dafür: *156.* 15 [Pahlavi], *39.* 15 [Pahlavi]. Die Kopenhagener VulgataHandschrift (K 20) hat *48.* 14 [Pahlavi] beibehalten, zu *8.* 8 dagegen, da [Pahlavi] an sich ebensowohl *sah*° als *sāy*° gelesen werden kann, durch die Maske für *sah*°: [Pahlavi] ersetzt. Die Münchener Handschrift (M 51) und andre zeigen diesen Fehler an beiden Stellen auf. Vgl. § 66. 5.

[3] S. oben S. 3, No. *. [4] S. noch § 63 a. E.

vgl. WACKERNAGEL KZ. *33.* 38 [1]; BOISACQ DÉtLGr. 216, No. 1; BRUGMANN GrGr.[4] 377, No.[2] Im übrigen steht die Erscheinung im Mitteliranischen nicht allein. Ich glaube sie auch noch bei einigen andern ‚Wurzeln' nachweisen zu können, die entsprechend ausgehen, d. h. so, daß sich im Part. Perf. Pass. *-st-* einstellen mußte oder konnte; s. dazu BARTHOLOMAE WZKM. *22.* 74.

56. Im PV. *19.* 5 wird das jAw. [illegible] *uzvaēδayat̰* ‚er tat zu wissen' mit (mpB.) [illegible] übersetzt; PV. *2.* 9 finden wir zur Wiedergabe des jAw. [illegible] *paiti.vaēδaēm* ‚ich tat zu wissen' das Wort [illegible] verwendet (s. die Ausgaben von SANJANA und JAMASP); endlich in DkM. *611.* 10 (= DkS. *13.* 39 zu 7. 1. 61) steht [illegible] ‚es wurde zu wissen getan'. Man vergleiche zum ersten dieser Wörter HORN NpEt. 70, SALEMANN GIrPh. *1* a. 301. Mir scheint, daß die drei Wörter, deren Zusammengehörigkeit doch — trotz ihrer sonderbaren Umschreibungen bei WEST SBE. *47.* 31, JAMASPASANA PahlDict. 1059 und SANJANA im DkS. (z. St.) — nicht ernstlich bezweifelt werden kann, sich gegenseitig beleuchten und erklären. Das zweite Stück des Präteritums — hinter [illegible] *uz*, bez. [illegible] *pat* — meint an allen drei Stellen *vēhist*; dies aber ist eine Kontaminationsbildung aus dem Präsens *vēhēt* und dem alten Präteritum dazu **vist* (, das sich nur in mpB. [illegible] *nivist*, z. B. PVr. *9.* 3 erhalten zu haben scheint). Es ist also genau so entstanden wie *sahast*, § 55; und es hatte eben deshalb wohl schon von Anfang an vor *st* den *i*-Vokal, den die andern Präterita erst nachmals bekamen (§ 50); s. auch § 57. Dafür, daß **vist* (altiran. **u̯ista-*) der Bedeutung nach mit *vēhēt* zusammengeschlossen werden darf, trotzdem sich hierin das indoiranische Kausativum **u̯aidai̯ati* fortsetzt, mache ich jAw. [illegible] *aiwivista-* und [illegible] *āvista-* Vr. *11.* 19, Yt. *10.* 120 geltend, die das Part. Perf. Pass. zum Kausativum darstellen; s. AirWb. 1316 f.

57. Im GrBd. steht zweimal, *4.* 8 und *41.* 10 [3], für ‚er erhob sich, stand auf' die Form [illegible], d. i. *āxēzist*. Die Präteritalbildung

---

[1] Wo freilich der Ausdruck ‚Vorschlag von ἰδ-' nicht eben glücklich gewählt ist.

[2] S. auch θριπηδεστός neben δορπηστός.

[3] In der Vulgata findet sich nur die erstere Stelle, an der JUSTI Bd. *2.* 17

ist bei dem Verbum recht mannigfaltig. Im MpB. finden wir *āxēzīt* und — ohne Präverb — *xāst*; im MpT. ʼXʼŠT *axāšt*, ʼXʼST *āxāst*, ʼXYST *āxist*, ferner — mit anderem Präverb — ʼVXYST *ōxist*; endlich im Msoghd. ʼVXŠT *ōxišt* und — mit einem dritten Präverb — ʼNXʼŠT *anxāšt*;[1] von den neueren Dialekten weisen das Neupersische mit seinem خاست *xāst* und das Afghanische mit seinem *xōt* auf die gleichen Vorformen hin, die in mpT. *ā-xāst* und *ā-xāšt* stecken, während das afgh. *xat-ql* vielleicht mit dem msogd. *ō-xišt* zusammengeht; s. No. 2. Vgl. dazu BARTHOLOMAE WZKM. *25*. 257. Dagegen weisen alle mittel- und neuiranischen Präsentien, die ich kenne, auf die gleiche Vorform **xēz°* zurück: mpB. *āxēzēt*, mpT. ʼVXYZYD *ōxēzēd*, np. خیزد *xēzad*; nur afgh. *xēžī*[2] bildet eine Ausnahme. Es liegt sprachgeschichtlich auch hier am nächsten, die Entstehung des Präteritums *ā-xēzist* auf eine Verkoppelung des alten Präteritums *ō-xist* mit dem Präsens *ā-xēzēt* zurückzuführen. Die *i*-Vokalisation des Ausgangs ist eben darum auch hier für älter anzusehen als in den meisten übrigen *st*-Präteriten; s. § 56.

58. Dem np. کاستن *kāstan* ‚abnehmen; vermindern' stehen im MpB. drei verschieden geschriebene Wortformen gegenüber: (z. B. DkS. *1*. ٤٠, Z. 13[3]), (die gewöhnliche Form) und

---

āxēzīt bietet. Aber die Kopenhagener (K 20) und die Münchener Handschrift bieten übereinstimmend *āxēzāt*. Ich halte es für möglich, daß die Form echt ist; sie könnte ihren Ausgang nach dem bedeutungsverwandten mpB. *ustāt* (für **uz-stāt*) ‚er stand auf' gestaltet haben. Aber für wahrscheinlicher gilt es mir, daß der einmalige Ausgang — einmalig, weil der Text in K 20 und M 51 auf die gleiche Quelle zurückgeht — auf einem verlesenen beruht, wie unzweifelhaft zweimal im GrBd. bezeugt ist. Vgl. dazu S. 18, No. 3.

[1] Vgl. zu dieser Verschiedenheit ʼVPST *ōpast* ‚gefallen' (mpB. *ōpast*) und ʼNPST *anpast* dn.

[2] Das *ž* im afgh. *xēžī* ist für älteres *š* eingetreten; dies aber ist aus dem Präteritum übertragen worden zu einer Zeit als *-št-* noch nicht zu *-t-* geworden war; s. oben zu *xatql*. Ebenso erklärt sich afgh. *mīžī* ‚er harnt' neben *mītql* ‚harnen' gegenüber aw. *maēzaiti*.

[3] Im DkM. fehlt die Stelle. Der Text im DkM. springt von den Wörtern (ر) auf S. ٣٥, Z. 9 des DkS. auf die Wörter (ر), S. ٤٩, Z. 11 daselbst über.

(z. B. AVm. ६० [1]). Der letzterwähnte Infinitiv läßt sich nur *kāhastan* (*kāhəstan*) lesen, beruht also sicher auf der geschilderten Verschichtung: des Präsens *kāhēt* und des Präteritums *kāst*. selber könnte selbstverständlich auch *kahast* (*kahəst*) gelesen werden und wäre dann als Ergebnis einer Kontamination des Präsens *kahēt* mit dem Präteritum *kast* anzusehen. Der Pazandist des Šv. hat das Wort zu Šv. *11*. 18 tatsächlich so gelesen und es demgemäß mit *xahastan* (mit *x*- statt *k*- wie öfters) umschrieben.

59. Das zu PV. *19*. 11 als Übersetzung von *åŋhānō* bezeugte mit AwestaBuchstaben geschriebene *āhist* scheint eine zu ai. *áste* gehörige Verbalform darzustellen, ist also vielleicht ebenso wie das § 58 besprochene *kāhəstan* entstanden; vgl. AirWb. 445. Dafür läßt sich der jAw. Infinitiv *āste* ‚zu sitzen' geltend machen (AirWb. 340), der zu V. *4*. 45 mit übersetzt wird. Und daraus wieder könnte man ein *āst*° herauslesen. Aber der glossematische Charakter der V.-Stelle verbietet jede Zuversicht.

60. Das bei Horn GIrPh. *1* b. 142 erwähnte np. خایسته *xāyista* ‚gekaut' läßt die gleiche Erklärung zu, da ja die ‚Wurzel' auf *d* ausgeht; s. ai. *khādati* mit dem Part. Perf. Pass. *khāditá*-, das sich zu einem für jene Erklärung vorauszusetzenden air. **xāsta*- verhielte wie ai. *viditá*- zu **u̯ista*- (§ 56). Es fragt sich dabei, wie alt das Wort ist. Wurde es erst gebildet, als intersonantisches *d* bereits zu *y* geworden war, so wird es eher wie پایستن *pāyistan*, usw. zu erklären sein; s. § 66. Woher das von JamaspAsana PahlDict. 63 aufgeführte ‚chewed, masticated' stammt, weiß ich nicht. Ist es alt, so würde es *xāδastak* (*xāδistak*) meinen und seiner Bildung nach mit *sahastan* (§ 55) zusammenzustellen sein. Leider ist das Wort mit dem das jAw. . V. *2*. 32 übersetzt wird, unsicher überliefert; Spiegel hat Aw. *1*. ١٦, Z. 4 , Sanjana , Jamasp ; nach JamaspAsana PahlDict. 63, Z. 9 müßte auch bezeugt sein, und das wäre gewiß *xāδast* (*xāδəst*). Bei solcher Sachlage ist selbstverständlich mit den vorliegenden Wörtern nicht viel aufzustellen.

[1] Bei JamaspAsana PehlT. ٩٠, Z. 14.

61. Im Šv. wird die sonst durch [Pahl.] *x^vāstan* (np. خواستن) pazandierte mpB. Verbalmaske [Pahl.] ‚verlangen' regelmäßig durch [Pahl.] *x^vāhastan* gegeben; z. B. Šv. *3.* 2, *4.* 104, *8.* 44, *11.* 29, *13.* 76, 85, *14.* 60, 66. Nun liegt es allerdings nahe zu sagen: der Pazandist ist lediglich dadurch, daß *x^vāh* (Imp.), *x^vāhēt*, usw. mit den Masken [Pahl.], [Pahl.], usw. geschrieben werden, dazu verführt worden, [Pahl.], das mit dem ‚complément phonétique' *st* (s. unten S. 42) *x^vāstan* meine und nichts andres, durch *x^vāhastan* wiederzugeben. Den Einwand muß ich gelten lassen. Doch sei bemerkt, daß der dabei angenommene Irrtum auch sonst noch öfters möglich gewesen wäre, aber tatsächlich nicht weiter vorkommt. Und gerade bei dem so bekannten und geläufigen Verbum soll er so oft geschehen sein?

62. Unter dem Zusammenwirken verschiedener Ursachen hatte sich so allmählich ein fester Stamm von Präterital (- und Infinitiv-) Formen mit *st* herausgebildet, bei denen dieses *st* dem Sprachgefühl als Träger der präteritalen Bedeutung erscheinen mußte. Diesem Stamm haben sich alsdann andre Verba angeschlossen, die Mehrzahl aus einem besonderen, deutlich erkennbaren Grund, d. i.: lautlicher Zusammenklang, oder: begriffliche Verwandtschaft, oder auch: beide zugleich.

63. Beide Gründe waren zusammen wirksam bei der Schaffung von **dānast* ‚gewußt, gekannt'; s. mpB. [Pahl.], meist mit der Maske [Pahl.] geschrieben, *dānəst*, mpT. D'NYST *dānist*, np. دانست *dānist*. *dān°* reimt sich auf *tuvān°* (§ 18 ff.),[1] sie stehen sich aber auch in der Bedeutung einander nahe; mpB. *dānəstan* ‚wissen, kennen' ist etymologisch mit ai. *jñātum*, gr. *γιγνώσκειν*, usw. zusammenzustellen, und eben dazu gehören sowohl unser *kennen* als auch unser *können*; das got., unserm nhd. *kann* entsprechende *kann* bedeutet bekanntlich ‚ich weiß, ich kenne' und übersetzt z. B. Matth. *26.* 72 das gr. *οἶδα*. Ich habe in § 27 darauf hingewiesen, daß zu MYFr. *4.* 14 die Handschriften zwischen *dānom* und *tuvānom* schwanken. Die Verwendung

[1] Man beachte auch mpB. [Pahl.] *adān* und [Pahl.] *atuvān* (np. نادان *nādān* und ناتوان *nātuvān*).

von *dānēt* im Sinn des gotischen *kann* finde ich auch Bd. *46.* 11f.[1], wo vom Vogel *Karšift* gesagt wird: *soxᵛan dānəst guftan* ‚verba potuit dicere‘. Ferner mehrfach in der Übersetzung der *Nyāyišn*s; vgl. DHALLA Ny. 14: *vičīn*[2] *dānēt kartan* (Z. 5 f. v. u.); — 106: *hanǰaman i nēwak dānēt kartan* (Z. 2 v. u.); — 164: *soxᵛan*[2] *dānākīhā nē dānēt guft* (Z. 21); — 164: *žamānak ō kār dānēt burtan* (Z. 27). In zwei Dialekten der KāšānīAbteilung der Zentralgruppe (ZDk.), nämlich im Dialekt von Vōnišūn und von Kohrūd hat das Verbum für ‚kennen‘ die Bedeutung ‚können‘ erhalten und das alte Verbum für ‚können‘ völlig verdrängt: ZDk. *zūneden* ist so viel als np. *tuvānistan*; vgl. Жуковскій Матеріалы *1.* 95, 121. — Eine ältere Präteritalform des Verbums bezeugt das MpT., wo wir neben *dānist* auch D'N'D *dānād* und Z'N'D *zānād* finden, S *9* a. 19, M *47* b. 6. Und damit geht der Infinitiv ZDg. *zūnādmūn* zusammen. Ich sehe dieses Präteritum für das ältere an, weil es in seinem Ausgang zu ai. *jñātá-* und jAw. °*šnāta-*[3] stimmt; aus dieser Form ist unter dem Einfluß des präsentischen **z/dān*° (ai. *jānáti*) jenes **z/dānāt* (mpT. *zānād, dānād*) hervorgegangen; vgl. § 55.[4] Man beachte diese Tatsachen und meine Bemerkungen dazu zu dem, was JDARMESTETER ÉtIr. *1.* 200 ausgeführt hat.[5]

64. Die Präterita mpB. *tuvānəst*, np. °*nist* und mpB. *dānəst*, np. °*nist* waren das Vorbild für mpB. *mānəst* ‚blieb, weilte‘ (DkM. *574.* 7) und für np. مانست *mānist* ‚glich‘. Die Schaffung der Wörter erfolgte einfach auf Grund des Reims *dānēt, dānad* — *mānēt, mānad.* Das Verbum np. *mānistan* ‚gleichen‘ kommt in der älteren Sprache

---

[1] = GrBd. *154.* 5 f., wo *dānēt*, das Präsens steht.

[2] So!

[3] AirWb. 1826. Daß so zu lesen, ergibt sich auch aus der Übersetzung; *paiti.zanta-* (AirW. 1659) und *paitišnata-* werden durch das gleiche Wort gegeben.

[4] Im MpB. kommt das *āt*-Präteritum nicht mehr vor. JUSTIS Lesung zu Bd. *2.* 10 beruht auf einem Versehen; K 20, M 51 (Bl. r., Z. 4) und GrBd. *4.* 2 haben alle °.

[5] Eine dritte Form des Part. Perf. Pass. bietet das Kaspische in KDtal. *zōnda* ‚gewußt‘, GIrPh. *1* b. 369; vgl. zur Form np. خواندن *xvāndan* ‚rufen‘ und ماندن *māndan* ‚bleiben‘, und § 64.

nicht vor. Das mpB. Präteritum *mānəst* ,blieb' vermag ich nur an der angeführten Stelle nachzuweisen; sonst lautet es — [Pahlavi] oder [Pahlavi] geschrieben — *mānd* wie ausschließlich im Neupersischen (ماند *mānd*); z. B. Bd. *17.* 15 = GrBd. *64.* 10.[1]

65. Eine größere Gefolgschaft haben sich die alten Präterita auf *°*āi̯ast* erworben. An die Spitze stelle ich das mpB. [Pahlavi] *pattāyəst* HdM. ١٤ [2], Prät. zu [Pahlavi], [Pahlavi] *pattāyēt* ,er hält, dauert aus'; s. SALEMANN ManStud. *1.* 114 ff., BARTHOLOMAE WZKM. *25.* 408, *27.* 356 und oben § 21 No., 32, 46 mit No.[3] Es ist nicht unmöglich, daß auch das Präsens mpB. *pattāyēt*, mpT. PT'YD *patāyēd* M *731* v. 10 selber erst unter dem Einfluß von *apāyēt* entstanden ist zu einer Zeit, als neben **pattāi̯* ,Widerstandskraft, Ausdauer' (mpB. [Pahlavi] *pattāy*, § 32) das Nomen **āpai̯* (**appāi̯*) ,Notwendigkeit' (§ 35, 47) noch vorhanden war. Aber es läßt sich mpB. *pattāyēt* auch auf ein **patitāu̯ai̯ati* zurückführen (vgl. HÜBSCHMANN PSt. 168); das wäre wohl wegen der intransitiven Bedeutung des Verbs als Denominativbildung zu **patitāu̯a-* zu nehmen, dessen Beziehung zu dem gleichbedeutenden **patitāu̯i̯a-* (§ 32) genau der von msoghd. *xvatāv* zu mpB. *x^vatāy* entsprechen würde, s. § 33.[4] — Der neben *pattāyəstan* bezeugte Infinitiv mpB. [Pahlavi] *pattūtan* (z. B. DkM. *638.* 15, *681.* 14)[5] könnte ja wohl ,altertümlich' sein, wie SALEMANN ManStud. *1.* 113 annimmt. Denn es ist richtig, daß man nach dem Verhältnis von ai. *brávīti* ,er spricht' zu jAw. [Avestan] *mrūta-* ,gesprochen' gegenüber ai. *távīti* ,er

---

[1] Die Angaben von JUSTI Bd. 229 f. und WEST Mx.-Gloss. 137, Z. 25—27 sind irrig. Das mit ,wohnte' oder ,wohnen' übersetzte mpB. Wort [Pahlavi] oder [Pahlavi] *mānist, māništ* ist ein Substantivum in der Bedeutung ,Wohnung'; so richtig SALEMANN GIrPh. *1* a. 306. In der mpT. Handschrift M *1.* 187 findet sich der Plural dazu M'NYST'N *mānistān.*

[2] Bei JAMASPASANA PahlT. ٥٣, Z. 12. Der hier gegebene Text ist wesentlich besser als der, auf den sich früher SALEMANN stützen mußte.

[3] Wo eine Anzahl von Belegen für das Verbum gegeben ist. Einige weitere enthält der ergötzliche ,Briefsteller für alle Lebenslagen' bei JAMASPASANA PahlT. ١٣٢ — ١٤١; er bietet fünfmal [Pahlavi] *pattāyišnīk* ,dauernd'.

[4] Dafür läßt sich das msoghd. *patāvat* 'er harrt aus' geltend machen.

[5] WEST SBE. *37.* 14 bietet dafür die seltsame Lesung fitô*d*an; vgl. § 41.

vermag' ein iran. **tūta-* ,vermocht' zu erwarten hat. Aber sicher ist das Alter nicht, da ja *pattūtan* auch als Neubildung mit *framūtan*, usw. auf gleicher Stufe stehen kann; s. § 66. 2, HÜBSCHMANN PSt. 135. Als solche aber fand *pattūtan* an *pattūk* eine gute Stütze.

66. Weitere *st*-Präterita und Infinitive zu *āi̯*-Präsentien sind:

1. mpT. DR'YST *drāyist*. Im MpB. wird das Wort [Pahlavi] oder [Pahlavi] geschrieben, und dafür bieten die Pazandisten meist [Pahlavi] *d(a)rāit*, aber auch [Pahlavi] *d(a)rāist*. Vermutlich ist mit der ersten Schreibung *drāyīt*, mit der zweiten *drāyəst* (*drāyist*) gemeint. — Präsens: *drāyēt* ,er schreit' (insbesondre von *daiv*ischen Wesen).[1]

2. mpB. [Pahlavi] *framāyəst*, z. B. Šv. *5*. 3, 10, *10*. 80, *11*. 35, *14*. 3; pazandiert mit [Pahlavi] *framāyast*; üblicher ist [Pahlavi] *framūt*, np. فرمودن *farmūdan*, älter mpI. *framāt*, mpT. FRM'D *framād*. — Präsens: *framāyēt* ,er befiehlt'.

3. mpB. [Pahlavi] *awzāyəst*, z. B. N. *167*. 15, 16. Weit üblicher ist [Pahlavi] *awzūt*, np. افزودن *afzūdan*; s. dazu HÜBSCHMANN PSt. 135. Woher das bei HORN NpEt. 23 verzeichnete mpB. *awzāyītan* stammt, ist mir nicht bekannt; wahrscheinlich aus JUSTI Bd. 68, wo es wohl als Spitzmarke geführt, aber nicht belegt ist. — Präsens: *awzāyēt* ,er nimmt zu, vermehrt'. — Vgl. 4.

4. mpB. [Pahlavi] *vizāyəst*, z. B. Šv. *2*. 3; pazandiert mit [Pahlavi] *vazāyast*; auch [Pahlavi] geschrieben, z. B. PahlRivDd. *35*. 15. Viel häufiger ist [Pahlavi] *vizūt*; s. WEST Šv. 272. — Präsens: *vizāyēt* (z. B. DkM. *587*. 8, MhD. *91*. 5), Gegensatz von *awzāyēt* (s. 3); vgl. HÜBSCHMANN PSt. 272.

5. mpB. [Pahlavi] (oder [Pahlavi]) *sāyəst*. Ich kann das Wort allerdings aus den vorhandenen mpB. Texten nicht nachweisen; es muß aber im Urtext des Bd. da gestanden haben, wo die Vulgata (*8*. 8) [Pahlavi], das GrBd. (*39*. 15) [Pahlavi] bietet.[2] Dies ist die auch sonst neben

[1] Vgl. § 71.

[2] In der Verbindung [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] *pa sturīh sāyəst*. Ebenso lesen wir GrBd. *8*. 2, während die Vulgata *5*. 11 [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] *pa sturīh ēstāt* bietet. Die gleiche Wendung auch GrBd. *16*. 15; die Stelle fehlt in der Vulgata.

bezeugte Maske für das Präteritum des Verbums ‚liegen'; [1] jenes aber zeigt, daß der Urtext nicht die Maske, sondern das *Uzvārišn* (oder) gehabt hat, das an sich ebensowohl *sahəst* als *sāyəst* gelesen werden kann. Bloß durch diese Vorlage war es einem Abschreiber, der nur eben mit dem Auge arbeitete, ohne sich viel um den Sinn des zu schreibenden Texts zu kümmern, möglich gemacht, in den Text zu setzen, indem er das fälschlich *sahəst* gelesene Wort durch dessen üblichere Maske ersetzte. Vgl. S. 27, No. 2. — Präsens: *sāyēt* ‚er liegt'; vgl. np. آسايد *āsāyad* ‚er ruht' mit dem Infinitiv آسودن *āsūdan*).

6. np. پايست *pāyist*. — Präsens: پايد *pāyad* ‚es dauert'.

7. np. گرايست *girāyist*. — Präsens: گرايد *girāyad* ‚inclinatur'. Wegen der mpB. Form Bd. *8*. 12 s. § 68.

67. Auf mpB. *kām* reimt *rām*. Danach würde an sich die Bildung des von Salemann GIrPh. *1* a. 308 verzeichneten Präteritums *rāmist* nach *kāmist* wohl begreiflich sein. Das Wort steht in der Bd.-Vulgata *9*. 6 (auch in M 51, Bl. ۳۳۷ v., Z. 8). Es wird aber auffälligerweise *rāmahist* pazandiert (s. Justi Bd. 153), und das GrBd. bietet dem entsprechend *rāmīhəst*, die Präteritalform des Passivs. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß der VulgataText danach zu verbessern ist. Denn es gibt kein Präsens **rāmēt* ‚er beruhigt sich, kommt zur Ruhe', wozu das Präteritum *rāmist* lauten könnte, sondern nur *rāmēnēt* ‚er beruhigt, bringt zur Ruhe', das Faktitivum zu *rām*, und dazu sind *rāmīhēt*, Präs., und *rāmīhəst*, Prät. — Infinitiv *rāmīhəstan* —, die regelrechten Passivformen; s. § 79 ff. Denn das Passivum zu den denominativen Verben auf *-ēnēt* (Infinitiv *-ēnītan*) wird mit *-īh°* direkt aus dem Nomen gebildet: *rawākīhastan* ‚in Gang gebracht werden' zu *rawākēnītan* ‚in

[1] Das Präsens kann sein: 1. *sahēt* ‚videtur'; — 2. *sāyēt* ‚jacet'; — 3. *sāyēt* ‚fricat'. Dies z. B. PahlRivDd. *36*. 5: *kē dāst sāyēt pa ēn kār kum mihr apāk kun* ‚der die Hand (eines andern) reibt zu dem Handel: ‚Mach mit mir den Vertrag!' [; man vergleiche zu diesem Streichen mit der innern Handfläche über die des andern zum Zweck der Bekräftigung einer Verabredung den jAw. Ausdruck *zastā.marǝta-*, AirWb. 1686].

Gang bringen'; *paδtākīhastan* ,manifestum fieri' zu *paδtākēnītan* ,manifestare', usw.; vgl. SALEMANN GIrPh. *1* a. 315, § 118 und unten § 81.

68. Auch die § 66 a. E. verzeichnete Präteritalform der Bd.-Vulgata (*8*. 12) findet durch das GrBd. seine Berichtigung und Erklärung. Auch hier ist entsprechend dem GrBd. *40*. 4 zu schreiben. Mehrere PazandTexte bieten (nach ANTIA PazT. 21, No. 4) mit einem nur geringfügigen Fehler in der Schreibung, *rāmhist*.

69. Vier mpers. mit *st* gebildete Präterita zeigen ein *v* vor dem Ausgang; das sind:

a) mpB. *žīvəst*[1]; zum Präsens *žīvēt* ,er lebt'. Ein anderes Präteritum kommt meines Wissens nicht vor; für den bei JAMASP Vend. *2*. 269 aufgeführten Infinitiv °*ītan* vermisse ich den Beleg. Auch das Neupersische kennt nur den *st*-Infinitiv زيستن; *zīstan*.

b) mpT. VRVYST *varavist*, mpB. *varavəst* (so FrP. *18*. 2; in den Texten finde ich nur die Maske , die mit und pazandiert wird[2]; s. JUNKER FrP. 93); zum Präsens () *varavēt* ,er glaubt'. Der von WEST Mx.-Gloss. 85, Gl&Ind. 241 angeführte Infinitiv auf -*ītan* (*varavītan*) ist mir allerdings noch nicht aufgestoßen.[3] Aber das np. كرويدن *giravīdan* und das jpers. גרוידן *garavīdan* (s. SALEMANN KL. *2*. 85, Z. 23) sprechen für dessen Vorhandensein.[4]

---

[1] SALEMANN GIrPh. *1*. 308 führt den Infinitiv *žīstan* neben *žīvəstan* an, nach WEST SBE. *37*. 139 zu Dk. *8*. 41. 8. Im DkM. *767* findet sich in der Tat , und , und zwar in einem Kapitel über Schulden und Zinsen. Es ist mir sehr zweifelhaft, daß jene Wörter mit dem Verbum ,leben' zusammengehören; es sind handelstechnische Ausdrücke.

[2] Im Parsi steht وروست *varavist*.

[3] WESTS Bemerkung Gloss&Ind. 71, Z. 4 f. ,corrupted . . .' ist nicht zutreffend; s. DkM. *645*. 1. WEST SBE. *47*. 75 oben übersetzt ja selber mit dem Präsens ,convinces'. Der Wortlaut der Stelle ist gestört.

[4] Als Vorform für mpB. *varavēt*, mpT. VRV'D *varavād* (Konj.), np. *giravad* wird **u̯r̥rau̯*° anzusetzen sein, das sich zu dem ai. *vr̥ṇav*-, ap. *varnav*° verhält wie ai. *kuru*° zu *kr̥ṇu*°. Meine Herleitung des np. *giravad* aus **u̯r̥nau̯*° (GIrPh. *1* a. 73 oben) ist falsch; das Wort hat *r* nicht *rr* (aus *rn*).

c) mpB. *davəst* (z. B. PV. *19*. 3, 6, 45, 47, DkM. *618*. 2[1], *622*. 18, *819*. 14[1], PH. *2*. 35[2]); zum Präsens *davēt* ‚er spricht' (von *daiv*ischen Wesen). Daneben, weniger häufig, *davīt* (z. B. PV. *18*. 31, *19*. 1).[3]

---

[1] Hier markiert. WEST SBE. *37*. 227 liest deshalb dandî*dŏ* und übersetzt das (ebd. und *47*. 40, 46) mit ‚grumbled' oder ‚growled'. Er hat es offenbar mit den z. B. Šnš. *10*. 25 überlieferten Wörtern *žūyišn*, *žūtan* (usw.) zusammengeworfen, die SBE. *5*. 327 mit ‚mumbled', ‚mumbling' übersetzt werden, aber eigentlich, wie auch in der Note richtig angegeben ist, ‚kauen' bedeuten. — Jedenfalls auf WESTS Autorität sich stützend hat SANJANA in der zu DkS. *12*. 58. 4 (= DkM. *556*. 19) überlieferten Lehre X*īh nē kunišn* den Sinn gefunden ‚one should not constantly mutter prayers'. Man beachte aber wohl, daß ‚constantly' vom Übersetzer zugefügt werden mußte, damit die Lehre einen halbwegs annehmbaren Inhalt bekomme. Ich schlage vor, *gungīh* zu lesen; d. i. eigentlich ‚Stummheit', es könnte aber gar wohl auch ‚Verschlossenheit' bedeuten. Die vorhergehende Lehre warnt vor *nihān hēmīh*; *nihān hēm* (np. *نهان خیم*) ist ‚versteckten Charakters'.

Wieder ein anderes soll nach DARMESTETER ZA. *3*. 86 f., No. 7, 10 *dandēt* meinen und ‚er vergißt' bedeuten; s. auch AirWb. 745 f., 1494 f.* Das Verbum bedeutet in der Tat ‚er vergißt' — die neupers. Übersetzung zu Aw. Y. *19*. 7 hat ganz richtig فراموش کند *farāmūš kunad* —, aber es bedeutet das nicht für sich allein, sondern nur in Verbindung mit *bē*, das dem Verbum stets vorausgeht und nur durch die Negation *nē* davon getrennt sein kann — vgl. PY. *19*. 7 (zweimal), *55*. 6, PVr. *2*. 5, DkM. *483*. 4**, N. *20*. 7, 11 (wo statt zu lesen) —; dieses *bē* ist aber nicht die im GIrPh. *1* a. 311 besprochene Verbal‚partikel', sondern das ebd. 310 behandelte Verbal‚präfix', von dem SPIEGEL Einl. *1*. 97 sagt, es werde ‚in der Bedeutung *zer-*' verwendet. Ich lese *bē žandēt* — wegen für *ž* s. unten No. 3 zu *žūtan* — oder auch *bē gandēt*, bringe das in etymologische Verbindung mit gr. *χανδάνω*, lat. *pre-hendo,* got. *bi-gitan*, usw. und verweise wegen der Bedeutungsentwicklung auf nengl. *forget*, nhd. *vergessen* (mit *for-*, *ver-* sva. *bē*); Lit. bei FICK VglWb.[4] *3*. 123, WALDE LatEtWb.[2] 610.

[2] So ( ) zu lesen statt oder der Handschriften bei HAUG.

[3] Wegen des bei JUSTI Bd. 147 verzeichneten, angeblich zugehörigen *dūt* (بنا دوت ‚er lief davon') vgl. WEST SBE. *5*. 57, No. 2. Bd. *37*. 5 = GrBd. *105*. 11 meint *žūt* ‚gekaut', im PahlRivDd. *162*. 10 steht dafür *x*[v]*art* ‚gegessen'.

* WEST SBE. *37*. 455 mit No. 4 übersetzt mit ‚he cuts off'; er liest yangê*d* und vergleicht das np. yan*g*ad. Wo aber findet sich dieses Verbum? Ich kenne nur türkische Wörter, die so angehen.

MILLS ZDMG. *57*. 577 liest (in § 12 und 13) *gōyēt.* Ich weiß nicht, was er sich dabei gedacht hat, oder was man sich dabei denken soll.

** Wo die Negation ausgefallen ist; SANJANA hat sie richtig ergänzt. Der Satz (bei SANJANA LVI) lehnt sich inhaltlich an Aw. Yt. *1*. 28 an.

d) mpB. *davəstan* (Infinitiv; AVn. *64*. 11); zum Präsens = *davēt* ‚er rennt‘ (von *dai*vischen Wesen). Daneben = *davītan*. Ich kenne nur diese einzige *st*-Form; das Verbum ist überhaupt nicht häufig anzutreffen.

70. Bei dem ersten dieser Verba liegt die Annahme nahe, es habe einmal neben **žīu̯ēt* (s. ai. *jīvati*) ‚vivit‘ ein gleichwertiges **žīu̯ast* (s. ai. *jīvo'sti*) ‚vivus est‘ bestanden, das später, vielleicht schon recht frühzeitig, unter dem Einfluß der ursprünglichen *st*-Präterita und der neuentstandenen älteren Schicht (wie **apāi̯ast* neben **apāi̯ēt*, **sahast* neben **sahēt*, s. § 50, 54) die präteritale Bedeutung angenommen hat. Wie das früher übliche, von **žīu̯ast* verdrängte Präteritum gelautet haben mag, ist nicht festzustellen. Ich vermute **žīt* oder **ži̯āt*, indem ich mich dafür auf die awest. Verbalnomina . *jītīm* und . *ojyāitīm* ‚Leben‘ (AirWb. 609, 694) berufe. Jedenfalls waren die lautlichen Beziehungen zwischen Präsens und Präteritum nicht gewöhnlicher Art, so daß eine irgendwo auftauchende Neubildung des Präteritums, die diese Beziehungen enger gestaltete, bequem Eingang finden konnte.

71. Ich habe in § 69 mit mpB. *žīvəst* drei andre mpB. Präterita auf *-vəst* zusammengestellt. Damit soll aber nicht etwa gesagt sein, daß *žīvəst* den Anstoß zu deren Bildung gegeben habe. Mir scheint, es fehlen zu einer solchen Annahme die lautlichen Voraussetzungen, und die begrifflichen erst recht; der Begriff ‚leben‘ hat ja überhaupt nur eine ganz kleine Verwandtschaft. Es lassen sich über die Gründe zur Bildung jener Präterita bloß Vermutungen aufstellen. So kann man wohl für *varavəstan* ‚glauben‘ an den Einfluß von *dānəstan* ‚wissen‘ denken; s. § 63. Glauben und Wissen stehen ja von jeher und überall in gegensätzlicher Beziehung. — Für *davəst* ‚er sprach‘ darf an *drāyəst* (§ 66. 1) ‚er schrie‘ erinnert werden, weil es wie *davəst* vor allem von den Äußerungen *dai*vischer Wesen gebraucht wird. — Und so mag man sich endlich auch mit dem entsprechender Begründung für das alleinstehende *davəstan* ‚rennen‘ auf das häufig vorkommende *duvārəstan* ‚laufen‘ berufen; s. § 72 a.

72. Bei fünf [sechs] Präteriten (oder Infinitiven) geht dem *st*-Ausgang ein *r* voraus. Ich stelle sie hier zusammen, betone aber gleich, daß damit nicht ein Zusammenhang hinsichtlich ihrer Entstehung behauptet werden soll.

a) mpB. *duvārəst*; zum Präsens *duvārēt* ‚er läuft' (von *daivi*schen Wesen). Daneben, kaum weniger häufig, *duvārīt*. Das Verbum ist dem Awesta entnommen, als der für jene Art des Laufens bezeichnende Ausdruck. Im Neupersischen findet es sich nur in solchen Texten, die von denen des BuchPahlavi abhängig sind; hier steht دواریدن *duvārīdan*.

b) mpB. *vīnārəst*; zum Präsens *vīnārēt* ‚disponit'. Soviel ich sehe, kommt die *st*-Form nur im Šv. vor (*5*. 74), das aber auch — und häufiger — das sonst im MpB. übliche *vīnārtan* aufweist (z. B. *4*. 80, *6*. 20, *16*. 21). Das MpT. bietet ebenfalls diese letztere Form: VYN'RD *vīnārd*. Zur Etymologie des Verbums, usw. s. BARTHOLOMAE IF. *21*. 347 ff.

c) mpB. *vičīrəstan* (Infinitiv), DkM. *510*. 20 ff., *511*. 4 f. (zusammen 7 mal), zu jenem Präsens *vičīrēt*, das mit np. گزیر *guzīr* ‚Hilfsmittel' (bei HORN NpEt. 205) zusammengehört: DkM. *488*. 20, *511*. 2, 5, *532*. 14, *536*. 4 f., *541*. 4, *548*. 6, *557*. 20, *558*. 20. Einen anders gebildeten Präteritalstamm habe ich bislang nicht gefunden. HORN a. a. O. führt einen np. Infinitiv گزیردن *guzīrdan* an, aber ohne Beleg; an der von ihm angegebenen Šn.-Stelle steht das Präsens گزیرد *guzīrad*. Zur Bedeutung des Verbs s. § 75.

d) np. یارست *yārast*; zum Präsens یارد *yārad* ‚er wagt'. Eine entsprechende Form des mpB. kann ich nicht nachweisen; SALEMANNS Angabe, GIrPh. *1* a. 308 beruht auf einem Versehen; die dort angeführte Kn.-Stelle bietet vielmehr das *īt*-Präteritum *ayārīt*. Ich zweifle aber nicht an dem Alter der *st*-Bildung.

e) np. نگرست *nigarist*; zum Präsens نگرد *nigarad* ‚er beobachtet'. Daneben steht نگرید *nigarīd*. Das mpB. hat nur diese, die *īt*-Form: *nikīrīt*.

Unsicher: [f) mpT. 'YRYST M *1*. 180. FWKMÜLLER Doppelblatt 16 umschreibt *'ayrîst*. Das verstehe ich nicht. Die Zeichen

können meines Erachtens nur *īr°*, *ēr°*, *ayar°* oder *āyar°* meinen. MÜLLER läßt das Wort in seiner Übersetzung aus. Ich möchte *ēd rāy čēs nē ayarist* so übersetzen: ‚(er hat die ihm aufgetragene Niederschrift nicht vollenden können) deshalb, weil es ihm nicht passend war, nicht lag', d. i., weil die ihm gestellte Aufgabe seinem Können nicht entsprach.[1] Ist **abhi̯ar°* als arische Vorform anzusetzen?[2] Ich verweise dazu auf ai. *arám* und auch auf ai. *abhyáram*; ferner für die Gestaltung von *-bhi̯-* auf BARTHOLOMAE ZumAirWb. 25, No.]

73. Besondere Gründe, die zur Bildung der in § 72 verzeichneten *st*-Präterita geführt haben — s. § 62 —, sind nicht für jedes erkennbar, aber doch mit hinreichender Deutlichkeit wenigstens für einige von ihnen.

74. So für mpB. **ayārəstan* ‚wagen' (s. unter d). Es kann hier zu gleichem Maß *tuvānəstan* ‚können, vermögen' (§ 18 ff.) und *kāməstan* ‚verlangen, wollen' (§ 5 ff.) wirksam gewesen sein, denn zu beiden Verben bestehen begriffliche Beziehungen. Was die zu *tuvānistan* angeht, so kann ich einfach auf die neupersischen Wörterbücher verweisen, die ja als erste Bedeutung für يارستن *yārastan* gerade eben توانستن *tuvānistan* verzeichnen. Es ist ja möglich, mir sogar wahrscheinlich, daß sich diese Bedeutung erst nachmals aus *wagen* entwickelt hat[3]; aber daß sie sich daraus entwickeln konnte, erweist doch eben die Begriffsverwandtschaft von ‚wagen' und ‚vermögen'. Für die Beziehungen von *wagen* und *verlangen* erinnere ich an die etymologisch eng verwandten lateinischen Wörter *avēre* (mit *avidus*) und *audēre*; s. dazu WALDE LatEtWb.[2] 70.

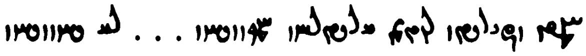
75. Desgleichen für mpB. *vičīrəstan.* Das Nomen mpB. *vičīr*, np. گزير *guzīr* bedeutet ‚Hilfsmittel gegen —'. Dem entsprechend besagt das zugehörige Präsens mpB. *vičīrēt*, das ich nur in unpersönlichem Gebrauch kenne: ‚es gibt dagegen ein Hilfsmittel, es gibt einen Ausweg, man kann ausweichen, vermeiden, man kann,

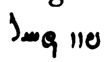
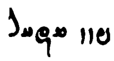
---

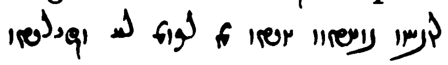
[1] Vgl. zur Stelle S. 5; No. 1. [2] Vgl. § 74, No.

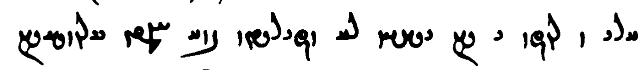
[3] Was die Etymologie von mpB. *ayārēt* ‚er wagt' angeht, so möchte ich annehmen, daß es auf ein **adhi̯ār°* oder **abhi̯ār°* zurückgeht, das zu ai. *íyarti*, *írte* gehört; wegen der Bedeutung verweise ich auf lat. *adorior.*

es geht auch anders'. Insbesondere aber wird es mit der Negation im Sinn von: ,es ist nichts dagegen zu machen, es ist nicht anders möglich, es ist unumgänglich notwendig, es ist unvermeidlich' verwendet; man halte dazu die Bedeutungsangaben für das entsprechende np. نگزیرد *naguzīrad* bei VULLERS LexPers. *2.* 1344 b, sowie für das np. ناگزیر *nāguzīr*, ebd. *2.* 1268 a. — Für das Mittelpersische verweise ich insbesondre auf folgende Stellen:

DkM. *557.* 20:  *ka vičīrēt apāk vattarān hamkunišn . . . nē bavišn* ,wenn es (irgend) zu vermeiden ist, soll das Zusammenwirken mit Bösen nicht geschehen (unterbleiben)'; ganz ähnlich DkM. *558.* 20; —

DkM. *532.* 14:  *ka tuvān u vičīrēt nē xᵛāhišn čič k ... ān*[1] ,wenn es möglich und irgend anders zu machen ist, soll man nichts von den K. verlangen'; der Inhalt des Nebensatzes mit *ka* wird im folgenden durch  *pa čār* ,im Fall des Vermögens', das Gegenteil durch  *pa ačār* ausgedrückt; —

DkM. *536.* 4:  *ruvān bōxtan yut hač šmāk nē vičīrēt* ,es ist nicht anders möglich, die (eure) Seele zu retten, außer durch euch (selber)'; —

DkM. *488.* 20:  *ālak*[2] *u ranǰ i andar gēhān nē vičīrēt bē ka barīhēnd* ,das Leid und die Not in der Welt — es ist nicht anders möglich, als daß sie ertragen werden', s. v. a. sie müssen eben notwendig ertragen werden; ganz ähnlich DkM. *541.* 4. — Und so auch im Neupersischen an der von HORN zitierten Stelle Šn. *1.* ٥٢٤: مبر جز کسیرا که نگزیردت *mabar ǰuz kasīrā ki niguzīradat* ,nimm (niemanden) mit (auf die Fahrt) außer einem, den (mitzunehmen) dir unumgänglich notwendig ist'.

Die Stellen lassen über die engen begrifflichen Beziehungen von mpB. *vičīrəstan* zu *tuvānəstan* nicht den geringsten Zweifel und decken zugleich auf, wie *vičīrəstan* zu seinem Ausgang gekommen ist.

[1] Ich weiß nicht, wie das Wort zu lesen ist. S. noch DkM. *501.* 6., 8. Gemeint ist irgend eine Sorte von Menschen, von denen das *timeo Danaos* gilt. Was SANJANA DkS. *12,* Transl. 4, No. 1 dazu bemerkt, hat für mich nichts Überzeugendes.

[2] Zu ai. *ardáyati*; vgl. AirWb. 194.

76. Die nachstehenden *st*-Präterita, die letzten meiner Sammlung — abgesehen von den passiven, worüber § 79 ff. — lassen sich unter keinerlei Gesichtspunkt enger zusammenfassen.

a) mpB. *sačəstan* (Infinitiv), Paz. *sažast*; s. DkM. *466*. 11 und Šv. *13*. 91; zum Präsens *sačēt* ‚es ziemt sich, gehört sich, man soll'. Häufiger findet sich *sačītan*, Paz. *sažīdan*. Das Neupersische hat سزیدن *sazīdan*, aber auch سزاییدن *sazāyīdan*.

b) mpB. *yumbəst* (Infinitiv), DkM. *458*. 1; zum Präsens *yumbēt* ‚er regt sich'. Daneben häufiger *yumbīt*.

c) mpB. *yazəstan* (Infinitiv), N. *39*. 24; zum Präsens *yazēt* ‚er betet, opfert'. Das gewöhnliche Präteritum ist *yašt*, oder geschrieben. — Die Lesung *yazəstan* der Maske kann nicht für ganz sicher ausgegeben werden. Es könnte auch *yastan* (mit *st* statt *št*; s. WZKM. *22*. 74) gemeint sein.

d) Im FrP. *19*. 10 wird als Maske für das Verbum ‚lachen', np. خندیدن *xandīdan*: angeführt. Ich verzeichne den Infinitiv nur mit Rücksicht auf SALEMANN GIrPh. *1* a. 308. Das Wort könnte ja allerdings **xandəstan* meinen, aber auch **xastan* (vgl. *bastan* ‚binden' neben *bandēt*, geschrieben mit dem von DARMESTETER ÉtIr. *1*. 30 besprochenen ‚complément phonétique'. Ist es aber überhaupt richtig bezeugt? Ich habe bisher nur oder *xandītan* gefunden (z. B. DkM. *614*. 3, 8, 11), also die gleiche Bildung wie im Neupersischen; und wird ja auch im FrP. als *Uzvārišn* von gegeben.

e) mpT. TVXŠ-ẎYST[1] *tuxšist* M *1*. 219 f.; zum Präsens mpB. *tuxšēt* ‚er bemüht sich'. FWKMÜLLER Ein Doppelblatt 17 hat das Wort als Superlativ ‚der eifrigste' genommen; ich halte diese Fassung nach dem Satzbau für unwahrscheinlich; auch lautet im MpB. der Superlativ *tuxšāktom*. — Der mpB. Infinitiv ist *tuxšītan*.

---

[1] In zwei Stücken auf zwei Zeilen geschrieben. Das erklärt die auffällige Setzung des ? vor dem Y. Das zweite Stück *ist* wurde geschrieben, als ob es ein selbständiges Wort wäre; s. dazu BARTHOLOMAE ZumAirWb. 85 f.

f) mpT. RVZDYZṮ M *2*. 7. Das Wort ist sicher ein *st*-Präteritum, wenn es auch fälschlich mit Z und Ṯ statt S und T geschrieben ist; also *ruzdist*. Das Präsens dazu muß **ruzdēt* gelautet haben, mit *zd* aus ar. *δdh* aus °*dh* + *t*°, stellt also eine Bildung aus dem Partizip mit *to-* oder dem Nomen act. mit *ti-*[1] dar, wie mpB. *āmōxtēt* ‚er lehrt', *vimēxtēt* ‚er mischt', *spōxtēt* ‚er beseitigt', *haxtēt* ‚er begleitet', *x^{v}aftēt* ‚er schläft', u. a. m.; vgl. Salemann GIrPh. *1* a. 306 f. Zur Bedeutung des Verbs s. § 78.

g) Das PazandMx. bietet zu *49*. 26 den Infinitiv *vīnastan* ‚sehen' als *Uzvārišn* von, also statt des sonst dafür stehenden und dafür vorgeschriebenen *dītan*. Es folgt unmittelbar dahinter *dānastan*. Das mag den Pazandisten verwirrt haben. Ich messe darum der Form keinerlei Wert bei.

77. Von den in § 76 aufgeführten *st*-Formen verdient éine ganz besondere Beachtung, d. i. *sačəstan*. Das Verbum *sollen* gehört mit den Verben *müssen, dürfen, können* in éine Bedeutungsgruppe, außerdem wird es ebenso wie diese unpersönlich gebraucht. Diese drei Verba haben alle den *st*-Infinitiv: *apāyəstan, šāyəstan, tuvānəstan*. Danach ist denn auch *sačəstan* gebildet. Im Neupersischen ist der Formenausgleich noch um einen Schritt weiter gegangen: dem Präsens باید *bāyad* ‚oportet' und شاید *šāyad* ‚licet, licitum est' trat سزاید *sazāyad* ‚debitum est' zur Seite; vgl. Salemann GIrPh. *1* a. 297.

78. Die Stelle mit *ruzdist* (§ 76 f): *avīn i andar diz ō dīdišn ruzdist* ist zuletzt von Salemann BullAcStPét. *1912*. 48 besprochen worden. Ich stimme im wesentlichen zu und verweise noch auf NM.[2] *2*. 3. 1 f., wo zweimal *ruzdīh* bezeugt ist; vgl. dazu West SBE. *18*. 336, der das Wort mit ‚embarrassement' und Dhabhar NM.[2] 65, der es mit ‚greed' übersetzt. An der ersten Stelle tritt es neben *tēž kāmakīh* auf, bei West ‚vehement desire', mit dem es etwa gleichbedeutend ist. Das zeigt uns meines Erachtens den Weg,

---

[1] S. oben S. 25, No.

[2] D. i. *Nāmak i Manuščihr*; s. The Epistles of Mânûshchihar. Ed. by Ervad Bahmanji Nasarvanji Dhabhar. Bombay 1912.

auf dem man zur Bildung von ***ruzdist*** gekommen ist. Neben miran. ******kām*** ,Verlangen' gab es ein ******ruzd*** in der Bedeutung ,heftiges Verlangen, Begierde'[1]; so schuf man zu ******kāmēt***, ******kāmast*** ein ******ruzdēt***, ******ruzdast***. Es steht nichts der Annahme entgegen, mpT. ***ruzdist*** wie mpB. ***kāməst*** (§ 12) unpersönlich zu nehmen, also die Stelle wörtlich so zu übersetzen: ,Jene in der Burg verlangte es (heftig) zuzusehen'; wir würden sagen: ,Jene . . . konnten dem Verlangen zuzusehen nicht widerstehen.'

79. Die letzte Gruppe der ***st***-Präterita bilden die passivischen. Gegenüber dem Präsens auf *-īhēt* lautet das Präteritum so gut wie regelmäßig auf *-īhast* aus, und dem entsprechend der Infinitiv auf *-īhastan*.[2] Solche Formen finden sich im MpB., MpT., sowie im jPers. Aus dem TurfanPahlavi ist bisher nur eine einzige zum Vorschein gekommen: NYSYHYST ***nisīhist*** ,es wurde gelegt', M *97*a. 16; vgl. SALEMANN ManStud. *1*. 100, der das Wort richtig[3] mit dem jpers. ניסאדן ***nisādan*** ,legen, stellen' verbindet.[4] — Wegen der jüdisch-persischen Beispiele darf ich mich begnügen, auf SALEMANN GIrPh.

---

[1] Ich sehe also in **ruzd* ,Gier' ein Nom. act. (s. S. 25, No. 2). Daneben wird auch ein auf das *to*-Partizip zurückgehendes Adjektiv **ruzd* ,gierig' (vgl. zur Bedeutung ai. *lubdha-*) vorhanden gewesen sein, das in dem Abstraktum *ruzdīh* ,Gierigkeit' steckt.

[2] Nach SANJANA GrPahlL. ૩૯૦ (u. ö.) müßte es scheinen, als ob der regelmäßige Präteritalausgang des Passivs vielmehr *-īt* (Infinitiv *-ītan*) wäre. Solche Formen kommen allerdings vereinzelt vor — ich habe mir bisher nur [illegible] *kunīhīt* DkM. *418*. 21 notiert —, treten aber jedenfalls gegenüber denen auf *-ast* ganz zurück. Der Wechsel *-īt* — *-ast* ist ja auch sonst oft bezeugt.

[3] Falsch BARTHOLOMAE ZumAirWb. 232.

[4] Aber die Art und Weise, wie SALEMANN dieses jpers. *nisādan* mit dem gleichbedeutenden npers. نهادن *nihādan* verknüpfen will, kann ich nicht billigen. Es kommt allerdings öfter vor, daß einem altiran. *s* im Mittel- oder Neuiranischen sowohl *s* als *h* gegenübersteht (vgl. HÜBSCHMANN PSt. 209 ff.), aber ein altiran. — nicht altpers.! — *ϑ* kann nicht in dieser doppelten Weise vertreten sein. Ich nehme an, daß das Verbum für ,legen', miran. **nihātan* — mpB. [illegible] *nihātan*, np. نهادن *nihādan* —, das doch zu ai. *dhātum* und gr. *τιθέναι* gehört, lautlich durch das Verbum für ,liegen', miran. **nisītan* beeinflußt worden ist, das sich zu ai. *śēte* und gr. *κεῖται* stellt (s. AirWb. 1571 f.); vgl. dazu aksl. *sędą* ,ich setze mich' und *lęgą* ,ich lege mich', bei denen ebenfalls die begriffliche Verwandtschaft eine lautliche Angleichung herbeigeführt hat; in *sędą* ist die Nasalierung alt; s. BRUGMANN Grdr.[2] *2* c. 295 f.

1 a. 332 zu verweisen. — Im BuchPahlavi sind die Formen nichts weniger als selten. Aus dem GrBd. habe ich mir außer dem in § 67 erwähnten Beispiel *rāmīhəst* (zweimal) noch notiert: *dahīhəst* ‚es wurde gegeben‘ *12*. 15; — *yumbīhəst* ‚es wurde bewegt‘ *63*. 1; — *paδtākīhəst* ‚es wurde offenbart‘ *59*. 15. Besonders häufig finden sich diese Bildungen im Dk. — die letzterwähnte Form steht allein im 7. Buch des Dk. öfter als ein dutzendmal — und im Šv., aus dem WEST Šv. 222 eine Anzahl Formen verzeichnet. Daß das PV. keine bietet, wird man schwerlich für die Jugend der Bildung geltend machen dürfen; es war eben bei der Art der dortigen Texte kein Anlaß geboten, sie zu brauchen.

80. Die Erklärung des mitteliranischen Passivs bereitet große Schwierigkeit, so daß sich SALEMANN GIrPh. *1* a. 315 mit der bloßen Anführung der passiven Formen begnügt hat; s. aber WEST Šv. 222 f. Ich nehme an, daß z. B. in *paδtākīhēt*, °*īhəst* ‚es wird, es wurde offenkundig‘ das Abstraktum *paδtākīh* ‚Offenkundigkeit‘ enthalten ist. Das *-īh* der Abstrakta führe ich auf *-ii̯aˈtu̯a*° zurück (vgl. SALEMANN GIrPh. *1* a. 280 f.), d. i. der Abstraktumausgang aus *ii̯a*-Nomina; *-īh* wurde ebenso verallgemeinert wie der Adjektivausgang *-īk*, der auf *-ii̯aˈka*° zurückgeht, z. B. in mpB. *dātīk* ‚gesetzlich‘ aus **dātii̯aˈka-*, s. Aw. *dāitya-* (d. i. *dāˈtii̯a-*); man denke an die Ausdehnung unseres nhd. *-keit*. Nun war aber von alters her mit den (idg.) *ii̯o*-Adjektiven in zahlreichen Fällen die intransitive oder passive Bedeutung verbunden; vgl. ai. *śáṃsya-*, *praśásya-*, *dárśya-*, *dṛ́śya-* (alle mit *iy* zu lesen), usw.; s. BRUGMANN Grdr. *2* a. 183 f. Ein idg. **pekii̯o-* (enthalten in ai. *kṛṣṭapacyá-* ‚auf gepflügtem Boden reifend‘) bedeutete eigentlich ‚im Begriff, gekocht zu werden, zu kochen (intrans.), gar zu werden, zu reifen (von Früchten)‘; das mit *tu̯o-* daraus gebildete Abstraktum bezeichnete also den Zustand des im Kochen (Gekochtwerden) begriffenen, dann aber weiter das Gekochtwerden, Garwerden (von Früchten), Reifen; vgl. ai. *dṛśyatva-* ‚das Gesehenwerden, Sichtbarsein‘.[1] Ich nehme das miran. **pačīh-ast* als ursprüng-

[1] Das Wort findet sich, was ich zu sagen nicht unterlassen will, nicht im

liche Präsensform in der Bedeutung ‚es ist (findet) Gekochtwerden (statt)', so viel als ‚es wird gekocht'. Die Form war zunächst unpersönlich, wurde dann aber auch persönlich gebraucht, vgl. oben § 13 mit No. (und auch STREITBERG IF. *3.* 390 f.). Zu **pačīhast* (d. h. **pačīh* + **ast*) stellte sich als entsprechende Pluralform **pačīhand* oder **°hēnd* (aus **pačīh* + **h°*) ein ‚sie werden gekocht', und dazu wieder fügte sich nach gemeinen Mustern als neue 3. Sing. **pačīhēt*. Deren Einbürgerung hatte alsdann die weitere Folge, daß das ältere, früher ebenfalls präsentisch gebrauchte **pačīhast* wegen seines *st*-Ausgangs im Gegensatz zu dem neu aufgekommenen **pačīhēt* die präteritale Bedeutung erhielt und das ehedem vorhandene **pačīh-būt* verdrängte: ein Vorgang, der ja durch meine früheren Ausführungen, wie ich hoffe, hinreichend klar gestellt ist.

81. Nach solchem Musterverhältnis wie **pačīhēt* ‚es wird gekocht': **pačēt* ‚er kocht' (trans.) wurden darauf Passivformen mit *īh°* zu jedem beliebigen Präsens geschaffen, z. B. mpB. *kunīhēt* ‚es wird gemacht' zu *kunēt* ‚er macht' (vgl. ai. *kṛṇóti*), *dahīhəst* ‚er wurde gegeben' (§ 79) zu *dahēt* ‚er gibt' (vgl. ai. *dádāti*), usw. Anderseits muß sich die Ausbildung der durch mpB. *paδtākīhēt*, usw. (§ 80) vertretenen Passivklasse, bei der das *īh°* hinter irgend welchem Nomen erscheint, in einer Zeit vollzogen haben, da die Vereinheitlichung von **pačīh'ast* noch nicht erfolgt war, **pačīh* noch in seiner alten Bedeutung gefühlt wurde. Jedenfalls ist man zur Schaffung von mpB. *paδtākīhēt* auf einem andern Weg gelangt als zu der von *kunīhēt*. Denn *paδtākīhēt* ‚er wird offenkundig' stellt doch das Passivum zu *paδtākēnēt* ‚er macht offenkundig' dar; eine dem *kunīhēt* gleichartige Passivbildung dazu wäre aber **paδtākēnīhēt*; s. § 67.

82. Schluß. Die Herkunft des zur Bildung der Präterita dienenden *st* ist nicht einheitlich. Bei der einen Reihe von Formen, die bei der Schaffung der Klasse als Vorbilder wirkten, entspricht

Veda; ebensowenig das bei BRUGMANN Grdr.[2] *2* a. 450 als Gegenstück zu got. *frijaþwa* mit Akzent angeführte *priyatva-*. Auch im Awesta ist ein Abstraktum auf *i̯atya-* nicht nachzuweisen.

es dem *st* von uriran. **asti* ‚er ist‘, bei einer zweiten dem Ausgang uriran. *sta*° des Perf. Pass. aus Verbal‚wurzeln‘ auf idg. *s* oder auf palatalen Verschlußlaut. Wie es geschehen konnte, daß bei der ersteren Reihe Verbindungen mit ‚ist‘ die präteritale Bedeutung erhalten haben, und daß bei der letzteren die Verbindung des Wurzelauslauts mit dem Suffixanlaut zu einem frei verwendeten Bildungsmittel geworden ist, darüber geben insbesondre § 50 und § 55, über die allmähliche Verbreitung der neuen Präteritalklasse § 62 ff. Auskunft.

Heidelberg, 21. Juni 1914.

Ein Psalm ‚Über den Tod'.

Von

Harry Torczyner.

Psalm 49 gehört unstreitig zu den schwierigsten Abschnitten nicht nur des Psalmbuches, sondern der Bibel überhaupt und dies nicht etwa allein wegen einzelner korrumpierter und darum unverständlicher Stellen, als vielmehr wegen der inhaltlichen Widersprüche, die der Psalm selbst an sprachlich einwandfrei scheinenden Stellen bietet. In einer im Stile des Spruchbuches gehaltenen Einleitung fordert der Verfasser alle Welt auf, seinem Weisheitsliede zu lauschen, das er selbst erst anderweitig (nach den Auslegern aus dem Munde der Dichtkunst oder in seiner Phantasie) hört (אטה למשל אזני V. 5). Wie unklar und verworren dieses Weisheitslied ist, gehe aus folgender wörtlichen Übersetzung von Vers 6—14 hervor, die sich streng an den Text hält und darauf verzichtet, durch Einschub von Konjunktionen und andere exegetische Mittelchen irgend etwas in den Text hineinzudeuten, was nicht darin steht:

‚(6) Warum sollte ich fürchten in den Tagen des Unglücks, (wo) die Sünde (oder Strafe) meine Fersen mir umgibt. (7) Die auf ihre Macht vertrauen und ihres großen Reichtums sich rühmen. (8) Den Bruder wird niemand auslösen, Gott (eventuell: den Richtern) sein Sühnegeld nicht geben. (9) Und (zu) teuer ist die Auslösung ihrer Seelen (oder: ihrer selbst) und er hört auf für immer. (10) Und er wird noch ewig leben, die Gruft wird er nicht sehen. (11) Denn

(oder: Wenn) er sieht Weise sterben, zusammen vergehen Dummer und Tor und hinterlassen anderen ihre Macht. (12) Ihr Inneres (קרבם; Versionen: קברם ‚ihr Grab') ihre Häuser für immer ihre Wohnungen für alle Zeiten, sie nannten ihre Namen auf Erden. (13) Und der Mensch in Ehre übernachtet nicht, er gleicht den Tieren, die verstummen'.

Wie man sieht, stehen die aufeinanderfolgenden Verse zum Teil überhaupt in keiner inhaltlichen Beziehung zueinander (z. B. VV. 6—7), zum Teil aber widersprechen sie einander geradewegs (z. B. VV. 9—10). Die Kommentare suchen diesen Schwierigkeiten gerecht zu werden, indem sie die fehlenden Zusammenhänge konstruieren und die Widersprüche durch Umdeutung abschwächen. So wird etwa וחדל לעולם, in V. 9 als ‚er unterläßt es für immer (das Lösegeld zu zahlen)' abgeschwächt, V. 10 dadurch seines Inhaltes beraubt, daß man ihn zu einem Fragesatz umbiegt, etc. Trotzdem sind die Ergebnisse dieses Verfahrens, wie die verschiedene Auffassung der einzelnen Kommentare beweist, nicht befriedigend. Es sei mir daher gestattet, die Lösung des Rätsels von Ps. 49 auf anderem Wege zu versuchen.

Ich halte zunächst daran fest, daß unser Psalm in VV. 6—14 in der Tat einander widersprechende Sätze enthält. Während VV. 8—9, 11, 13, 18 etc. deutlich des Verfassers Bemühen zeigen, dem Menschen die Vergänglichkeit seines Erdendaseins vorzustellen, sagt Vers 6 doch, daß man Unglück und Strafe nicht zu fürchten brauche, und Vers 10 gar, daß der (oder ein) Mensch ewig leben werde. Da diese Äußerungen den Ansichten des Psalmisten zuwiderlaufen, sind sie nicht etwa umzudeuten, sondern offenbar als Worte anderer zu verstehen, gegen deren Ansichten unser Dichter sich wendet. Jene anderen können aber natürlich nur die in V. 7 genannten Leute sein, ‚die auf ihre Macht vertrauen und ihres großen Reichtums sich rühmen'.

Enthält sonach VV. 6—13 die Ansicht unseres Psalmisten und die seiner Gegner zugleich, so können beide von vornherein unmöglich so durcheinandergeworfen gewesen sein, wie dies im jetzigen Texte der Fall ist. Wie dieser Text entstanden sein mag, zeigt uns das

Beispiel von Ps. 96, der in 1. Chr. 16, 23—33 nochmals (mit geringfügigen Varianten) wiedergegeben ist, mit dem Unterschiede, daß die Halbverse 1a, 2a, 10c, 13b ganz fehlen, während 10ab und 11ab in folgender Reihenfolge stehen: 10b 11a 10a 11b, was nur daraus erklärt werden kann, daß der Kopist den in zwei Kolumnen nebeneinander stehenden Text der Vorlage unrichtig hinüberlas. Einen nicht minder sicheren Fall falscher Verknüpfung gegenüberstehender Strophen-(Vers-)teile in Kohelet 9, 18—10, 1 habe ich ZDMG 66, 404 nachgewiesen. Ebenso standen in Ps. 49 die Ansichten der Gegner der Widerlegung durch den Dichter in einer eigenen Strophe gegenüber und müssen jetzt aus dem Chaos der Verse 6—13, das wir der Unaufmerksamkeit des Kopisten verdanken, erst herausgeschält werden. Das Beispiel von 1. Chr. 16 beweist freilich auch die Möglichkeit, daß bei solcher Flüchtigkeit des Kopisten auch Teile des Textes verloren gegangen sein mögen, sowie daß die Rekonstruktion des Gedichtes auch sonst mit schweren Verschreibungen rechnen muß.

Zu der ersten Strophe, den optimistischen Ansichten der Reichen, gehören nun anscheinend die Verse 6, 7, 10 und 12. Eine Begründung ist wohl nur für den inhaltlich unklaren V. 12 nötig. S. dazu weiter unten. Dagegen glaube ich, daß auch in bezug auf die Reihenfolge dieser Verse eine Änderung vorgenommen werden muß, indem V. 12 vor V. 10 zu stellen ist. Und auch in dem, was für die zweite Strophe übrig bleibt, scheint mir V. 11 besser vor V. 8 stehen zu sollen.

Folgen nunmehr auf die Einleitung unmittelbar die Gedanken der übermütigen Reichen, so möchte ich auch V. 5 אטה למשל אזני nicht so deuten, daß der Dichter der Poesie oder seiner Phantasie lauscht, sondern dahin verstehen, daß der Dichter den frechen Spruch der reichen Sünder (V. 6) hört und sich dagegen wendet. Die Situation ist dann etwa die gleiche wie in Ez. 12, 22; 18, 2, wo der Prophet an einem Spruch (משל) der Leute Anstoß nimmt und dagegen auftritt. Daß der Psalmist hiefür die dichterisch sein sollende Wendung ‚Ich neige dem Spruch mein Ohr‘ verwendet, hat seinen Grund in der etwas ungeschickten Ausdrucksweise des Verfassers; vgl. S. 53, zu V. 2. Wie aber dort der Spruch selbst gleich in der Einleitung gleichsam als

Angabe des Themas vom Propheten genannt wird, ist wohl auch hier der Spruch in V. 6 besser nicht zur ersten Strophe, sondern noch zur Einleitung zu rechnen, wofür die 1. P. (außer der Einleitung nur V. 16) spricht. Da nun der ganze Psalm ohne die Einleitung durch den Refrain Vers 13 und 21 in zwei annähernd gleiche Hälften (A u. B) zerfällt, wovon, wie wir sahen, V. 7—13 wieder in zwei Strophen zu zerlegen ist (I u. II), muß auch die zweite Hälfte analog in zwei Strophen geteilt werden. Diese Einteilung wird in der Tat durch סלה am Ende von V. 16 gesichert. Schreiben wir nun diese Strophen so neben- bezw. untereinander, wie sie etwa in der Vorlage des Kopisten gestanden haben mögen, so ergibt sich daraus die Lösung einer weiteren Schwierigkeit: Der Refrain in V. 13 bezeichnet zweifellos den Abschluß einer Strophe. Darum mußte das סלה am Ende des folgenden Verses unverständlich erscheinen, das doch nicht gut auch hier wieder ein Strophenende bezeichnen konnte. Sind aber die Verse 7—14 nicht eine, sondern zwei ineinandergeschobene Strophen, dann kann V. 13 recht gut der Endvers einer Strophe (A II) und V. 14 der der anderen (A I) sein. Daraus folgt aber, daß auch V. 14, obgleich es nach dem Refrain von A II steht, doch als Schlußvers von A I zur ersten Psalmhälfte gehört. So ergibt sich denn ungezwungen das Resultat, daß die ersten Strophen beider Psalmhälften durch סלה abgeschlossen werden.

Ferner bleibt noch die Frage zu erwägen, ob nicht auch in der zweiten Psalmhälfte (B I u. II) Umstellungen vorzunehmen sind. In der Tat ist dies wahrscheinlich für den Halbvers V. 20 b, der schon wegen des Plurals יראו und wegen seines Inhalts zu Strophe B I gehören muß, und den ich nach V. 15 stelle.

Endlich muß aber auch noch die Frage gestellt werden, ob nicht auch der überlieferten Reihenfolge der Strophen in horizontaler Richtung jene in vertikaler Reihe A I – B I – A II – B II vorzuziehen ist. Doch scheint mir diese Möglichkeit wenig für sich zu haben.

Danach wäre vorläufig folgende Form unseres Psalmes zu rekonstruieren.

V. 2 שמעו זאת כל העמים האזינו כל ישבי חלד
V. 3 גם בני אדם גם בני איש יחד עשיר ואביון
V. 4 פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות
V. 5 אטה למשל אזני אפתח בכנור חידתי
V. 6 למה אירא בימי רע עון עקבי יסבני

V. 7 הבטחים על חילם וברב עשרם יתהללו
V. 12 קרבם בתימו לעולם משכנתם לדור ודר
קראו בשמותם עלי ארמות
V. 10 ויחי עוד לנצח לא יראה השחת
V. 14 זה דרכם כסל למו ואחריהם בפיהם ירצו סלה.

V. 15 כצאן לשאול שתו מות ירעם
וירדו בם ישרים לבקר וצירם לבלות
שאול מזבל לו
V. 20 b [ ] עד נצח לא יראו אור
V. 16 אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול כי יקחני סלה

V. 11 כי יראה חכמים ימותו יחד כסיל ובער יאבדו
ועזבו לאחרים חילם
V. 8 אח לא פדה יפדה איש לא יתן לאלהים כפרו
V. 9 ויקר פדיון נפשם וחדל לעולם
V. 13 ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו

V. 17 אל תירא כי יעשיר איש כי ירבה כבוד ביתו
V. 18 כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו
V. 19 כי נפשו בחייו יברך ויודך כי תיטיב לך
V. 20 תבא עד דור אבותיו
V. 21 אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו

Bevor ich nun noch eine Übersetzung des Psalms versuchen kann, muß ich noch einzelne schwierige Stellen besprechen, wobei ich dort, wo eine befriedigende Deutung mir nicht möglich ist, auf eine Übersetzung, welche die bestehenden Schwierigkeiten verschleiert, verzichte. Sinngemäß halte ich mich hiebei an die festgestellte Reihenfolge der Verse.

V. 2 חלד. Der vielleicht Jes. 38, 11 entnommene Ausdruck ist zum Hinweis auf die Vergänglichkeit des Daseins mit Bedacht gewählt. V. 3; In גם בני אדם גם בני איש sucht man, indem man בן אדם mit syr. ܒܪ ܢܫܐ vergleicht, den Unterschied von arm (ב׳ אדם) und reich (בן איש). Wegen der etymologischen Verwandtschaft von איש (בן) und ܢܫܐ (ܒܪ) und ass. mār avēlim ‚der freie Mann‘ als Prototyp zu בן אדם (bes. bei Ezechiel) könnte man auch das Gegenteil begründen. Wirklich liegt nur tautologische Ausdrucksweise des wenig stilgewandten Verfassers vor, der keine andere Teilung seines Publikums fand; vgl. Ps. 62, 10. Ähnlich ungeschickt V. 11 יחד כסיל ובער. Beide Schwierigkeiten verschuldet wohl seine Vorliebe für verallgemeinernde Ausdrücke (יחד, גם-גם, כל, הכל, לעולם, לדור ודר, לנצח). V. 4 חכמות im Plural wie in den Sprüchen, darum ist auch חידתי V. 5 ‚Weisheitsspruch‘.

V. 6 עון עקבי יסבני. Die schwierige Konstruktion wird gegen allerlei Emendationsversuche durch Ps. 44, 16 ובשת פני כסתני ‚und Schande bedeckt mein Antlitz‘ (wörtlich mit Prolepsis ‚und die Schande meines Antlitzes bedeckt mich‘) gehalten. Da hier עון parallel zu ‚Unglückszeit‘ (ימי רע) steht, dürfte es wie oft für ‚Strafe‘ stehen.

V. 12 In diesem Vers gibt קרבם ‚ihr Inneres‘ keinen Sinn. Im Anschluß an die alten Versionen liest man gewöhnlich קברם ‚ihr Grab bildet ihre Häuser für immer‘. Daß dies aber keine alte Lesart, sondern schlecht geratene Konjektur ist, ergibt sich aus der Fortsetzung des Verses ‚sie nannten ihre Namen (= gründeten Familien) auf Erden‘, wonach in V. 10 das Glück der Reichen geschildert wird. In קרבם muß also ein Zeitwort stecken etwa der Bedeutung ‚sie bauen ihre Häuser für ewig‘ (l. הבונים?) oder ‚sie wohnen in ihren Häusern für ewig‘ (l. יָגֻרוּ בְ oder יָדֻרוּ בְ?); vgl. Ps. 61, 5 אגורה באהלך עולמים.

V. 14 ist sehr schwierig. In 14 a ist es zunächst zweifelhaft, ob כסל als Torheit oder Zuversicht zu verstehen ist. Wie immer man sich aber entscheidet, muß bei unbefangener Prüfung zugestanden werden, daß der Psalmist unmöglich geschrieben haben kann: ‚Dies da, ihr Weg, ist ihnen Torheit (Zuversicht)'. Will man auch die grammatische Schwierigkeit der Voranstellung des Demonstrativs vermeiden, die nur bei besonders betonter Hervorhebung am Platze wäre, so muß man in דרכם ein (kollektives) Substantiv sehen, auf das למו relativisch zurückgeht. Daraus ergibt sich für דרכם unter der Annahme, daß כם durch Dittographie des folgenden כסל entstanden ist, die Lesung דּר ‚Geschlecht' ‚welches Wort besonders in Psalmen und Spruchbuch oft für ‚Menschenklasse, Leute' steht. Vgl. דור עקש ופתלתל ‚verkehrte und krumme Leute' Deut. 32, 5; דור תהפכת ‚verrücktes Volk' V. 20; דור סרר ומרה דור לא הכין לבו ‚störrische und widerspenstige Leute, ein Volk mit unredlichem Herzen' Ps. 78, 8; דור ישרים ‚redliche Leute' Ps. 112, 2; דור אביו יקלל ‚ein Volk, das seinem Vater flucht' Pr. 30, 11, ‚Leute rein in ihren Augen' V. 12, ‚ein Volk, wie hoch sind seine Augen' V. 13, ‚ein Volk, Schwerter sind seine Zähne' V. 14 etc. und besonders Ps. 24, 6 זה דור דרשו ‚das sind jene, die ihn aufsuchen' (vgl. auch הדור זו Ps. 12, 8). Die Beispiele Ps. 78, 8; Pr. 30, 11, 13, 14 zeigen auch, daß an דור wie an Personenbezeichnungen überhaupt auch sonst gern Relativsätze ohne Relativpronomen herantreten. Übersetze also: זה דר ‚das ist ein Volk', wozu כסל למו einen attributiven Relativsatz bilden muß; darin kann nun כסל ein Substantiv sein (formell etwa parallel zu שרים זהב להם ‚Fürsten, die Gold haben' Hi. 3, 15) oder für ein Verbum stehen, was ich nicht zu entscheiden wage. Nicht unmöglich ist es aber auch, daß כם in דרכם besser ist als das folgende כם in כסל. כמללמו würde vielleicht auf רם לבמו ‚hochmütig' zurückführen. Im Anschluß an 14 a muß auch V. 14 b ואחריהם בפיהם ירצו Relativsatz zu דר sein. Die auch sonst wenig erfreulichen Deutungen dieses Halbverses werden dadurch ganz hinfällig. Wegen אחריהם ‚hinter (ihnen)' wird man mit Aquila besser יְרֻצוּ ‚sie laufen' lesen, es kann sich aber natürlich nicht um noch ganz andere Menschen handeln, die hinter ihnen laufen, sondern um etwas, hinter dem die Reichen

selbst her sind; vgl. אחרי בצעם לבם הלך Ez. 33, 31; כי אחרי גלוליהם לבם הולך Ez. 20, 16: ואחרי לא יועלו הלכו Jer. 2, 8; כי רגליהם לרע ירוצו Pr. 1, 16 und ähnlich Pr. 6, 18, ferner רדף צדקה וחסד Pr. 21, 21; ורדף שלמנים Jes. 1, 23; ורדף קדים Hos. 12, 2; רדפי צדק Jes. 51, 1; רדפי זמה Ps. 119, 150; רדפי טוב Ps. 38, 21; בקש שלם ורדפהו Ps. 34, 15; צדק צדק תרדף Deut. 16, 20; נרדפה לדעת את יהוה Hos. 6, 3; מרדף אמרים Pr. 19, 7; ומרדף רעה Pr. 11, 19; ומרדף ריקים 12, 11; 28, 19; ומרדף צדקה 15, 9; ויטו אחרי הבצע 1. Sam. 8, 3. Ein ähnliches Objekt muß in המכסיהם enthalten sein, wovon הם zu אחרי auch später wegen בפיהם hinzugesetzt sein kann. Am besten scheint mir dafür die Lesung בִּצְעָם zu entsprechen.

V. 9. וחדל לעולם kann nur bedeuten ‚und er geht dahin für immer‘, vgl. Ps. 39, 5 und analog אבד לנצח Hi. 4, 20; 20, 7. In V. 11 kann nicht davon die Rede sein, daß der Reiche zusieht, wie alle anderen sterben; lies vielmehr für כי יראה: כִּי רְאֵה (Dittographie des י) ‚denn sieh!‘ oder noch besser כי אראה ‚wenn ich sehe‘. Über V. 13 s. zu V. 21.

V. 15a mag man mit den Erklärern שחו oder יחתו für שתו lesen, auch in 15b ist das vorgeschlagene וַיֵּרְדוּ במישרים לקבר für וירדו בם ישרים לבקר möglich. Auch Graetzs Vermutung, in בם־י berge sich ursprüngliches כמו ‚wie‘, hat etwas für sich, obwohl ich mich kaum entschließen kann in dem übrigbleibenden שרים etwa שורים ‚Ochsen‘ zu lesen. Dagegen ist m. W. für die folgenden Buchstaben: וצירםלבלותשאולמזבללו noch nichts Befriedigendes in Vorschlag gebracht worden. Sicher scheint nur שאול. Das Anklingen von לבלות שאול an das womöglich noch dunklere שחת בלי Jes. 38, 17 in verwandtem Zusammenhang (vgl. bes. יושבי חדל Jes. 38, 11 und ישבי חלד Ps. 49, 2) führt wohl in die Irre. Die gleiche Zeichengruppe in לבלות und זבללו führt auf zweimaligen Gebrauch desselben Wortes in einem Vergleich. Wahrscheinlich wird also der Vergleich der Sterbenden mit dem zur Schlachtbank geführten Vieh hier noch weiter ausgeführt. Darum nehme ich an, daß etwa ein Wort wie טֶבַח ausgefallen ist, und versuche folgendermaßen zu lesen כצאן [לטבח] יובל שאול יובלו ‚Wie Schafe zur Schlachtbank werden sie zur Hölle geschleppt‘, vgl. Jes. 53, 7 כשה לטבח יובל, Spr. 6, 22 כשור אל טבח יבא und כצאן (ל)טבחה Jer. 12, 3; Ps. 44, 23.

Der von mir nach V. 15 hinübergenommene Halbvers 20 b עד נצח לא יראו אור folgt gewiß sehr passend auf die Abführung der Sünder in die Hölle in V. 15. Da er aber deutlich antithetisch V. 10 in der ersten Strophe gegenübergestellt ist ויחי עוד לנצח לא יראה השחת, kann auch in V. 20 עד נצח nicht zur zweiten Satzhälfte gezogen werden, sondern ist ein Rest des ersten Halbverses, der nun auf Grund von V. 10 unter Vergleich von לנצח יאבדו Hi. 4, 20 gewiß zu [ואבדו] עד נצח hergestellt werden darf. Auf dieses אבדו geht offenbar das ganz unpassende אבותיו (graphisch urspr. אבתו aus אבדו) zurück, das in V. 20 vor עד נצח steht; das ו vor אבדו liegt wohl in ר des vorgehenden דור.

In der letzten Strophe ist V. 19, wozu noch der Rest von V. 20 a תבאעדרו kommt, dunkel. Der Text der ersten Hälfte wird durch den Gegensatz zu V. 18 als richtig erwiesen, da es sich aber nicht um einen Segen des Reichen, sondern nur um das ihm gespendete Lob handeln kann, ist sicherlich ו von ויודך herüberzuziehen: ‚Denn nur, solange er lebt, rühmt man ihn.‘ Zu נפשו בחייו vgl. bes. Ps. 66, 4 השם נפשנו בחיים. Wenn man aber, um in V. 19 b irgendeinen Sinn hineinzudeuten, ihn dahin auslegt ‚der Reiche preist dich (eventuell = Gott), wenn du ihm Gutes tust‘, so kann dies und ähnliches als ausgeschlossen gelten. Sicher erscheint mir in dem Komplex יודכיתיטיבלכתבאעדרו, nur die Verbindung טוב (יטב) לְ mit der Konjunktion כי ‚wenn es gut geht‘, welche ganz besonders durch die Parallele Jer. 38, 20 gestützt wird וייטב לך ותחי ופשך, die beweist, daß dem נפשו בחייו die Grundform, nicht Hifʿil von יטב לְ entspricht. Ferner ist es wahrscheinlich, daß das in 2. Person unverständliche יודך nur Dittographie des unmittelbar vorhergehenden יברך ist. Das Verbum des Satzes liegt also in תבאעדרו (V. 20) und, da das zu ברך in der hier vorliegenden Bedeutung ‚glücklich preisen‘ parallele Verbum in Ps. 72, 17 u. ö. אשר ist und Ps. 128, 2 auch אשריך וטוב לך zusammenstehen, dürfte V. 19 b ganz parallel zu 19 a lauten כי ייטב לו יאשרהו ‚wenn es ihm gut geht, preist man ihn glücklich‘. Aus יאשרהו konnte leicht באעדרו entstehen, da ע und ש häufig verwechselt werden. Vgl. die von mir ZDMG 66, 395 ff. nachgewiesenen Beispiele. Daß aber in תבא, לך, תיטב ein ת (ך) als Zeichen der zweiten Person eingefügt wurde, ist ausschließ-

lich auf Rechnung der Dittographie ירדך zu setzen, deren Endkonsonant als Pron. suff. der 2. Person gedeutet wurde. Ähnlich ist vielleicht auch der auffällige Singular in V. 10 erst durch Numerusangleichung an den im jetzigen Text daraufgehenden V. 9 entstanden.

Für den Kehrvers des Psalms endlich bieten Vers 13 und 21 in der ersten Hälfte die beiden abweichenden Formen:

V. 13: ואדם ביקר בל ילין
V. 21: ואדם ביקר ולא יבין

Sind dies nur graphische Varianten oder ähnlich gebildete Sätze verschiedener Bedeutung? Gegen letztere Annahme spricht schon der Umstand, daß beide Fassungen abgesehen von dem gleichbedeutenden ולא = בל nur in einem Zeichen (יבין — ילין) differieren. Ferner müßten dann beide Sätze einen verständlichen Sinn ergeben. Dies ist nun für V. 21 a ‚und der Mensch in Herrlichkeit und versteht nicht(s)‘ nicht der Fall, während man in ‚und der Mensch in Herrlichkeit übernachtet nicht‘ durch Umdeutung von ילין ‚übernachtet‘ zu ‚bleibt, hat Bestand‘ eine Art Sinn hat hineinlesen können. Indes zeigt der parallele Halbvers נמשל כבהמות נדמו klipp und klar, daß dem Menschen in 13 a und 21 a eine Eigenschaft zugeschrieben wird, die ihn dem Vieh gleichstellt. Und das kann denn doch nur ולא יבין ‚er versteht nichts‘ sein. Vgl. Hos. 4, 6: נדמו עמי מבלי הדעת ‚Stumm ist mein Volk ohne Verstand‘. Nun paßt freilich ואדם ביקר recht schlecht; aber, mag unser Geschmack sich auch dagegen wehren, zeigt die Parallele mit נמשל כבהמות doch weiter, daß für ואדם ביקר zweifellos zu lesen ist ואדם בקר ‚und der Mensch ist (wie das) Rindvieh‘. So vergleicht der Verfasser ja auch in V. 15 den Menschen mit dem Tiere und Ps. 73, 22 heißt es ganz ähnlich: ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך ‚Und ich bin Vieh und weiß nichts, Vieh bin ich bei Dir‘.[1]

In Übersetzung lautet nunmehr der ganze Psalm folgendermaßen:

[1] [Während der Korrektur werde ich darauf aufmerksam, daß auch Ehrlich, Randglossen zur Stelle כבקר liest.]

V. 2: Höret dies alle Völker, merkt auf alle Bewohner der Vergänglichkeit!

V. 3: Ihr Männer und ihr Leute, allzumal reich und arm.

V. 4: Mein Mund soll Weisheit sprechen, das Sinnen meines Herzen ist Klugheit.

V. 5: Ich neige einem Spruche mein Ohr und eröffne mit der Zither mein Lied:

V. 6: ‚Warum soll ich fürchten in (den) Tagen des Unglücks, wo die Strafe meine Fersen umringt?‘

V. 7: Die auf ihre Macht vertrauen und ihres großen Reichtums sich rühmen,

V. 12: Sich Häuser *bauten* für die Ewigkeit, ihre Wohnungen für alle Zeiten, ihre Namen nannten (= Familien gründeten) auf Erden.

V. 10: Sie werden noch ewig leben, werden die Gruft nicht sehen.

V. 14: Das ist das Volk, die . . . . haben und ihrem *Gewinn* nachjagen. Selah.

V. 11: Nun sehe ich aber Weise sterben, allzumal vergehen Tor und Dummer und lassen anderen ihren Besitz.

V. 8: Den Bruder kann der Mensch nicht auslösen, und Gott sein Lösegeld nicht geben.

V. 9: Zu hoch ist seiner Seele Preis und er vergeht für immer.

V. 13: Doch der Mensch ist Rindvieh, das nichts versteht, gleicht den Tieren, die stumm sind.

V. 15: Wie Schafe *taumeln* sie zur Gruft, der Tod weidet sie, und sie steigen gutwillig (oder wie Ochsen?) ins Grab, *wie Schafe* [zur Schlachtbank] *führt man* sie zur Gruft.

V. 20 b: [und sie vergehen] für ewig, werden das Licht nicht sehen.

V. 16: Nur Gott allein kann meine Seele auslösen, indem er aus der Gruft mich herausnimmt. Selah.

V. 17: Fürchte nichts, wenn ein Mensch reich wird, wenn das Gut seines Hauses sich mehrt.

V. 18: Denn im Tode nimmt er dies alles nicht mit, sein Gut steigt ihm (ins Grab) nicht nach.

V. 19 + 20 a: Ja, solange seine Seele noch lebt, rühmt man ihn, und wenn es ihm gut geht, preist man ihn glücklich.

V. 21: Denn der Mensch ist Rindvieh und versteht nichts, gleicht den Tieren, die stumm sind.

Wie man sieht, ist jetzt auch die strophische Gliederung des Psalms ziemlich durchsichtig.

Zum Schluß noch ein Wort über den Titel des Psalms. Wie schon Krochmal und Graetz gesehen haben, gehört zu diesem außer למנצח לבני קרח מזמור Ps. 49, 1 auch das vielumstrittene על־מות am Ende von Ps. 48, das heute wohl allgemein als musikalischer Terminus gedeutet wird. Nun habe ich aber in ZDMG 66, 401 f. gezeigt, daß Psalmsammler mehrmals den Inhalt eines Psalms durch eine kurze Überschrift (bezw. Beischrift) gekennzeichnet haben. So heißt Ps. 55 wegen VV. 7—8 ein Psalm über eine Taube in die Ferne (על יונה אל מרחקים, wie 56, 1 zu lesen ist); Ps. 45 ein Psalm über Mädchen (על עלמות 46, 1) etc., ebenso wie Jes. 6 ff. משא בהמות נגב ,Rede über Tiere in der Wüste' heißt. Ebenso trägt aber auch Ps. 49, der fast ausschließlich von der Vergänglichkeit des Menschen und der harten Notwendigkeit des Todes spricht, die sehr treffende Bezeichnung עַל הַמָּוֶת ,Über den Tod'. Der Psalm, der wegen seines Inhaltes der eigentliche Trauerpsalm der Synagoge geworden ist, führt mit Recht den Titel: ,Dem Chormeister. Ein Psalm der Korachiden über den Tod'.

Reduplikation und Vokaldehnung, Druck und Ton in der semitischen Nominalbildung.

Von

N. Rhodokanakis.

Die vorliegende Abhandlung ist das Ergebnis eines Versuches, die Plurale قَتَالِل von vierradikaligen zu erklären.[1]

I.

Ich gehe von der an sprachwissenschaftlichen Ergebnissen reichen Studie D. H. MÜLLERS aus: ‚Die Formen *qátlal* und *qátlil* in der Soqoṭri-Sprache'.[2] Dort haben (meist Farben und körperliche Gebrechen bezeichnende) Eigenschaftswörter im Masc. die Form *qátlal*, der als Fem. *qátlel* oder *qátlil* gegenübersteht, bezw. *qátlel* als Masc., *qátlil* als Fem. Das *i* des Fem. ist in den Stamm eingedrungene Endung *ī* (BROCKELMANN I, S. 414 a); MÜLLER vergleicht كُبْرَى neben حَمْرَاء,[3] und bringt zum Umlaute zahlreiche Analogien (447 f.) bei.

Die Verdopplung, eigentlich Wiederholung des letzten Radikals in *qátlal*[4] kann dissimilatorisch ersetzt werden durch *r*, *m*, *l* (MÜLLER, 446 Beispiel 1. 10. 12; 454 Punkt 2);[5] das rhythmische Schema

---

[1] Die bisherigen Erklärungen findet man BROCKELMANN, Grundriß I. 434 Anm. zitiert; dazu kommt noch EWALD, gramm. crit. ling. arab. I. §§ 303. 314 und BROCKELMANN DMG. 67, S. 109. Dieser mein Versuch war in allem Wesentlichen, wie aus Briefen D. H. MÜLLERS an mich hervorgeht, schon Ende 1910 im Manuskript fertiggestellt.

[2] Florilegium MELCHIOR DE VOGÜÉ 445 ff.

[3] Vgl. HOMMEL, Aufs. Abh., S. 12, BROCKELMANN, a. a. O., pag. 410—415.

[4] BROCKELMANN, a. a. O., §§ 163 ff. BARTH, pag. 214 zu אֻמְלָל רַעֲנָן etc.

[5] Vgl. زَعَّق > زَنْعَق ، فَقَّع > فَرْقَع ، خَبَّط > خَلْبَط BROCKELMANN, a. a. O., pag. 510 a.

bleibt in *qátlal* wie in *qátlar* etc. dasselbe. Wenn neben und statt *qátlal* im Soqoṭri und Arabischen auch *šáqtal* bezw. *ʾáqtal* eintritt, so sind diese Formen kaum genetisch miteinander verwandt, trotzdem Müller (a. a. O., 453) die *ʾáqtal*, *šáqtal* Formen aus dissimilatorischem Schwund der reduplizierten Endsilbe mit nachträglicher Angleichung an das rhythmische Schema von *qátlalu* zu erklären scheint.[1] Wahrscheinlich haben die ursprünglich bloß eine Zuständlichkeit und keine Vergleichung ausdrückenden *ʾáqtalu*-Formen, die nominal der IV. Form des Verbums in intransitiv-inkohativer Bedeutung entsprechen,[2] als genetisch unabhängige Bildungen neben den reduplizierten bestanden. Im Soqoṭri kommen beide auch unterschiedslos nebeneinander vor: *šídhan* = *déhnen* Warner, *šíṭenhan* = *ṭénhan* ruhig, *šíndaḳ* = *nídḳaḳ* freigebig; *šínḥag* = *náḥgeg* Spieler, *šéʿṭab* = *ʾéṭbab* mit Einer Brust.[3] Im Arabischen hat sich die geschärfte (IX.) Form als Ausdruck des Anhaftens von Farben und körperlichen Gebrechen in verbaler Verwendung festgesetzt; nominal tritt das (auch als Vergleichungsform dienende) *ʾáqtalu* neben sie. Im Hebräischen ist letzteres wie z. B. אַכְזָב neutral;[4] auch dort findet die Form mit redupliziertem 3. Radikal,[5] dann die mit verdoppeltem zweiten oder dritten Radikal z. B. אִלֵּם אִטֵּר bezw. אֲרָמָּה[6] zum Ausdruck auffallender Eigenschaften Verwendung; dafür im Soqotri meist, aber nicht immer die *šaqtal*-Form,[7] während *qatlal* daneben auch als nominales Intensiv-Iterativ = قَتَّالٌ fungiert.[8] Als Ausdruck einer, sei es aktiver sei es intransitiver Intensität und Steigerung dürfte als ursprünglicher zunächst die Reduplikationsform in Betracht zu ziehen,

---

[1] Müller: Kompensation; a. a. O., 453.

[2] Vollers, ZA. XVII, 325 ff. Brockelmann, Grundriß I, 527 ε.

[3] Müller, a. a. O., 452.

[4] Vollers, a. a. O., 325.

[5] Farbenausdrücke mit Reduplikation: Nöldeke, Beiträge 107. Zu רענן s. o. S. 60, Note 4.

[6] Müller, a. a. O., 453.

[7] Müller, a. a. O., 447. Ebenso die *qátlal*-Form.

[8] *ʿádgeg* Nutscher, *ʿáḳlhal* < **ʿáḳlāl* Kleber. Ebenso die *šáqtal*-Form, *šígbab* Schwimmer, Müller, a. a. O., 446. 450.

die *ʾáqtalu* metaplastisch für sie eingetreten sein;[1] formell dürfte die Berührung beider von den entsprechenden Bildungen aus Wurzeln mediae geminatae hervorgegangen sein, die ihr *qalalal* dissimilatorisch durch *ʾáqlal* ersetzten;[2] auch semasiologisch ist eine Berührung zwischen Intensität und bloße Zuständlichkeit ausdrückenden Formen nicht ausgeschlossen, so daß zuletzt beide entweder (wie im Soqoṭri) füreinander eintreten, oder nach Bedeutungssphären sich differenzieren konnten; und zwar auch in einer der ursprünglichen Funktion entgegengesetzten Richtung: so im arabischen Elativ *ʾáqtalu*.

Hier sei die Bemerkung gleich angeschlossen, daß bezüglich des Bildungsprinzips den besprochenen Intensivformen mit Reduplikation des 3. Wurzelkonsonanten die Plurale durch Doppelung und mit wiederholtem 3. Radikal vollkommen entsprechen. S. Brockelmann I, S. 440; zum Amharischen vgl. M. Cohen in Mémoires de la Société de Linguistique 17, 262 und hier weiter unten S. 69, Note 1.

Arabisches *ʾaqtalu* erfährt eine rein lautliche (nicht rhythmische) Steigerung zu *ʿáqtalu* bei ‚emphatischen' und Sonorlauten (Brockelmann I, § 189 a β); hier ist aber neben *ʿáqtal(un)* عَلْكَدٌ = شديد, أَنْجَلُ = عَنْجَلٌ, صلب etc. auch ein nicht synkopiertes **ʿaqatalu* erhalten, jedoch mit Schärfung des 2. Radikals (statt des dritten) kombiniert; diese finden wir ohne sonstigen Zuwachs ja auch in den schon besprochenen hebräischen Formen wie אִשֵּׁר אִלֵּם, welche Müller 453f. zu der hier behandelten Kategorie zieht, und in aramäischen Adjektiven wie אֻכָּם ‚schwarz', חִוָּר ‚weiß'; im Aramäischen und im arabischen عُظَّامٌ كُبَّارٌ (neben عُظَامٌ Lane, s. v.) ‚groß' verbindet sich die Schärfung des 2. Radikals mit der rhythmischen Erweiterung des *qutál* > *qutâl* (Dehnstufe). Mit dem *ʿa*-Präfix kombiniert finden wir die Gemination des 2. Wurzelkonsonanten in arabischen Adjektiven wie عَدَرَّجٌ ، عَمَرَّطٌ ، عَمَلَّسٌ ، عَطَرَّقٌ ، عَمَرَّسٌ etc.,[3] also *ʿaqáttal(un)*; mit gehauchtem Einsatz: هَبَلَّعٌ zu بلع ‚gefräßig'.

---

[1] Siehe die vorangehende Note.

[2] Müller, a. a. O., 451f.

[3] S. Fränkel, Beiträge zur Erklärung der mehrlautigen Bildungen im Arabischen 8ff., 13.

Neben der *ʾaqtal*, *ʿaqtal*-Form wie عَلْكَدٌ steht noch eine *ʿiqtil* und *ʿuqtul*-Form: عِلْكِدٌ[1] عُلْكُدٌ.[2] Diesen entspricht ein mit Wiederholung des letzten Radikals gebildetes *qatlal, qitlil, qutlul.*[3] Diese Formen gleichen einander im rhythmischen Schema und in der Vokalisation beider Gruppen so genau, daß sich die Vermutung aufdrängt, es seien jene diesen nachgebildet, oder beide nach demselben Prinzip geformt.

Das Bildungsprinzip wird durchsichtig, wenn man jene Nominalformen vergleicht, die nicht bloß den dritten Radikal wiederholen, sondern mit Wiederholung des zweiten und dritten Wurzelkonsonanten die ganze letzte Silbe reduplizieren; also: *qataltal, qatiltil,*[4] *qutultul* < *qatal*, *qatil*, *qutul*.

Ebenso dürfen wir mit Synkope die Nominalformen:

qátlal auf **qátalal*
qítlil auf **qítilil*
qútlul auf **qútulul*

und die Nebenformen:[5]

qítlal auf **qítalal*
qátlul auf **qátulul*
qútlal auf **qútalal*

zurückführen, d. h. es wäre der Vokal der letzten (nachgeschlagenen) Silbe gleich dem der vorletzten (zu reduplizierenden) Silbe und alle diese Bildungen Verstärkungsformen zu *qátal, qítil, qútul, qítal, qátul, qútal,* bezw. nach ihrem Muster gebildet.[6]

---

[1] عِظْلِمٌ عِضْرِسٌ عِضْرِطٌ FRÄNKEL, a. a. O., 7.

[2] Davon عُصْلُبِيٌّ FRÄNKEL, a. a. O., 6 unten.

[3] BARTH, pag. 214—216; BROCKELMANN, §§ 163—171; vgl. دِخْلِلٌ رِمْدِدٌ BARTH, S. 214.

[4] So mit BROCKELMANN, § 174 auch in יְפֵה־פִיָּה. Ein *qutultul* in كُذُبْذُبٌ BARTH 217; zu *qutul* s. BROCKELMANN, § 122; zum geschärften *quttulu* in ostsemitischen Eigennamen nach auffallenden körperlichen Eigenschaften hat H. HOLMA reiches Material gesammelt.

[5] Vgl. oben Note 3. Der reduplizierte Konsonant kann dissimilatorisch durch einen anderen ersetzt werden. Diese Nominalformen breiten sich dann überhaupt auf Quadrilittera aus.

[6] Zu diesen Nominalformen vgl. BARTH, §§ 4—6, 12f. 65—72. BROCKELMANN I, §§ 116—122.

Eine Ausnahme von dieser Regel, daß der letzte Konsonant, bezw. die letzte Silbe stets mit demselben Vokal der wirklichen oder vorschwebenden Grundform wiederholt worden wäre, bilden folgende Formen: das von Barth, S. 214 erschlossene **amilal* zu אֻמְלָלִים,[1] die mit Langvokal der letzten Silbe gebildeten Dehnstufen *qataltîl* und *qataltûl*,[2] endlich die nicht synkopierte Nominalform *qutalil*[3] wie عُلَكِدٌ bezw. deren Dehnstufe *qutâlil* wie عُذَافِر.[4]

Zur Nominalform *qutal* vgl. Barth, S. 22β, 40c, 437, N. 1. Brockelmann I, § 118. Wir fanden sie in كُبَّار عُظَام אֻכָּם verschiedentlich gesteigert vor; in كُبْرَى fem. zu أَكْبَرُ dürfte sie hingegen aus **kubar-ā* synkopiert und das kurze *a* vielleicht zwischen Haupt- und Nebenton ausgefallen sein. Eine reduplizierte Weiterbildung von *qutal* ist *qutalil*; stimmt nun die Regel, daß in solchen Formen der Vokal der letzten Silbe gleich dem der vorletzten ist, so muß auch das *i* in *qutalil* und in dem ebenso gebildeten *'uqatil* bezw. in deren Dehnstufen (*qutâlil*, *'uqâtil*) auf *a* zurückgehn. Tatsächlich finden wir neben عُلَكِد ein hebr. אֻמְלַל < **umalal*.[5]

qutal bildet Adjektive: عُقَرٌ ‚den Rücken verwundend', رُسَبٌ ‚eindringend',[6] ‚aktive Partizipia von Verben, die Gewaltsamkeiten bezeichnen . . . und Adjektiva von verächtlichen Eigenschaften' (Brockelmann, § 118) vgl. زُمَلٌ ‚feige', هُلَعٌ ‚gierig' etc., also Detraktiva. Die Dehnstufe *qutâl* bildet im Arabischen Deminutiva.[7] Da

---

[1] Nicht synkopierte Pluralform, mit Vokaldissimilation, oder Kontaminationsform aus **'amilil* und **'amalal*.

[2] In *qataltîl* (gegen *qatiltil* s. o.) ist das enttonte *i* von **qatiltîl* vor *î* zu *a* dissimiliert: Brockelmann, S. 253c. Ähnlich ist *qataltûl* zu beurteilen < **qatultûl*; zu Barth §§ 146. 147.

[3] Nicht synkopierte Singular-Form, die vielleicht wie der Plural אֻמְלָלִים auf andere Akzentverhältnisse hinweist. Die Form *qutalil* nehmen auch Derivate von reduplizierten zweiradikaligen Wurzeln an: صُمَصِمٌ; (die entsprechende Dehnstufe: قُرَاقِرٌ s. w. u.). Auch قُذَعْمِلٌ etc. Von reduplizierten zweiradikaligen Wurzeln im Soqoṭri: *'áz'az* wie *qátlal* bei Müller, a. a. O, 446, Beispiel 5.

[4] Neben ذُفَرٌّ mit verdoppeltem 3. Radikal wie אֲדָמָּה.

[5] Hier ist der zweite Vokal synkopiert. In arab. عِلَّكَدٌ < **'illákadun* = **likádad* zur Form *qital* ist der dritte Vokal elidiert. [6] Barth, § 13.

[7] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 6, 254. Brockelmann, § 135c.

Deminutiva und Deteriorativa auch sonst zusammenfallen,[1] ist das in زُمَل etc. vorliegende *qutal* unbedingt als Grundform zu dem Deminutiva bildenden *qutâl* zu stellen. Neben diesem steht aber *quta͡il*;[2] und dieses kann m. E., da wir die Reihe der drei Parallelen *qutal, qutâl, quta͡il* vor uns haben, auch nur aus *qutal* erklärt werden.

Von Adjektiven auf *ân* werden durch Anhängung der Nisbenendung *i͡i* neue Adjektiva gebildet;[3] ebenso kommt zum Adjektivum عُضَلْبٌ ‚stark' √صلب die Nebenform عُضَلْبِيٌّ vor: FRÄNKEL, Beiträge zur Erklärung der mehrlautigen Bildungen', pag. 6 behandelt es im Anschlusse an die Nebenformen von *'áqtal*. In diesen Fällen ist die Bedeutung des um *ī* vermehrten Adjektivs (bezw. Partizips) kaum von der des unvermehrten verschieden. Mittels der Endung *ī* werden aber auch Beziehungswörter zu Substantiven gebildet; die so ausgedrückten Beziehungen sind mannigfachster Art;[4] ‚zur Art gehörig, ähnlich, nicht ganz so'; daher die Deminutiva mit Nisbenendung, auf die PRAETORIUS hingewiesen hat.[5] Und so möchte ich auch *quta͡il*, als Deminutiv von Substantiven und Adjektiven, aus *qutal-ī* durch Epenthese erklären, welche von gewissen Lautkategorien des

---

[1] Z. B. in den mit Wiederholung des dritten Radikals gebildeten Formen, ebda. § 172.

[2] Davon werden mit Anhängung der femininen Endung *ă* Deminutivinfinitive gebildet, welche ganz den von MÜLLER, ZDMG LVIII, 783 erschlossenen Soqoṭribildungen wie *'ódin* entsprechen: عُجَيْلَى ‚schneller Gang', dann هُوَيْنَا ‚langsamer Gang'; unverkennbar ist die detraktive Bedeutung im Kollektiv خُلَّيْطَى خُلَيْطَى ‚Mischvolk'; vgl. BARTH, pag. 315. Daß die Deminutivbedeutung in anderen Fällen verblaßt erscheint, tut nichts zur Sache, weil die ‚Deminutivform' ja ursprünglich nur eine Beziehung ausdrückt; s. w. u. und vgl. Soqoṭri *'ódin* ‚einen kleinen Gang machen', dann ‚singen' MÜLLER, a. a. O., 784.

[3] BROCKELMANN pag. 400h., SOCIN, Zentralarab. Diw. § 113 d, e; mein ‚Zur Formenlehre des Mehri' (SBWA, 165. Bd., 1. Abh., Wien 1910) pag. 3 zu den mit Nisbenendung erweiterten Partizipien.

[4] BROCKELMANN, § 220 f.

[5] ZDMG 59, 826; BROCKELMANN, § 221. Zur semasiologischen Berührung der reduplizierten mit den Deminutivformen vgl. auch DILLMANN-BEZOLD, aeth. Gramm., § 110 b; ferner ass. *sûḳu*, demin. *suḳâḳû*, *tînu* > *tinanû* (s. die folgende Note), wo jedoch zur Reduplikation noch die Endung des Beziehungsadjektivs *û* hinzutritt.

3. Radikals ausgegangen und bei der Festigkeit des semitischen Nominalschemas dann überall durchgedrungen sein dürfte.[1]

Die Möglichkeit, daß die allenfalls gesteigerten *qutal* und *qutaịl*-Formen gleichwertig verwendet werden, erhellt aus dem Nebeneinander von زُمَّيْل und زُمَيْل neben زُمَّل und زُمَّال ‚feig' (Barth, S. 315) wie ضُرَّيْط ‚dick' mit detraktivem Sinne.

Mit der hier angenommenen Epenthese ist der Umlaut nah verwandt. Im Deutschen ist die Epenthese oft Vorstufe des Umlautes.[2] Der Epenthese in *qutaịl* entspricht der Umlaut in *qutalil* (bezw. *ʾuqatil*); jenes geht auf *qutal-ī*, dieses auf *qutalal-ī* zurück. Das Beziehungsadjektiv ist also hier genau so wie das Femininum der reduplizierten *qátlal*-Formen im Soqoṭri, von denen diese Untersuchung ausgegangen ist, durch Umlaut gebildet.[3] Im Gegensatz zu diesen reduplizierten Quadrilitteris haben die Deminutivformen der synkopierten wie مُسَيْجِد < مَسْجِد oder عُقَيْرِب eine der Analogie von *qutaịl* folgende Form, in welcher das bildende Element ī nochmals vertreten ist: im *i* der letzten außer dem *ị* der vorletzten Silbe; die Dehn- und Zusatzformen hingegen wie هَمَّامٌ أَسْوَدُ قَاضٍ حَارِثٌ, die auch هُمَيْمٌ حُرَيْثٌ bilden, gehen vom unvermehrten und ungedehnten deminutiven *qutal* ihres Stammes aus.

Die speziell detraktiv-deminutive Bedeutung der Beziehungsform *qutalil* ist in dem ihr nachgebildeten قُذَعْمِل قُذَعْمِلَة[4] = المرأة القصيرة الخسيسة (Lisān, s. v.) erkennbar; zu beachten ist hier noch das *l*, welches oft zu Verkleinerungsformen verwendet wird: Fränkel, a. a. O., 49.

---

[1] Mit Epenthese leitet F. Hommel, OLZ 1907, Sp. 484 فُعَيْل von فُعَالِى ab. Praetorius, DMG 57, 524 ff. stellt es zu *faʿūlaị*; vgl. dazu Nöldeke, Beiträge 52, Note 2.

[2] Sievers, Phonetik [5], §§ 765. 809.

[3] Zum äußerlichen Zusammenfallen der Femininendung einerseits, der Nisbenendung andererseits vgl. Brockelmann, S. 397 b, 414 a.

[4] Zu قذع. — Natürlich ist die aus der Nisbe entstandene Beziehungsform *qutalil*, *ʿuqatil*, *qulaqil* (Brockelmann, § 182) nicht bloß deminutiv, ebensowenig als عُضَّلِبِيّ; vgl. oben S. 65.

Die Dehnstufe von *qutalil* ist *qutâlil*. Sie wird wie فُعَال als Deminutivform verwendet: هُدَاهِد demin. zu هُدْهُد;[1] steigernd-detraktiv ist sie in جُرَاجِر ‚Säufer', vgl. גַּרְגְּרָן ‚Schlemmer'. Diptotisch bildet sie nomina loci mit deminutiver Bedeutung: قُرَاقِر ‚kleine Ebenen', سُلَالِم ‚kleine Treppen', نُبَابِع ‚kleine Sprudel', قُتَائِد ‚kleine Qatādbüsche',[2] جُلَاجِل Kāmil 462, 9 (daneben aber الكُرَاكِر mit *a-ā-i* ebda. 734, 10). BROCKELMANN, a. a. O., sieht darin Plurale von Vierradikaligen, die den Vokal *u* der ersten Silbe vielleicht der Anlehnung an die Deminutiv-Deteriorativform *qutâl* verdanken. Diese bildet aber auch selbst Plurale mit detraktiver Bedeutung: *sukār-ā* ‚trunkene', *kusāl-ā* ‚faule' etc.[3] Und so möchte ich auch in den Ortsnamen wie قُتَائِد die deminutive Dehnform *qutālil* selbst sehen, die als mit Langvokal gebildete Extensiv-, d. h. im Nomen als Pluralform zur unvermehrten singularischen Deminutivform *qutalil* tritt. Deminutivplurale sind als nomina loci beliebt, vgl. أُثَيْدَاءُ ‚Wärzchen', NÖLDEKE, Neue Beiträge 121 unten, رُخَيَّات Jāqūt II, 769 und كُلَيَّات Kāmil 47, 12, teils als wirkliche Deminutiva, teils wohl nur, um die Ähnlichkeit anzudeuten.

II.

Plural (Kollektiv)bildung durch Dehnung des Stammvokals ist außerhalb des Semitischen, z. B. im Dinka, nicht zu verkennen in den von REINISCH, Die sprachliche Stellung des Nuba, § 175 c α angeführten Fällen wie *guak* plur. *guāk* Reiher, *del* plur. *dēl* Haut, *torol* plur. *torōl* Kamel etc.; auch mit Diphthongierung[4] der Länge (oder Überlänge)[5] des Plur. ebda. ζ, wie *bim* plur. *byem* kleines Mädchen, *yōm* plur. *yuom* Wind, *tūr* plur. *tuor* Insel usf.

---

[1] BROCKELMANN, § 182; DMG 67, S. 109 sieht BROCKELMANN in *fuʿaịl* und *fuʿāl* das Muster von *hudâhid* u. ä. Das *i* sei Sproßsilbe zur Vermeidung der Überlänge.

[2] BROCKELMANN I, S. 434 b. NÖLDEKE, Beiträge, S. 53 unten stellt diese pluralischen Nomina loci mit den Pluralen سُكَارَى كُسَالَى zusammen.

[3] NÖLDEKE, Zur Gramm. § 20, s. auch die vorangehende Note. Die nicht gedehnte und synkopierte Form *qutal* im femin. Singular *qutl-ā* < *qutal-ā*. Im Plural *kusāl-ā* ist die Endung aus dem Singular verschleppt.

[4] Vgl. BROCKELMANN I, S. 142.

[5] Überlänge dürfte bei Langvokal des Singulars anzunehmen sein.

Ähnliche Bildungen weisen sonst noch innerhalb des Semitischen die hebräischen Plurale auf, die mit unveränderlichem Langvokal zu einem Singular mit Langvokal oder Diphthong treten: בַּיִת בָּתִּים עִיר עָרִים. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß das nicht verkürzbare ā des Plurals nach aller Wahrscheinlichkeit hier zweigipfligen Akzent hatte. Diese Annahme ist bestätigt durch die Analogie des minäischen Plurals 𐩨𐩠𐩬𐩺 ‚Söhne', dessen 𐩠 auf zweitönigen Langvokal mit gehauchtem Übergang zwischen beiden Silbengipfeln deutet. Ähnlich ist wohl der Soqoṭriplural *šohom* ‚Namen' zu *šem* اسم zu bewerten.[1] Hier handelt es sich um kürzeste Nomina, deren Singular im Arabischen synkopiert: إِبْنٌ, بْنٌ, deren Vokal im Plural kurz ist بَنُونَ, während die hebräische Pluralform שְׁמוֹת בְּנֵי den Langvokal שֵׁמוֹת, בָּנִים verkürzen kann. Die erwähnten südarabischen Formen werden also zur Kollektivbildung auf dieselbe Stufe gebracht wie die hebräischen mit Langvokal oder Diphthong des Singulars: beide hatten im Plural zweitönigen Langvokal im Stamme.

Langvokal im Plural gegenüber synkopiertem Kurzvokal des Singulars weisen auch die gebrochenen Plurale der vierradikaligen wie قَتَالِلُ auf; es kann also ihre Erklärung, zunächst was den Langvokal betrifft, von der nicht synkopierten kurzvokaligen Form *qatalal* ausgehn und قَتَالِلُ als extensiv gebrauchte Dehnstufe zu ihr betrachtet werden.[2] Die kollektive Funktion der Dehnform ist m. E. nach dem soeben zu עָרִים 𐩨𐩠𐩬𐩺 *šóhom* Bemerkten sehr wohl möglich.[3]

Besonders und im Zusammenhang des einen Punktes mit dem anderen ist zu beachten: 1. der synkopierte Singular in قتلل ابن اسم und 2. der zweitönige Akzent in בָּתִּים עָרִים 𐩨𐩠𐩬𐩺 *šóhom*. Wenn قتلل

---

[1] Vgl. meine Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen I.

[2] DMG 67, S. 109 sieht Brockelmann in **fa'āl* das Muster dieser Plurale. — S. 67, Note 1.

[3] Dasselbe Verhältnis in *qutl-ā* < **qutal-ā* und Plural: *qutāl-ā* (Dehnstufe); vgl. oben S. 64 und 67, Note 3.

einen Plural قتالل bilden kann, so setzt das neben der synkopierten eine nicht synkopierte Form voraus, deren Vokal eben gedehnt worden ist. Der Unterschied der Plural- von der Singularbildung liegt also nicht bloß in der Länge des Vokals, sondern zunächst in seiner Erhaltung überhaupt. Wenn wir nun bedenken, daß einerseits Plurale wie die unter 2. angeführten zweitönigen Akzent im Doppelgipfel haben, der ja mit musikalischem Akzent Hand in Hand geht; andererseits, daß Synkope auf Stärke des Drucks schließen läßt, so werden wir weitergehend sagen dürfen, daß der wesentliche Unterschied der Plural- und Singularform in diesen Fällen eine Verschiedenheit der *Akzent*qualität ist; d. h. zu Formen, die überwiegend mit Druck (exspiratorischem Akzent) gesprochen, infolgedessen synkopiert, als Singulare fungierten, konnten zunächst dieselben Formen, mit Ton (musikalischem Akzent) gesprochen, daher auch nicht synkopiert, oder ihre Dehnstufen, diese als Plurale mit extensiver Bildung, treten.[1]

Die Plurale der vierradikaligen einschließlich der mit Präfixen wie *maqtal* < **maqatal* oder der mit Langvokal (wie قَاتِل قَتِيل) gebildeten Nomina folgen alle Einer Analogie; die Vokalfolge *a-ā-i* ist im Arabischen im großen und ganzen fest, auch wo man in der ersten Silbe ein *i* etwa bei مِفْعَل-Formen, oder ein *u* etwa bei جُنْدُبٌ plur. جَنَادِبُ erwarten würde.[2] Was den *a*-Vokal der ersten Silbe betrifft, so werden Substantiva mit *ʾa-*, *ta-* und *ma*-Präfix anziehend gewirkt haben; daß in der letzten Silbe der *i*-Vokal durchdrang,

---

[1] Daß *qutâlil* daneben auch singularisch vorkommt, tut nichts zur Sache; vgl. die Sing. قُلَّب زُمَّل etc. BARTH, § 14 bei sonst kollektivisch gebrauchter Nominalform. Das Ziel des gleichbleibenden Ausdruckmittels wird dabei nur wenig verschoben: in einem Falle tut einer — wo es sich um Intensiva handelt — allein, was im anderen mehrere zusammen erreichen. Im Amharischen können Adjektiva mit redupliziertem 2. Radikal, die meistens als Singulare intensive Bedeutung haben, auch als (nicht intensive) Plurale verwendet werden: M. COHEN, Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, XVII, 262.

[2] Der Vokal des Singulars scheint auf den des Plurals im Äthiopischen manchmal Einfluß gehabt zu haben, d. h. beibehalten worden zu sein; PRAETORIUS, Äthiop. Grammatik, S. 107, 108; dazu NÖLDEKE, Beiträge, S. 53 unten.

dazu werden die Betonungsverhältnisse geführt haben, die jenen des Imperfekts der verbalen Extensivform يُقَاتِلُ gleich sind: ähnlich ist es im Singular der مفْعَل-Formen wie مَجْلِس, wo sich dem Imperfekt des Grundstammes wie يَجْلِسُ entsprechende Vokale in der zweiten Silbe entwickeln. Der Vokal, der im Plural zu *ā* gedehnt ist, war im Singular synkopiert; da konnte Gleichförmigkeit am leichtesten eintreten.

In diesem Zusammenhang der auf nicht synkopierte Formen zurückgehenden Plurale sei darauf hingewiesen, daß Kollektivbedeutung oft mit dem bloßen Fehlen der Synkope zusammengeht, ohne daß Vokaldehnung eintritt. So steht der Plural אֻמְלָלִים einem synkopierten אֻמְלָל gegenüber; das erhaltene *i* > *ẹ* in der zweiten offenen Silbe vor dem Ton weist schon auf besondere Akzentverhältnisse hin; es erinnert an den ‚Hilfsvokal' im Plural der Segolatformen wie סְפָרִים, nur daß die Öffnung an anderer Stelle erfolgt. Jedoch auch die nicht synkopierten kurzvokaligen Formen ohne Pluralendung *qətalil*, *qətalib*[1] haben im Hebräischen Kollektivbedeutung:[2] צְלָצַל am Versende Deut. 28, 42 (arab. صَرْصَر) ‚Grillenschwarm',[3] חֲנָמַל Ps. 78, 47 neben בָּרָד und רְשָׁפִים ‚Hagelsteine'; עֲרָפֶל (Weiterbildung von ערף mittels ל) ‚Gewölk'; auch חַלָּמִישׁ konstr. חַלְמִישׁ (mit sekundärer Verdopplung des ל und Dehnung des *i* > *ī*) steht Hiob 28, 9 parallel zu הָרִים. Es erscheint also eine nichtsynkopierte Form wie das kollektive צְלָצַל als Zwischenstufe zwischen einem Singular wie עַרְעָר (synkopierte Form wie صَرْصَر; Jer. 17, 6 וְהָיָה כְּעַרְעָר) und der Dehnstufe als Plural (mit Langvokal) עֲרוֹעֵר (Jer. 48, 6 וְתִהְיֶינָה כַּעֲרוֹעֵר), die auch als Stadtname ‚Tamarisken' vorkommt.

Bekanntlich werden *qutal* und *qital* als die gebrochenen Pluralformen zu *qitlat* und *qutlat* verschiedener Bedeutungskategorien an-

---

[1] Barth, § 106.

[2] Ganz wie አዘን፡ plur. von አኀን፡ gegenüber أَرَضُونَ.

[3] Hier kann in einigen Fällen das *i* in den Stamm eingedrungene Feminin-als Kollektivendung sein; vgl. גֹּבַי ‚Heuschreckenschwarm' und Brockelmann, pag. 415 c zur äußerlichen Identität der Feminin- und Nisbenendung.

gesehen. Im Einzelnen ist m. E. freilich die Frage nicht immer berechtigt, wo das Prius ist; d. h. ob *qital* bezw. *qutal* von *qitlat* oder *qutlat* ausgehen, oder das umgekehrte Verhältnis vorliegt.[1] Es genügt festzustellen, daß sich eine synkopierte (mit Femininendung versehene) und eine nichtsynkopierte Form gegenüberstehen, von denen jene als Singular, diese als Plural fungiert. In einer Gruppe der *qital*, *qutal*-Plurale, die zu *qitlat*, *qutlat*-Singularen treten, können wir klar sehen: es sind dies jene Fälle, wo *qitlat* ein kleines Stück, *qutlat* eine kleine Menge einer Sache bezeichnet.[2] Hier liegen ohne Zweifel dem *qutal, qital* parallele, durch die Feminenendung — als weiteres Deteriorativ — gebildete Nomina unitatis vor.

Die Dehnstufe zu *qutal* — dessen Nebenform *qital* ist[3] — nämlich *qutâl* ist deteriorativ und bezeichnet u. a. Stücke, Fetzen, Abfälle einer Sache.[4] Von ihr und dem nicht gedehnten und nicht synkopierten *qutal* ist aber synkopiertes *qutlat* nicht zu trennen, wo es für eine kleine Menge steht. Die Frage nach dem Primären spielt beim Sprechenden keine Rolle: die geöffnete Silbe wird bezeichnend für den Plural. Die Verschiebung der Schallgrenze oder der Silbentrennung, damit auch das geänderte rhythmische Schema der als Singular bezw. als Plural gebrauchten Formen in den Reihen *qutlat* (*qitlat*) — *qutal* (*qital*) verschiedener Bedeutungskategorien beruht zunächst sicherlich auf demselben psychologischen Prinzip des im Wesen verschiedenen Akzentes, der verschiedenartigen Betonung von Singular und Plural, deren Wirkung ich in der Pluralbildung der vierradikaligen vermutet habe; d. h. auf einem Wechsel von Druck und Ton, wenigstens in einer oder in einigen Kategorien, die später auch analogiebildend gewirkt haben können.

---

[1] In anderen Fällen läßt sich allerdings die eine Form als die ältere wahrscheinlich machen; so ist wohl قُرًى älter als der dem Gebrauche nach dazu gehörige Singular قَرْيَةٌ NÖLDEKE, Beiträge, 61.

[2] DE GOEJE-WRIGHT I, § 285.

[3] Zum Wechsel von *u* und *i* zwischen Plural und Singular vgl. NÖLDEKE, Beiträge, S. 61, Note 7.

[4] NÖLDEKE, a. a. O., S. 30, BROCKELMANN I, § 135. Als alte Deminutivform von WELLHAUSEN erkannt.

Die Öffnung der Silbe als Mittel zur Pluralbildung weisen nämlich auch die Nominalformen *qatl*(*at*), *qitl*(*at*), *qutl*(*at*) auf; deutlich noch im hebr. status const. plur. wie מַלְכֵי. Ob man sie für (im Singular!) synkopierte ursprünglich zweisilbige (*qatal* etc.) Formen hält oder als einsilbige Nominalstämme ansieht, ist für die spätere Entwicklung gleichgiltig;[1] für die Beurteilung des Problems auch unwesentlich, ob diese Pluralbildung überall in diesen Klassen primär oder zum Teil nach Analogien vor sich geht: die Analogie beweist das Prinzip. Daß sich diese Plurale mit ‚Hilfsvokal‘ vorwiegend bei Femininen mit und ohne Klassenzeichen[2] finden, würde zwar für teilweise erfolgte Analogiebildung sprechen; doch ist kaum anzunehmen, daß lediglich Reihen wie die der Nominalform *qutlal* (*qitlat*) — *qutal* (*qital*) in der Bedeutung ‚kleine(s) Stück(e), kleine Menge(n)‘ so weit anziehend gewirkt hätten.

Ein gleichförmiges Ergebnis an vielen Stellen kann auch in der Sprache auf verschiedene, einzeln oder gehäuft wirkende Kräfte zurückgehn; vieles würde in der Frage nach dem rätselhaften *a* in እዘን፡ מְלָכִים أَرَضُونَ ظُلُمَاتٌ usf. klarer, wenn wir auch die Möglichkeit zweigipfliger Betonung beim Kollektivplural als bildendes Moment in Betracht zögen. Besonders bei Sonoren als 2. Radikal, wenn auch nicht bloß bei diesen, wäre der zweite Gipfel des kollektiven *qātl*

---

[1] Daß die Adjektive wie فُعِل > فُعْل kein *a* im Plural annehmen, spricht nach NÖLDEKE, ZA 18, S. 69, eher für eine Scheidung der zweisilbigen von der einsilbigen Klasse.

[2] BROCKELMANN, § 229. — Geschlossene Silbe (Fehlen des Hilfsvokals) im Dual und manchen Pluralen von masc., NÖLDEKE, a. a. O., S. 72 oben; TORCZYNER, DMG 64, S. 276f. in seiner Arbeit über Akzent und Vokal, die auf die Stelle des Akzentes das Hauptgewicht legt. — Analogiebildung hätte später zum Teile auch den Dual, wo er mit ‚Hilfsvokal‘ gebildet wird, ergriffen; umgekehrt folgen wahrscheinlich die Zahlwörter für die Zehner von 30 an der alten Dualbildung (mit geschlossener Silbe) für 20 (BROCKELMANN I, S. 490e). Im Aram. haben sogar die med. gemin. den Hilfsvokal; nach NÖLDEKE, a. a. O., 71 der Analogie der einsilbigen Formen von starken Wurzeln folgend; anders BROCKELMANN I, 440b, Anm. Daß langvokalige (kontrahierte) Plurale wie יָמִים anders als in *qātl-īm* nicht zur Entwicklung eines Hilfvokals‘ nach dem 2. Radikal geführt haben, ist bei Annahme eines zweigipfligen Akzentes im Plural (s. den nächsten Absatz a. E.) nur sekundär.

auf den nächstfolgenden Wurzelkonsonanten gerückt,[1] und aus seiner silbischen Funktion der sogenannte Hilfsvokal im Plural hervorgegangen.[2]

Solche kurzvokalige zweisilbige Kollektiva werden oft mit der maskulinen oder femininen Pluralendung verbunden; vgl. أَرَضُونَ gegen አዝን፡ Es liegt wohl eine Erweiterung des vom Singular rhythmisch nicht mehr genügend differenzierten Plurals durch Häufung von Ausdrucksmitteln vor;[3] sie gestattet den Schluß auf weitgehendes Zurücktreten des Tones oder musikalischen Akzentes in der Sprache vor dem expiratorischen Akzente oder Druck.

---

[1] Sievers, Phonetik[5], § 583. Vgl. meine Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen I.

[2] Abstrakt- und Kollektivbildung sind in Endung und Nominalform vielfach parallel. So finden wir auch in den Abstraktis von einsilbigen Stämmen wie מַלְכוּת etc. im Aram.-Hebr. und daraus entlehntem مَلَكُوت (Nöldeke, a. a. O., ZA 18, 72) die offene Form.

[3] Vgl. mein ‚Zur Formenlehre des Mehri', S. 16.

Ein Anwendungsfall der *inspectio ventris* im altbabylonischen Rechte.

Von

Moses Schorr.

Im V. Bande der vom Universitätsmuseum der Pennsylvania-Universität in Philadelphia herausgegebenen Sammlung babylonischer Texte aus Nippur veröffentlicht Arno Poebel[1] unter anderen einen größeren juristischen Text aus der Zeit des VII. Königs der Ḫammurapi-Dynastie, Samsu-iluna (2080—2043 v. Chr.), der seines ungewöhnlichen Inhaltes wegen das besondere Interesse der Rechtshistoriker beanspruchen darf. Es ist ein Protokoll über Zeugenverhör in einem Erbschaftsprozeß, in welchem die besonderen Umstände des der gerichtlichen Verhandlung zugrunde liegenden Tatbestandes dem Prozeß ein eigenartiges Gepräge verleihen und uns ein merkwürdiges Institut aus dem Rechtsleben jener alten Zeit enthüllen, das bis jetzt weder im altbabylonischen Recht noch auch im assyrischen oder neubabylonischen bekannt war und für welches erst das römische Recht der klassischen Zeit ein interessantes Analogon bietet, nämlich die sogenannte *inspectio ventris*[2] ‚Bewachung des (schwangeren) Mutterleibes'.

---

[1] Arno Poebel, Historical and Grammatical Texts (University of Pennsylvania, The University Museum Publications of the Babylonian Section, Vol. V), Philadelphia. Published by the University Museum 1914. Gleichzeitig sind auch Vol. IV und VI erschienen, in welchen Poebel einen großen Teil der in Vol. V publizierten Texte verarbeitet, doch befindet sich darunter unser Text nicht.

[2] Auf das römische Rechtsinstitut der *inspectio ventris* hat mich Herr Prof. P. Koschaker in Leipzig freundlichst brieflich aufmerksam gemacht.

Ich lasse zunächst den Text in Umschrift und Übersetzung folgen, woran sich dann eine allgemeine Erörterung des Inhaltes und hierauf sprachliche und sachliche Bemerkungen zu einzelnen Stellen anschließen sollen.

Nr. 10[illegible] (Pl. XLII).

Nippur, 19. Šabâṭu, 26. Samsu-iluna.

Obv. Kol. I.

[1] *I* [𒁹] *i Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im mâr i ellil-ba-ni* [2] *awêlê pl. šu-ut te-ri-e-tim ù daiânî*[1] *nip-pur ki* [3] *im-ḫu-ur pa-ni-šu iš-ku-un-ma* [4] *I i ellil-ba-ni a-bi mâr a-ḫi-ša-ag-gi-iš* [5] *i-nu-ma i-na li-ib-bi i sín-na-da* [6] *um-mi-ia ša-ak-na-ku im-tu-ut* [7] *i-na pa-ni wa-la-di-ia* [8] *I ḫa-ba-an-na-tum um-mi a-bi-ia* [9] *I lù-ga-a-ú-tul ú i sín-ga-mil daiânam* [10] *ù-lam-mi-id I šinništu muallittam*[2] *it-ra-a-am-ma* [11] *ú-wa-al-li-id-an-ni iš-tu ar-bi-a-am* [12] *i-na šat-tim sa-am-su-i-lu-na lugal sag-kal* [13] *[ku]r nu-še-ga-ni ne-in-síg-síg-ga* [14] *ugnim*[3] *ma-da aš-nun-na ki* [15] (Lücke) . . . . *ne-in-ra-a*[4]

[1] Ninib-râ'im-zîrim, Sohn des Ellil-bâni, ging die Herren Orakelbesitzer[a] und Richter von Nippur an. Nachdem er sein Antlitz (auf sie) gerichtet (sprach er): Ellil-bâni, mein Vater, der Sohn des Aḫi-šagiš, ist [5] zur Zeit, als ich im Mutterleibe der Sin-nâda, meiner Mutter, ruhte, gestorben. Vor meiner Geburt hat Ḫabannatum, die Mutter meines Vaters, den Lugâ-utul und Sin-gâmil, den Richter, [10] verständigt. Nachdem sie eine Hebamme geholt, ließ sie mich geboren werden[b]. Als ich groß geworden, im Jahre, da Samsu-iluna, der mächtige König, das widerspenstige Land niedergeworfen, das Heer des Landes Tupliaš . . . . [15] weggefegt hat . . . .

Z. 16—23 Lücke

[24] *[ki-a-am-ma i]ḳ-bi*

[also] hat er ge[sprochen].

---

[1] *Di.Kud meš.* [2] *Sal Šà[g].Zu.*

[3] *[Ki].Kuš.Lub.Gar* (Br. 9647). [4] Es ist das 20. Jahr Samsu-ilunas.

[a] Oder: Gesetzeskenner. [b] d. h. stand sie meiner Geburt bei.

^{25}*[Ninib-êriš ù ì-lí]*[1]*-iš-me-a-ni* ^{26}*[mârû*^{meš} *a-ḫi-ša-gi-iš] ù ḫa-ba-an-na-tum* ^{27}*[a-na Di. Kud*^{meš} *pa]-ni-šu-nu iš-ku-nu-ma* ^{28}*[*$^{I\ i}$*Nin.Ib-ra]-i-im-zi-ri-im* ^{29}*[la mâr]* ^{i}*ellil-ba-ni i-nu-ú-ma* ^{30}*[dup-pu] ki-ma mâr* ^{i}*ellil-ba-ni šu-ú* ^{31}*[ma-ḫ]ar* ^{ilu}*ud-ba-nu-íl-la in-ne-iz-bu* ^{32}*[b]a-lum ši-bu i-na ni-iš ilim ú-bi-ir-ru* ^{33}*iš-ša-te-ir i-na-an-na ši-bu i-na ni-iš ilim* ^{34}*li-bi-ir-ru-šu iḳ-bu-ú*

^{25}[Ninib-êriš und Ili-]išmeʾanî, [die Söhne des Aḫi-šagiš] und der Ḫabannatum, nachdem sie ihr Antlitz auf die Richter gerichtet haben: ‚Ninib-râʾim-zîrim [ist nicht der Sohn] des Ellil-bâni. Zur Zeit, als ^{30}[eine Tafel] darüber, daß er Sohn des Ellil-bâni sei, vor ^{Gott} Udbanu-illa ausgestellt wurde, wurde sie, ohne daß die Zeugen es unter Gotteseid deklariert haben, niedergeschrieben. Nun mögen es die Zeugen unter Gotteseid deklarieren‘, sprachen sie.

^{35}*awêlû*^{meš} *šu-ut te-ri-e-tim ù daiânû*^{meš} ^{36}*a-wa-ti-šu-nu i-mu-ru* ^{37}*duppi ni-iš ilim ma-aḫ-ri-a-am iš-mu-ú* ^{38}*ši-bi-šu-nu i-ša-lu* ^{39}*[ši-bu-uz-z]u-nu uš-ta-pi-lu(!)*

^{35}Die Herren, Orakelbesitzer und Richter, haben ihre Angelegenheit geprüft. Die frühere Tafel über den Gotteseid[a] haben sie vernommen, ihre[b] Zeugen befragten sie, [ihre Zeugnisaussagen] hielten sie einander entgegen.

Kol. II.

^{1}*aš-šum um-ma ši-bu-š[u-nu]* ^{2}*ki-ma* $^{I\ i}$*Nin.Ib-ra-i-im-[zi-ri-im]* ^{3}*mâr* ^{i}*ellil-ba-ni ni-i-di i[ḳ-bu-ú]* ^{4} ^{ilu}*ud-ba-nu-ìl-la wa-ša-ba-am-ma* ^{5}*ši-bu ša ma-ru-ut* ^{i}*Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im* ^{6}*i-du-ú i-na ni-iš ilim bu-ur(?)*[2]*-*

^{1}Weil also [ihre] Zeugen: ‚Daß Ninib-râʾim-zîrim Sohn des Ellil-bâni sei, wissen wir‘ ausge[sagt haben], haben sie (die Richter) befohlen: es möge, nachdem ^{Gott} Udbanuilla sich (auf den Gottesthron) gesetzt; ^{5}die Zeugen, welche die Kindschaft des Ninib-

[1] Zur Ergänzung vgl. Rev. Kol. III 35—36.

[2] Der Text bietet *ku*, vielleicht verschrieben statt  = *ur*.

[a] Nämlich seitens der Ḫabannatum und der Hebamme (?).

[b] Scil. der streitenden Parteien: Ḫabannatum und der Brüder des Ellil-bâni.

ra-am-ma 7 *te-ma am a-na pu-úḫ-ru-um* 8 *tu-ur-ra-am iḳ-bu-ú*

9 *ilu ud-ba-nu-ìl-la* 10 *i-na bâb dúl (?)-ur-sag-e-ne ú-ši-im-ma* 11 *I li-bi-it-i ellil mâr na-bi-i ellil* 12 *ki-a-am iḳ-bi um-ma šu-ma* 13 *i-nu-ma I ellil-ba-ni mâr a-ḫi-ša-gi-iš* 14 *I i Nin. Ib-ra-i-im-zi-ri-im ma-ra-šu* 15 *i-na li-ib-bi I i sín-na-da Dam.A.Ni i-zi-bu-ma* 16 *i[š](?)-tu a-ri-at-ma i-zi-ib-ši* 17 *[a-di wa-l]a-di-ša I ḫa-ba-an-[na]-tum* 18 *[e-me iz-za iz-zu-ur-ši]*

19 *[I lù]-ga-a-ú-tul ù [i sín-ga-mil daiânum um-ma šu-nu-ma]* 20 *[u](d)-mu-um li-ib-[bi I i sín-na-da ma-ar-zu]* 21 *sinništum muallit-tam*[1] *I ḫa-ba-an-[na-tum it-ra-]a-am-ma* 22 *ú-wa-al-li-iz-z[i I i Nin.I]b-ra-i-im-zi-ri-im* 23 *lu-ú ri-ḫu-ut I [i ellil]-ba-ni a-di i-wa-al-du* 24 *I ḫa-ba-an-na-tum lu (?) iz-zu-ur-ši* 25 *lu-ú ri-ḫu-ut I i ellil-ba-ni šu-ú iḳ-bi*

26 *I um-mi-wà-aḳ-ra-at aššat*[2] *i-din-i Nin.Šubur* 27 *ù ša-at-i sín Sal En.Na mârat i sín-iš-me-a-ni* 28 *um-ma ši-na-ma i-nu-ma I i sín-*

râ'im-zîrim kennen, unter Gotteseid eine Erklärung abgegeben haben werden, die Prozeßangelegenheit an die Gerichtsversammlung zurückgebracht werden.

Nachdem Gott Udbanuilla 10 im Tore Dul(?)-ursagene Platz genommen, sagte Lipit-Ellil, Sohn des Nabi-Ellil aus, wie folgt, er selbst: ‚Zur Zeit, als Ellil-bâni, Sohn des Aḫi-šagiš, Ninib-râ'im-zîrim, sein Kind 15 im Mutterleibe der Sin-nâ'da, seiner Ehefrau, zurückgelassen hat, hat er sie, nachdem sie schwanger geworden, geschieden. [Bis zu] ihrer Geburt hat Ḫabannatum [ihre Schwiegermutter sie bewacht].

Lugâ-utul und [Sin-gâmil, der Richter, haben also (ausgesagt)]: 20 ‚An dem Tage, da der Mutterleib [der Sin-nâ'da Wehen bekam], hat Ḫabannatum, nachdem sie eine Hebamme [geholt], ihr zur Geburt verholfen. [Ninib]-râ'im-zîrim ist gewiß die Zeugungsfrucht des Ellil-bâni. Bis er geboren wurde, hat sicherlich Ḫabannatum sie beschützt. 25 „Er ist gewiß die Zeugungsfrucht des Ellil-bâni“ sagte sie‘.

Ummî-waḳrat, die Ehefrau des Idin-Ninšubur und Šât-Sin, die — Priesterin, Tochter des Sin-išme'anî (sagten) also aus,

---

1 *Sal Šà(g).Zu.* 2 *Dam.*

na-da [29] [I i] *Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im mâr* [i] *ellil-ba-ni* [30] *ul-du* [I] *ḫa-ba-an-na-tum e-me-iz-za* [31] [I] *lù-ga-a-ú-tul ù* [i] *sín-ga-mil daiânam* [32] *ú-lam-mi-id rîdâm*[1] *iṭ-ru-du-nim-ma* [33] [Sal] *muallittum*[2] *ša* [I] *ḫa-ba-an-na-tum ú-wa-al-li-id-zi* [34] *a-di ul-du ši(!)-ma lu(?) iz-zu-ru(!)-ši* [35] [I i] *Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-[im]* [36] *ki-ma ri-ḫu-ut* [I] *[*[i] *ellil-ba-ni šu-ú ?]* [37] *ni-i-di*

sie selbst: ‚Zur Zeit, als Sin-nâ'da den Ninib-râ'im-zîrim, Sohn des Ellil-bâni [30] gebar, hat Ḫabannatum, ihre Schwiegermutter, Lugâ-utul und Sin-gâmil, den Richter (davon) verständigt. Nachdem sie einen Boten entsendet hatten[a], hat die Hebamme der Ḫabannatum ihr zur Geburt verholfen. Bis sie geboren[b], hat sie selbst[c] sie bewacht. Davon, daß [35] Ninib-râ'im-zîrim Zeugungsfrucht des [Ellil-bâni] ist, wissen wir‘.

Rev. Kol. III.

[1] [I] *e-til-pî-ištar mâr še-ip-*[i] *sín* [2] *Giš.Lam (?).* [I i] *ellil-ba-ni um-ma šu-ma* [3] *ki-ma* [I i] *sín-na-da aššat*[3] [i] *ellil-ba-ni* [4] *li-ib-bi a-na* [i] *ellil-ba-ni mu-ti-ša* [5] *i-mu-ru it-ta-na-aš-la-'a-ma* [6] *um-ma* [I i] *ellil-ba-ni mu-uz-za-ma* [7] *a-na bi-it a-bi-ša a-di ul-la-du* [8] *lu-uṭ-ru-uz-zi um-ma a-na-ku-ma* [9] *i-na bi-ti-ku-nu li-ib-bu-um i-ma-ar-ra-aṣ* [10] *ki-ma aḳ-bu-šum ú-ul iṭ-ru-uz-zi* [11] *180 Ra a-na ri-ši-i-ša ku-ul-li-im* [12] *id-di-nam* [i] *sín-na-da a-na bi-ti-ku*[4] *-nu* [13] *ú-ul il(!)-li-ik a-di ul-du* [14] *[bi-*

[1] Etil-pî-Ištar, Sohn des Šêp-Sin, Schwager (?)[d] des Ellil-bâni (sagte) also, er selbst: ‚Sobald als Sin-nâ'da, die Ehefrau des Ellil-bâni, (ihr) Inneres dem Ellil-bâni (geschwängert) [5] beobachtet hatte, und nachdem sie voll geworden war, (sprach) also Ellil-bâni, ihr Ehemann: ‚In ihr Vaterhaus will ich sie, bis sie geboren haben wird, schicken‘. Also (entgegnete) ich: ‚In eurem Hause möge (ihr) Mutterleib Wehen erfahren‘. [10] Gemäß dem, wie ich ihm gesagt habe, hat er sie nicht geschickt. 180 Ra(?)

[1] *Mir. Uš.* [2] *Sal Šà.Zu.* [3] *Dam* [4] Vielleicht verschrieben für *e*.

[a] Scil. zur Hebamme.

[b] d. h. während der ganzen Schwangerschaft.

[c] Scil. Ḫabannatum. [d] Oder: Verwalter (?).

t]am(?)-ma ú-ši-ib [I] *ḫa-ba-an-na-tum* [15] *ga-du* [I sinništu] *mu'allittim*[1] *il-li-kam-ma ú-wa-al-li-zi* [16] *ki-ma* [Ii] *Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im* [17] *[r]i-ḫu-ut* [Ii] *ellil-ba-ni i-di iḳ-bi*

hat er behufs ihrer Unterstützung mir gegeben. Sin-nâ'da ist in unser(?) Haus nicht gegangen. Bis sie zur Geburt ging, blieb sie ausschließlich [zu Hause?] sitzen. Ḫabannatum ist ihr [15] samt der Hebamme, nachdem sie gekommen, bei der Geburt beigestanden. Davon, daß Ninib-râ'im-zîrim Zeugungsfrucht des Ellilbâni sei, weiß ich', sprach er.

[18] *[X mâ]r(?)* [i] *Nin.Ib-êriš*[2]

[X, Sohn(?) des] Ninib-êriš....

Z. 19—21 Lücke.[3]

[22] *[um-ma šu-nu-ma?] i-nu-ma [*[Ii] *sín-na-da]* [23] *[aššat* [i] *ellil-b]a-ni* [i] *Nin.Ib-ra-i-im-[zi]-ri-im* [24] *[ul-d]u* [I] *ḫa-ba-an-na-tum* [I sinništum] *mu-allittam*[1] [25] *rîdûm(?)*[4] [I] *Lù-ga-a-ú-ṭul ù* [i] *sín-ga-mil daiânam* [26] *il-ḳi-a-am iz-zu-ur-ši-ma* [27] *ki-ma* [Ii] *Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im i-wa-al-du* [28] *i-na masabbim*[5] *il-ku-ú-šu-ma* [29] *a-na-bît* [i] *sín-ga-mil daiânim ub-lu-šu iḳ-bi-a*

[also, wie folgt, sie(?) selbst]: ‚Als [Sin-nâ'da, die Ehefrau des Ellil]-bâni, den Ninib-râ'im-zîrim gebar, hat, nachdem Ḫabannatum eine Hebamme, [25] ein Bote den Lugâ-utul und den Richter Sin-gâmil geholt, sie (selbst) sie bewacht. Sobald als Ninib-râ'im-zîrim geboren wurde, haben sie ihn, nachdem sie ihn in ein Rohrgeflecht-Wiege(?) genommen, in das Haus des Sin-gâmil des Richters gebracht', (also) sprachen sie.

[30] [Ii] *sín-êriš*[2] *laputtûm*[6] *mâr* [i] *sín-ma-gir* [31] *ù* [i] *adad-ta-a-a-ar laputtûm*[5] *mar ḫu-um-mu-ru-um* [32] *um-ma šu-nu-ma* [Ii] *Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im* [33] *ki-ma ri-ḫu-ut* [Ii] *ellil-ba-ni ni-i-di iḳ-bu-ú*

[30] Sin-êriš, der Polizeipräfekt(?), Sohn des Sin-mâgir und Adad-taiâr, der Polizeipräfekt, Sohn des Ḫummurum, haben also, sie selbst: ‚Davon, daß Ninib-râ'im-zîrim Zeugungsfrucht des Ellil-bâni sei, wissen wir' ausgesagt.

---

[1] *SalŠà.Zu.* [2] *Apin.*

[3] In der Lücke stand vielleicht der Name eines zweiten Zeugen, wenn *iḳ-bi-a* = *ḳ bâ* (Z. 29) als Dual zu fassen ist.

[4] *Mir(?).Uš.* [5] *Gi.Ma.Sá.Ab* (Meissner, SAI. 1616). [6] *Nu.Tu.*

[34] *[Ii]en-nu gí-i-na-a-a râbiṣ*[1] *daiânî*[meš] [35]*um-ma šu-ma i-nu-ma* [Ii]*Nin.-Ib-êriš*[2] [36]*ù ì-lí-iš-me-a-ni mârû*[meš] *a-ḫi-ša-gí-iš* [37]*aš-šum* [i]*Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im* [38]*pu-úḫ-ra-am ú-lam-mi-du* [39]*it-ti-šu-nu iṭ-ru-du-ú-[šu]*

Ennû-gînâ, der Aufseher(?) der Richter, hat [35] also ausgesagt[a], er selbst: ‚Zur Zeit, als Ninib-êriš und Ilî-išme'anî, die Söhne des Aḫi-šagiš, wegen des Ninib-râ'im-zîrim die Gerichtsversammlung verständigt hatten; ihn mit sich mitgebracht (und)

Kol. IV.

[1][i]*ud-ba-nu-ìl-la i-na bâb dúl(?)-ur-sag-e-ne* [2]*uš-bu um-ma ḫa-ba-an-na-tum-ma* [3][Ii]*Nin.Ib-ra-i-im-zi-ri-im mâr* [i]*ellil-ba-ni* [4]*[m]a-ri-ia aḫḫû*[3 meš] *a-bi-šu* [5]*[l]a i-na-az-za-ḫu-šu a-na la na-sa-ḫi-šu* [6]*[ù?]*[4] *dub-bi šu-zu-bi-šu-nu 1 šiḳil kaspim* [7]*[I]ḫa-ba-an-na-tum id-di-nam iḳ-bi*

[Gott] Udbanuilla im Tore Dul(?)-ursag-ene Platz genommen hatte, hat Ḫabannatum selbst (erklärt): ‚Ninib-râ'im-zîrim ist das Kind des Ellil-bâni, meines Kindes. Die Brüder seines Vaters [5] sollen ihn nicht enterben'. Damit (sie) ihn nicht enterben [und] eine Tafel (darüber) auszufertigen veranlaßt werden, hat Ḫabannatum einen Sekel Silber mir gegeben'.

---

[8]*bi*[5] *bu-úr-ti ši-bi ù ši-ba-a-tim* [9]*[m]a-ḫar* [i]*ud-ba-nu-ìl-la* [10]*[i Ni]n.Ib-ra-i-im-zi-ri-im* [11]*[ma]-ru-ut* [Ii]*ellil-ba-ni bu-úr-ru* [12]*[ú]-tul-ì-lí-šu Ab.Ab.Ul* [13]*ù (?) Lù.Nig.Ku.Ba.Ši a-wi-il ši-ma-tim*

Gemäß der Deklaration der Zeugen und Zeuginnen, die vor [Gott] Udbanuilla: [10] ‚Ninib-râ'im-zîrim (besitzt) Kindschaft des Ellil-bâni' deklariert wurde, haben (?) Utul-ilišu der . . .[6] und (?) Lù- . . . . der Kaufherr (?)

Z. 14—22 Lücke.

[23]*maḫar* (Lücke) [24]*maḫar* [i]*en-nu-gí-i-na-a* [25]*maḫar a-at-ta-a bur-gul-lim maḫar* [i]*adad-ta-a-a-ar*

Mindestens 5 Zeugen, darunter 1 Siegelgraveur.

---

[1] *Maškim* (Br. 5658). [2] *Apin.* [3] *Šešmeš.* [4] So nach den Spuren.
[5] Vorher fehlt nichts. [6] Vgl. King, Letters III, Nr. 34, 4.

[a] Das Wort *iḳbi* (Kol. IV, 7), das den Wortlaut der Aussage abschließt, ist in der Übersetzung der Klarheit halber vorweggenommen.

awîl Ur (?).Da.Bu [26] *maḫar ṣi-li-ištar* ^{awîlum} *ḫâ'iṭum* [1] [27] *maḫar ì-lí-íri-ba mâr* ^{i} *sín-i-din-nam*

[28] *waraḫ šabâṭim* [2] *ûm 19* ^{kam} [29] *mu sa-am-su-i-lu-na lugal-e* [30] *ḫar-sag-gal kur mar-tu* ^{ki} *-a* [31] *1 1/2 4 ú 10 Da.Bi* [32] *taḳ sag. gi.a-ba-nam-šum in-al-ra* [33] *íd sa-am-su-i-lu-na* [34] *na-ga-ab-nu-úḫ-ši* [35] *nam-taḫ* ^{d} *ninni-a bád (?)-ša mu-un-lá-a* [36] *ki-in-gub damal-la-ta im-ta-an-è-a* [37] *ê-zi ká-dingir-ra* ^{ki} *-ka* [38] *šu-mi-ni-in-piš-piš-a* [39] *Ta (?)* ^{zun} ...... *mi-ni-in-gar (?)-gar-a.* [3]	Am 19. Šabâṭum des Jahres, da König Samsu-iluna vom großen Gebirge im Lande Amurru Steine von 1 1/2 (Gar) 4 Ellen, 10 Zoll(?) gehauen (?), den Kanal Samsu-iluna-naḳab-nuḫši usw. (gegraben hat).[2]

Zum Inhalt.[4]

Um den Inhalt des Prozesses, aus dem unsere Urkunde nur einen Ausschnitt bietet, ein einzelnes Stadium des Prozeßganges, nämlich ein Protokoll über die eidliche Einvernahme der Zeugen, repräsentiert, juristisch genau zu bestimmen, muß man davon ausgehen, daß die Prozeßverhandlung in unserer Urkunde, die aus dem 26. Jahre Samsu-ilunas herrührt, auf eine Klage zurückgeht, welche schon im 20. Jahre desselben Herrschers (Kol. I, 12—15), und zwar von einem Kläger, der soeben groß, d. h. volljährig (Kol. I, 11) geworden war, eingebracht wurde. Die Klage richtet sich gegen zwei Onkel des Klägers, Brüder seines verstorbenen Vaters, um Herausgabe der auf Grund der Bestreitung seines Kindesverhältnisses vorenthaltenen Erbschaft (Kol. IV, 3—5) oder — was auf dasselbe hinauskommt — um Anerkennung seines absoluten Erbrechtes auf Grund des Nachweises seiner legitimen Geburt. Mithin handelt es sich um

[1] ‚der Nachtwächter' Idg. ^{Lû} *Gê.A.Gin.Gin* (Br. 8949). [2] *Aš.A.*

[3] 26. Jahr Samsu-ilunas.

[4] Abkürzungen: AR = Altbabylonische Rechtsurkunden. — Dig. = Digesta Justiniani. — VAB = Vorderasiatische Bibliothek V (Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechtes), 1913.

einen Prozeß, der im römischen Recht bekanntlich als *hereditatis petitio* definiert wird.[1]

Aus dem Umstande, daß der Kläger mit seinen Ansprüchen erst auftrat, als er volljährig geworden war, darf man schließen, daß bis zum Zeitpunkt der Volljährigkeit die Schlichtung des Erbstreites in Schwebe gelassen war. Wie es mit der Erbschaftsmasse während dieses Zeitraumes bestellt war, ob der in Zweifel gezogene Deszendent, bzw. dessen Mutter als Vormund und Verwalterin des Nachlasses[2] in den zeitweiligen Erbschaftsbesitz eingewiesen wurde, wie es im römischen Recht das Edictum Carbonianum[3] in einem analogen Fall vorschreibt, oder ob die Brüder des Erblassers als die sicheren Nächsterbberechtigten (unter Voraussetzung, daß der Deszendent ein einziges Kind war) die *bonorum possessores* wurden, geht aus der Urkunde nicht hervor und läßt sich auch nicht beantworten.

Schwieriger aber als die Bestimmung der Prozeßkategorie ist in unserer Urkunde die genaue Feststellung der konkreten tatsächlichen Voraussetzung für den Prozeß. Daß es sich im allgemeinen um die Bestreitung des Legitimitätscharakters des *postumus*[4] betreffend sein Kindschaftsverhältnis zum Erblasser handelt, ist ohneweiters aus den meisten Zeugenaussagen ersichtlich, in denen die Hauptfrage ventiliert wird, ob der Kläger leibliches Kind des Erblassers sei.

[1] Aus Rev. Kol. III, 34—39 könnte man auf den ersten Blick entnehmen, daß die Onkel die Kläger und der Neffe der Beklagte sei. Daß dem aber nicht so ist, wird weiter im Kommentar zur betreffenden Stelle ausgeführt.

[2] Nach dem Cod. Ham. (§ 177) übernimmt in normalen Fällen die den Vater überlebende Mutter zugleich mit der Erziehung der Kinder auch die Verwaltung des ganzen Nachlasses, die sie auch dann behält, wenn sie eine zweite Ehe eingeht. Vgl. auch Schorr, VAB V, S. 229. Allerdings war in unserem Falle die Mutter geschieden, worauf dann erst der Tod des Mannes erfolgte, und es fragt sich, ob ihr auch das Verwaltungsrecht über die Erbschaft zustand. Nach § 137 hat die geschiedene Frau die Pflicht, die Kinder zu erziehen.

[3] Dig. 37, 10, 1. Das Edikt lautet: Si cui controversia fiet, an inter liberos sit et impubes sit, causa cognita perinde possessio datur, ac si nulla de ea re controversia esset et judicium in tempus pubertatis causa cognita differtur.

[4] Unter *postumus* versteht man ein nach dem Tode des Vaters geborenes, aber vor dem Tode als *nasciturus* vorhandenes Kind.

Welche konkreten Gründe aber werden von den Beklagten zur Bestreitung dieser Legitimität geltend gemacht? An sich wären — die Haupttatsache der Eheauflösung vor der Geburt des Kindes vorausgesetzt — drei Möglichkeiten als Grundlage für die Anzweiflung des Personenstandes des Kindes denkbar: 1. Das Kind stammt aus einer zweiten Ehe, welche die geschiedene Gattin nach Auflösung der ersten und vor der Geburt des Kindes eingegangen ist. 2. Das Kind ist das Zeugungsprodukt eines Ehebruches, ein Bastard (*adulterinus*), ist mithin nicht leibliches Kind und Erbe des Erblassers. 3. Die Mutter hat betrügerischerweise Schwangerschaft simuliert, das Kind ist fremd, unterschoben. Von diesen drei Möglichkeiten scheidet aber die erste im vorhinein aus. Von einer zweiten Ehe ist im ganzen Dokumente keine Rede, auch nicht von einem Beweis bezüglich des Zeitpunktes[1] der Geburt des Kindes, was in diesem Falle doch entscheidend wäre. Die Mutter blieb vielmehr im Hause ihres ersten verstorbenen Mannes bis zur Geburt des Kindes (vgl. besonders Kol. III, 10—15).

Somit bleiben nur die zwei anderen Möglichkeiten, die Unehelichkeit des Kindes, bzw. die Kindesunterschiebung.

Die Frage der Wahl unter beiden Möglichkeiten ist dadurch kompliziert, daß hier Eheauflösung und hierauf Tod des Mannes vor der Geburt des Kindes vorliegt.

Erwägen wir einmal die Eventualität, das Kind sei die Frucht eines Ehebruches. Diese Annahme scheint dadurch befürwortet zu sein, daß nach der einen Zeugenaussage die Frau während der Schwangerschaft geschieden wurde (Kol. II, 16), was doch an sich sehr auffällig ist und auf einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Schwangerschaft und der Eheauflösung würde schließen lassen, nach einer anderen wiederum der Ehemann den Willen äußerte, die schwangere Gattin, nachdem er ihren Zustand erkannt hatte, bis zur Geburt ins Vaterhaus zu schicken, was ebenfalls einen Verdacht des Mannes betreffend seine Vaterschaft würde vermuten lassen.

[1] Nach römischem Recht war für die Präsumption der Ehelichkeit des Kindes spätestens der 300. Tag nach Auflösung der Ehe als Geburtstag maßgebend.

Allein trotz dieser Indizien stellen sich doch der Annahme eines Ehebruches große Schwierigkeiten entgegen. Wenn auch die Beaufsichtigung (Kol. II [18], 24; 34[1]) während der Schwangerschaft, über die zwei Zeugen referieren, auf die Kontrolle bezogen werden kann, ob die Schwangere im Hause des Ehebrechers weiter verkehrt habe, was den Verdacht des Mannes bestätigen würde, so ist doch mit keinem Worte dieser Verdacht von seiten des Mannes selbst — und nur von ihm konnte er ausgehen — in den Zeugenaussagen ausdrücklich erwähnt, noch auch von Maßregeln die Rede, die er zur Feststellung seines Verdachtes getroffen hätte. Denn als solche kann doch nicht die Erlaubnis angesehen werden, im Hause des Vaters die Zeit der Schwangerschaft zu verbringen (Kol. III, 7—8) und ebensowenig die Leistung eines Betrages für ihre Alimentierung bis zur Geburt (Kol. III, 11). Der Ehemann führt also keine Beweise gegen seine Vaterschaft, vielmehr scheinen die eben erwähnten Maßregeln eine stillschweigende Anerkennung seiner Vaterschaft supponieren zu lassen.[2]

Welche Beweiskraft kommt schließlich der in mehreren Zeugenaussagen mit Nachdruck betonten Anwesenheit der Hebamme und anderer amtlicher Zeugen bei dem Geburtsakt zu, wenn der Verdacht der Unehelichkeit entkräftet werden sollte?

Aus all diesen Erwägungen ergibt sich die Unwahrscheinlichkeit, daß die Bestreitung des Erbrechtes in unserem Prozesse sich

---

[1] Dagegen ist Kol. III, 22—26 nur von einer Kontrolle während des Geburtsaktes die Rede.

[2] Der Fall eines unehelichen Kindes (Bastarden) betreffend sein Erbrecht wird auch im Gesetzbuch gar nicht erwähnt, was um so auffälliger ist, als dem Ehebruch sonst mehrere Bestimmungen gewidmet sind. Offenbar gilt auch im altbabylonischen Rechte der dem römischen wie auch jüdischem Rechte gemeinsame Grundsatz der Präsumption, daß die während der Ehe gebornen Kinder von dem Ehemanne der Mutter erzeugt wurden (es sei denn, daß der Ehemann den Beweis des Gegenteils antreten wolle). Der römische Rechtssatz lautet: pater est quem nuptiae demonstrant (Dig. 2, 4, 5). Der jüdische Rechtssatz lautet: (Bab. Sôṭâh 27[a]): אשה מזנה בניה כשרין רוב בעילות אחר הבעל ‚Die Kinder einer ehebrecherischen Frau sind ehelich, (denn) die meisten Beiwohnungen rühren vom Ehemanne her.‘

auf die Behauptung der Unehelichkeit des Erbanspruch Erhebenden stützen sollte.

Es bleibt also nur die dritte Eventualität: Der Verdacht der Kindesunterschiebung.[1] Dieser Verdacht der Simulierung der Schwangerschaft geht aber nicht vom Ehemanne aus, wie aus dem Kontext hervorgeht (Kol. III, 1—17), sondern unmittelbar nach dessen Tode von seinen Brüdern, die darin einen Grund, bezw. einen Vorwand finden konnten zur Anfechtung des Erbrechtes des zukünftigen Deszendenten (des *nasciturus*), um dadurch selbst auf die Erbschaft die Anwartschaft zu erlangen. Nur bei Annahme des Verdachtes der Kindesunterschiebung werden all die Maßregeln verständlich, die während der Schwangerschaft, während der Entbindung und nach der Geburt, offenbar auf Veranlassung der Brüder des Verstorbenen (Kol. IV, 3—5), getroffen werden: Die Beaufsichtigung der Schwangeren während der Schwangerschaft durch ihre Schwiegermutter (Kol. II, 17—18; 23—24; 34), die Herbeiholung der Hebamme und die Verständigung zweier Amtspersonen während des Geburtsaktes (Kol. II, 20—21; III, 15; 22—26) und die Demonstrierung des Neugeborenen vor einer dieser Amtspersonen (Kol. III, 27—29; 38—39).[2] Und nun ist es von hohem Interesse und darf zugleich als Bestätigung für unsere Interpretation angeführt werden, daß wir zweitausend Jahre später im römischen Rechte bei Normierung eines analogen Falles zum Zwecke der Verhütung einer Kindesunterschiebung im prätorischen Edikte unter der Rubrik:

[1] Im Gesetzbuch Ḫammurapis wird der Fall der Kindesunterschiebung in einem anderen Sinne erörtert: Wenn nämlich eine Amme, deren Brustkind in ihren Händen gestorben ist, ohne Wissen der Eltern ein anderes Kind an die Brust anlegt. Die Strafe lautet: Abschneiden der Brust (§ 194).

[2] Unbeantwortet bleibt allerdings auch bei Annahme des Falles einer Kindesunterschiebung die Frage, ob zwischen der angeblichen Schwangerschaft und der Scheidung ein ursächlicher Nexus besteht. Denn aus dem Wortlaut der Aussage zweier Zeugen (Kol. II, 14—16; III, 3—8) geht doch mit Sicherheit hervor, daß die Ehescheidung nicht vor, sondern während der Schwangerschaft erfolgt sein müsse (Kol. III, 4. 6 ist Ellil-bâni ausdrücklich noch als Ehemann bezeichnet). Allein es ist nicht unsere Sache, die intimen Geheimnisse des Ehegemaches des Ellil-bâni entschleiern zu müssen.

,De inspiciendo ventre custodiendoque partu' all diesen Maßregeln wieder begegnen, welche dort mit einer Ausführlichkeit und juristischen Detaillierung geregelt sind, daß sie sich geradezu als ein Kommentar zu unserem Rechtsfalle ansehen lassen.[1] Nun ist dieses Edikt allerdings für den Spezialfall publiziert worden, daß die Witwe nach dem Tode des Mannes sich für schwanger ausgibt. Das *Senatusconsultum Plancianum*[2], welches aus der Zeit vor Hadrian stammt, bestimmt ein ähnliches, die Schwangerschaft und Entbindung kontrollierendes Verfahren für den Fall, daß die Frau nach geschiedener Ehe ihre Schwangerschaft behauptet. Ein zweites Senatuskonsult aus der Zeit Hadrians, verfügt das Agnoszierungsverfahren auch für den Fall, daß das Kind noch während des Bestehens der Ehe, vor der Scheidung, zur Welt gekommen ist.[3] Nun normiert allerdings keine dieser drei Bestimmungen genau unseren Fall, in welchem Ehescheidung während der Schwangerschaft und hierauf Tod des Ehemannes vor der Geburt des Kindes vorliegt, allein Ulpian[4], der in seinem Ediktkommentar auch die erwähnten Senatsbeschlüsse erläutert, erörtert in einigen Paragraphen

[1] Dig. 25. 4, 1, 10.

[2] Dig. 25. 3 de agnoscendis liberis 1—3. Das Senatuskonsult schreibt vor, daß die Frau innerhalb 30 Tagen nach der Scheidung dem Manne von der Schwangerschaft Mitteilung zu machen habe. An ihn liegt es, entweder Sicherheitsmaßregeln zu treffen oder ausdrücklich zu erklären, daß die Schwangerschaft nicht von ihm herrühre. Tut er keines von beiden, dann muß er das Kind anerkennen.

[3] Dig. 25. 3. 3, § 1. Das betreffende Senatuskonsult ist hier bloß erwähnt.

[4] Dig. 25. 3. 3, §§ 1—6. Ulpianus lib. 34 ad edictum. Vgl. besonders § 2: Quid ergo, si quis post mortem patris nascatur avo superstite, in cuius potestatem recasurus est: ut si ex filio eius susceptus probetur? videndum quod dici debeat. Et certe probandum est, cum avo praeiudicium de partu agnoscendo similiter agendum. — § 3: Quid si hoc ipsum in quaestionem veniat, utrum in matrimonio an postea editus sit? Dicendum est et super hoc ex Senatusconsultis agendum. — § 4: Et quid [sit] si, an uxor fuerit, disceptetur? Et Julianus Sexto Caecilio Africano respondit, locum esse praejudicio. — § 5: . . . Quid ergo est in petitione hereditatis, quam filius intendit? Quaeretur utrum ex eo natus sit, cuius hereditatem petit an non? Adeo hoc verum est, ut Julianus lib. XIX. Digestorum scribit: Si vivo patre redditum sit praejudicium et antequam sententia feratur, pater decesserit, transeundum ad Carbonianum edictum.

gerade Spezialfälle, die in unserer Urkunde zutreffen, wie, wenn der Großvater den Vater überlebt oder wenn der Sohn selbst die Klage der *petitio hereditatis* erhebt, und dehnt die Anwendung des in den erwähnten Bestimmungen angeordneten Agnoszierungsverfahrens auch auf diese Fälle aus. Angesichts der Wichtigkeit des zuerst oben erwähnten Ediktes über das die Schwangerschaft und Entbindung kontrollierende Verfahren zur Beleuchtung unseres Prozesses erscheint es mir nicht überflüssig, den Wortlaut desselben hier anzuführen:

Fr. 1, § 10 Dig. de inspiciendo ventre 25, 4 (Ulpian 24. lib. ad edictum)[1].

De inspiciendo ventre custodiendoque partu sic praetor ait: ,Si mulier mortuo marito praegnantem se esse dicet, his ad quos ea res pertinebit procuratorive eorum bis in mense denunciandum curet, ut mittant, si velint, quae ventrem inspiciant. Mittantur autem mulieres liberae dumtaxat quinque haeque simul omnes inspiciant, dum ne qua earum dum inspicit invita muliere ventrem tangat. Mulier in domu honestissimae feminae pariat, quam ego constituam. Mulier ante dies triginta quam parituram se putat denunciet his, ad quos ea res pertinet, procuratoribusve eorum, ut mittant, si velint, qui ventrem custodiant. In quo conclavi mulier paritura erit, ibi ne plures aditus sint, quam unus: si erunt, ex utraque parte tabulis praefigantur. Ante ostium eius conclavis liberi tres, tres liberae cum binis comitibus custodiant. Quotiescunque ea mulier in id conclave aliudve quod, sive in balineum ibit, custodes si volent, id ante prospiciant et eos qui introierint excutiant . . . Custodes, qui ante conclave positi erunt, si volunt, omnes qui conclave aut domum introierint, excutiant. Mulier cum parturire incipiat, his ad quos ea res pertinet, procuratoribusve eorum denunciet, ut mittant, quibus praesentibus pariat. Mittantur mulieres liberae duntaxat quinque: ita ut, praeter obstetrices duas, in eo conclavi, ne plures mulieres liberae sint, quam decem: ancillae, quam sex. Hae quae intus futurae erunt, excutiantur omnes in eo conclavi, ne qua praegnans sit. Tria lumina ne minus ibi sint: scilicet quia tenebrae ad subjiciendum aptiores sunt.

Quod natum erit, his ad quos ea res pertinet, procuratoribusve eorum, si inspicere volent, ostendatur. Apud eum educatur, apud quem parens iusserit.

Dann heißt es noch, daß das Neugeborene in gewissen Zeitabständen (bis zu 3 Monaten zweimal monatlich, bis zu 6 Monaten einmal monatlich,

[1] Teilweise zitiert auch von MITTEIS, Arch. f. Papyrusforsch. III, S. 374.

bis zu 1 Jahr jeden zweiten Monat, von 1 Jahr einmal in sechs Monaten) von dem, der es erzieht, irgend jemandem gezeigt werde. Wenn die Inspizierung verhindert wird, ‚ei, quod natum erit, possessionem causa cognita non dabo'.

Bietet uns das obige Edikt eine gesetzliche Regelung unseres Falles im römischen Rechte, so besitzen wir auch eine Parallele in einem Anwendungsfalle dieses Verfahrens in einem griechisch-römischen Papyrus, dessen Inhalt — insoweit er sich mit unserem Gegenstande berührt — hier ebenfalls kurz skizziert werden möge[1]. Der Papyrus besteht aus drei Aktenstücken, unter denen nur das erstere: eine Bittschrift der Römerin Petronilla an den Juridicus Calvisius Patrophilus, für uns in Betracht kommt, und zwar nur der Schluß der Bittschrift (Kol. II, 1—9): Petronilla, die im Anfang[2] der Bittschrift nach der Vermutung Wilckens auf den Tod ihres Mannes hingewiesen hat und um Einsetzung eines Vormundes (*ἐπίτροπος*) für ihren noch unmündigen Sohn ansucht, referiert am Schluß (Kol. II, 1—9) über einen sie betreffenden Bericht, den eine Frau an den Juridicus geschickt hat: Zu dieser Frau ist Petronilla auf Befehl des Juridicus gegangen. Die Frau hat dem Juridicus mitgeteilt, sie habe Petronilla mit einer Hebamme untersucht und sie als schwanger befunden[3], Petronilla könne aber nicht bei ihr entbunden werden. Sie habe jedoch versprochen, Petronilla zu beaufsichtigen (*ἐποπτεῦσαι*), ob sie durchhalte, bis alles (d. h. die Entbindung) vorüber sei, und nichts sei durch Verschulden der Petronilla geschehen. Also auch hier ein Fall der *inspectio ventris* zur Verhütung der Kindesunterschiebung.

---

[1] Es ist ein Vormundschaftspapyrus, dessen Text zuerst J. Nicole unter dem Titel ‚Une affaire de tutelle sous le règne d'Antonin le Pieux' in der Revue Archéol. B. 24 (1894), S. 65 ff. publiziert und bearbeitet hat. Eine Neubearbeitung bot auf Grund der Nachprüfung des Originals Wilcken im Archiv für Papyrusforschung III (1905) S. 369 ff. mit Hilfe von Mitteis, der den juristischen Tatbestand mit Hinweis auf die oben genannten Edikte festgestellt hat. Diesem Artikel sind die obigen Ausführungen im Text entnommen.

[2] Es sind von der ersten Kolumne nur Zeilenreste erhalten.

[3] ... *καταμεμαθηκέναι με συν μέαι (= μαία) καὶ ἐγνωκέναι κατὰ γαστρὸς ἔχουσαν.*

Soviel über Analogien aus dem römischen und griechisch-römischen Recht zu unserem Prozeß.[1]

Alles in allem läßt sich der Inhalt des unserer Urkunde zugrunde liegenden Prozesses folgendermaßen formulieren:

Ninib-râʾim-zîrim, Sohn des Ellil-bâni, klagt seine Onkel, Brüder des vor seiner Geburt verstorbenen Vaters, wegen Anerkennung seines Erbrechtes und um Herausgabe des Gesamtnachlasses. Die Gegner bestreiten die Erbrechtslegitimität, indem sie behaupten, der Kläger stehe überhaupt in keinem Kindschaftsverhältnis zum Erblasser, er sei vielmehr von der angeblich während der Schwangerschaft geschiedenen und vor der Geburt verwitweten Ehegattin des Erblassers als fremdes Kind unterschoben worden.[2] Der Kläger zeigt eine standesamtliche, auf Grund von Zeugendeklarationen ausgestellte Bescheinigung über die Legitimität seines Kindschaftsverhältnisses. Die Gegner bestreiten die Glaubwürdigkeit jener Zeugen, auf deren bloße Aussage hin seinerzeit die erwähnte standesamtliche Feststellung schriftlich beurkundet wurde, und verlangen eine eidliche Einvernahme der noch vorhandenen Zeugen im Tempel zu Nippur. Die Gerichtsversammlung (*puḫur*) von Nippur delegiert nun die Tempelrichter zur Vornahme des Zeugeneides. Unsere Urkunde, die vom ursprünglichen Klageakt ein Zeitraum von sechs Jahren trennt[3], enthält nun nach einem kurzen Verhör der Prozeßparteien ein Protokoll[4]

---

[1] In der Kasuistik des jüdisch-talmudischen Rechtes wird der Fall der Kindesunterschiebung nicht erörtert. Im allgemeinen genügt zur Erlangung des Erbrechts die bloße חזקה (Präsumption), wenn durch zwei Zeugen sichergestellt ist, daß der Erbanspruch Erhebende allgemein als ein Sohn (oder Bruder) des Erblassers galt. Vgl. M. BLOCH, Das mosaisch-talmudische Erbrecht (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule Budapest 1890), S. 36, § 55.

[2] Der Zweck der Simulierung der Schwangerschaft und der Unterschiebung des Kindes war dann offenbar die Erlangung von Alimenten und eines Anteils an der Erbschaft, gemäß der Norm § 137 Cod. Ham.

[3] Die lange Dauer der Prozeßführung war in der altbabylonischen Rechtspraxis keine seltene Erscheinung. In einem anderen Prozeß zieht sich das Verfahren acht Jahre hindurch, vgl. VAB V, S. 345 zu KOHLER-UNGNAD III, 754.

[4] Allerdings ist das Schema der Urkunde nicht das eines Protokolls und es ist möglich, daß am Schluß von einem Vergleich der Parteien die Rede war, inhaltlich aber bietet sich die Urkunde doch als Gerichtsprotokoll.

über diese eidliche Einvernahme der Zeugen. Das Protokoll soll an das Gerichtskollegium in Nippur rückgeleitet werden (Kol. II, 7). Wahrscheinlich kommt es aber nach dem Zeugenverhör zu einem Vergleich, kraft dessen die Beklagten das Erbrecht des Klägers anerkennen.

Einzelbemerkungen.

Kol. I.

Z. 2. Die *šût-têrêtim* ‚Besitzer der (göttlichen) Offenbarungen' sind hier wohl die Tempelrichter neben den *daiânî nippur* als Laienrichtern.[1]

Z. 3. *daiânî maḫâru* ist einer der öfteren Ausdrücke für die Betretung des Klageweges. Vgl. Schorr, AR I (1907), S. 66 und VAB V, Glossar s. v. *maḫâru.* Daraus geht hervor, daß Ninib-râ'im-zîrim der Kläger im Prozeß ist. Die Redensart *pânam šakânu* in der Klageformel begegnet auch in einer anderen Prozeßurkunde aus Nippur P 10 = VAB V, Nr. 292.

Z. 5. *libbum* ‚Inneres (der Frau), Mutterleib', vgl. *šâ libbiša* ‚Leibesfrucht' Cod. Ham. XVIII^r 26. 29. 37. 47 (§§ 209—213).

Z. 8—10. Die Großmutter verständigt zwei Amtspersonen vom eingetretenen Geburtsakt und läßt zugleich die Hebamme holen. Außer diesen amtlichen Zeugen werden gewiß auch andere, Frauen, dem Entbindungsakt beigezogen worden sein, wie ja auch Kol. II, 26—37 zwei Frauen über die Entbindung, offenbar auf Grund eigenen Augenscheines (vgl. Z. 36—37), aussagen. Nach dem oben zitierten römischen Edikt durften außer zwei Hebammen höchstens 16 Frauen noch bei dem Geburtsakt anwesend sein, zehn freie Frauen und sechs Sklavinnen.

Z. 10. ^{Sal}*Šà(g).Zu* wörtlich ‚Kennerin des Innern (Mutterleibes), Hebamme' (vgl. *A.Zu* sem. *asû* ‚Kenner des Heilwassers, Arzt') ist semitisch wahrscheinlich *muallittum* = hebr. מילדת zu lesen. Sachlich ist zu bemerken, daß die Hebamme hier nicht nur in ihrer

[1] Vielleicht liegt eine ähnliche Unterscheidung auch im älteren biblischen Recht Deut. XVII 9—11 vor, wo תורה neben משפט bei Rechtssprechung genannt ist. Vgl. Exod. XVIII 16. 20.

Eigenschaft als Geburtshelferin auftrat, sondern auch eine rechtliche Funktion erfüllt. Im jüdischen Recht ist die Hebamme befugt, bei Zwillingen sofort nach der Entbindung den Erstgeborenen als solchen zu bezeichnen, um sein Vorzugsrecht zu sichern. Vgl. Bab. Ḳid. 74ᵃ

שלושה נאמנין על הבכור אלו הן חיה אביו ואמו חיה לאלתר אמו כל שבעה אביו לעולם.

‚Drei (Personen) sind glaubwürdig betreffend (das Vorzugsrecht) des Erstgeborenen, und zwar: die Hebamme, der Vater und die Mutter. Die Hebamme sofort (nach der Geburt), die Mutter während sieben Tagen, der Vater jederzeit.' — *itram-ma* √חרה, Sekundärbildung vom T-Stamme der Wurzel ורה, ‚kommen lassen, holen'.

Z. 11. *ištu arbiâm* ist wohl im Sinne der Volljährigkeit zu fassen.

Z. 16—23. (Lücke). Die Lücke dürfte wohl die Aussage des Klägers über die von ihm sechs Jahre vorher eingebrachte Klage wegen Anerkennung seines Erbrechtes enthalten haben.

Z. 25—27. Nach dem Kläger ergreifen die Beklagten das Wort. Die Ergänzung in Z. 26—27 dürfte wohl sachlich wie auch dem freien Raume nach das Richtige treffen. Die Beklagten werden mit dem Namen beider Eltern genannt, weil auch die Mutter im Prozesse eine Rolle spielt. Sie selbst, die Großmutter des Klägers, dürfte nicht mehr am Leben gewesen sein, wie Kol. IV, 2—7 lehrt, wo ein anderer über ihre Aussage referiert. Gegen die Fassung von Ḫabannatum in Z. 26 als Subjekt, als Aussagende, sträubt sich der Inhalt der Aussage. Zur Ergänzung in Z. 27 vgl. Kol. I, 1—3.

Z. 29. Die Ergänzung *la*[1] am Anfang der Zeile erfordert allerdings der Sinn, nachdem doch die Beklagten das Kindschaftsverhältnis bestreiten, allein man erwartet dann nach dem Eigennamen das betonende *šû* ‚er', wie gleich in der folgenden Zeile, ebenso Kol. II, 25. Deshalb ist vielleicht Z. 28—29 als Vorwegnahme des Subjekts der folgenden Satzperiode zu fassen, als Nominalsatz, und zu übersetzen: ‚(Was) den N., Sohn des E. (anbetrifft), so . . .' usw. Dieselbe Konstruktion auch in Kol. II, 35—37 und III, 32—33.

---

[1] Ich verdanke die Ergänzung Herrn Prof. KOSCHAKER, der meine Umschrift des Textes vor sich hatte.

Z. 32. *balum* hier Konjunktion ‚ohne daß'. Die Z. 28—34 enthalten ein interessantes prozeßrechtliches Moment: Dem Gegner steht das Recht zu, wenn er die Wahrhaftigkeit der bloßen Zeugenaussage bezweifelt, eine eidliche Bekräftigung vor der Gottheit zu verlangen, ebenso wie dies nach einer anderen Urkunde (P 49, 25—29 = VAB V, 298) der Richter aus eigenem Antriebe anordnen konnte, wenn er der bloßen Aussage nicht traute.[1]

Z. 37. Schwierig ist das *duppi niš ilim* nach der soeben vorausgegangenen Erklärung, daß die in der Urkunde verzeichneten Zeugen ihre Aussage ohne Eidschwur gemacht hatten. Vielleicht besagt dann die Erklärung der Beklagten, daß die Urkunde falscher- oder irrtümlicherweise (insoferne als nach Kol. IV, 1 nur Ḫabannatum ihre Aussage unter Eid gemacht habe) die Beeidigung der Zeugen vermerkt habe, und fechten somit die Rechtsgiltigkeit jener Legitimitätsurkunde selbst an.

Z. 39. *apâlu* III[2] hier speziell ‚einander entsprechen lassen, miteinander vergleichen'.

Kol. II.

Z. 4. Auch in P 49, 29 (= VAB 298) soll der Zeugeneid vor Udbanuil vorgenommen werden. Aus unserer Stelle geht aber hervor, daß Udbanuil als selbständige Gottheit (nach Br. 7801 ist U. Beiname des Sin), und nicht mit Ungnad KU IV, S. 65, Anm. 2 als Waffe und Symbol des Gottes Ninib aufzufassen ist.

Z. 7—8. Aus diesen zwei Zeilen ist zu ersehen, daß die Klage ursprünglich bei der ‚Gerichtsversammlung von Nippur' (*puḫur nippur*)[2] eingebracht wurde und daß diese die Tempelrichter delegiert habe, die Zeugen unter Eid zu verhören, worauf die ganze Angelegenheit an die kompetente Instanz rückgeleitet werden sollte, welcher die Entscheidung des Prozesses zustand.

Z. 16. Unter den Möglichkeiten, die mir bei der Lesung der ersten zwei zweifelhaften Zeichen vorschwebten, dünkt mir die im

---

[1] Dasselbe gilt auch im älteren deutschen (longobardischen) und norwegischen Recht. Vgl. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte[1], II, S. 436.

[2] Vgl. über diese Gerichtsbehörde VAB V, S. 342.

Texte gebotene graphisch und sachlich die wahrscheinlichste. Auch aus der Aussage eines anderen Zeugen (Kol. III, 1—17, besonders aus Z. 6) geht klar hervor, daß die Scheidung nach der eingetretenen Schwangerschaft und nicht vorher erfolgt sei.

Z. 18. Zur Ergänzung vgl. Z. 24. 30.

Z. 19. Zur Ergänzung am Schluß vgl. Kol. II, 28. Es sind die zwei Amtspersonen, die von dem Eintritt der Entbindung durch die Ḫabannatum amtlich verständigt wurden (Kol. I, 9—10).

Z. 20. Zur Ergänzung vgl. Rev. Kol. III, 9.

Z. 32. *rêdû(m)* ist wohl der ‚Amtsbote', wie ja auch in einigen Prozeßurkunden ein *rêd daiânim* als Zeuge auftritt. Vgl. VAB V, S. 345.

Kol. III.

Z. 2. Die Lesung des Ideogramms ist zweifelhaft. Sachlich erwartet man entweder eine Verwandtschaftsbezeichnung, dem Kontexte nach am besten ‚Schwager' (Bruder der Frau) — vgl. III, 12 ‚in unser (?) Haus' — oder einen Amtstitel, etwa ‚Verwalter' o. ä.

Z. 5. *ittanašla'-ma*, Form IV[3] von einem Stamme שלא. Der Zusammenhang erfordert die Bedeutung ‚(an Umfang) voll werden'. Etymologisch stelle ich das Wort zu arab. سلى VIII ‚fett werden' (vom Mutterschaf bezw. der Ziege), vgl. Lane, Arabic-English Lexikon s. v. Sp. 1418.

Z. 9. *imaraṣ* hier prägnant ‚Geburtswehen bekommen'.

Z. 11. Die Lesung 180 (?) Ra ist zweifelhaft, vielleicht ist einfach *Gar.Ra* = *ukultum* ‚Nahrung, Alimente' zu lesen. Der Frau gebührt also der Unterhalt während der Schwangerschaft auch nach der Scheidung. Es ist zu erinnern an die *cura ventris* im römischen Recht nach dem Ableben des Mannes, wo der Frau der Unterhalt aus der Erbschaft zukommt (Dig. 37. 9, 1, 15).

Z. 18. Dieser Ninib-êriš ist natürlich nicht mit dem oben Kol. I, 25 genannten Bruder des Erblassers identisch.

Z. 28. *masabbu(m)* = [Gi] *Ma.Sá.Ab.* Dem Determinativ im Ideogramm nach handelt es sich um eine Sache aus Rohr. Der Kontext erfordert die Bedeutung ‚Wiege' oder ‚Wickelhülle'. Soll

man an hebr. סבב ‚wenden‘ denken, das für beides passen könnte? Das Ideogramm müßte dann als semitisches Lehnwort im Sumerischen angesehen werden. Daß das Neugeborene Zeugen vorgewiesen werde, schreibt auch das römische Edikt vor. Sachlich ist aus dieser Aussage zu entnehmen, daß es schon zu jener Zeit in Babylonien Standesämter gab behufs Feststellung des Personalstandes des Neugebornen, zumindest in zweifelhaften Fällen. — In China sind Standesamtsregister schon im XI. Jahrh. v. Chr. bekannt. Vgl. Post, Ethnologische Jurisprudenz II, S. 29.

Z. 30—33. Die beiden hier genannten Zeugen sagen nicht als Zeugen der Urkunde aus, sondern geben ihre Erklärung in amtlicher Eigenschaft ab.

Z. 34. Ennu-gînâ — auch er sagt in amtlichem Charakter aus — ist die einzige Person in unserer Urkunde, die sich aus anderen gleichzeitigen Rechtsurkunden aus Nippur[1] identifizieren läßt. Er ist sicher identisch mit Ennu-gînâ râbiṣ daiânî, dem wir als Zeugen in P 47, 21 (17. Jahr Samsu-ilunas); 53, 36 (20. Jahr S.'s) und 54, 37 (Duplikat zu 53) begegnen.

Z. 38—39. Meiner Ansicht nach bezieht sich die Verständigung der Gerichtsversammlung seitens der beiden Brüder des Erblassers und das Mitbringen des Ninib-râ'im-zîrim, ihres Neffen, nicht auf die Einbringung der Klage, so daß sie als Kläger auftreten, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, sondern auf dieselbe Rechtshandlung, von der die unmittelbar vorangehende Zeugenaussage berichtet, nämlich auf das Vorweisen des Neugeborenen der Gerichtsbehörde, und zwar zum Zwecke der Bestreitung seiner Kindesqualität, im Gegensatz zu dem vorher erwähnten Vorweisungsakte, der behufs Anerkennung der Kindeseigenschaft geschah. Offenbar war es Brauch, daß auch die Gegenpartei, die ja schon während der Schwangerschaft das Erbrecht des *nasciturus* bestritt, das neugeborene Kind während der Bestreitung jener Erbrechtsqualität vor Gericht *in corpore* vorweisen mußte. Der Ausdruck *lummudu* bedeutet gerade in unserer Urkunde (Kol. I, 10; II, 32) ebenso wie

[1] Aus der Sammlung bei Poebel, Babylonian Expedition VI, 2.

immer in den Briefen ‚amtlich verständigen'. Nur ein einziges Mal kommt dieser Terminus in der Klageformel vor (P 49, 8 = VAB V, 298), aber neben *ragâmu* (Z. 13). Und schließlich, von welchem Belang ist die Aussage, daß die Kläger den Beklagten mitgebracht haben?

Kol. IV.

Z. 17. Auf den Protest der Brüder des Erblassers hin — so referiert weiter Ennu-gînâ — erklärte damals die Großmutter des Erben unter Eid, daß Ninib-râ'im-zîrim leibliches Kind ihres verstorbenen Sohnes sei, mithin ihre zwei anderen Söhne kein Recht haben, sein Erbrecht zu bestreiten. Das Gericht hat offenbar auf Grund dieser eidlichen Erklärung des Hauptzeugen jene oben genannte (Kol. I, 37) Legitimitätsurkunde ausstellen lassen und überdies auch die Gegner ein *duppi la nasâḫi* ‚Urkunde über Nicht-Enterben' ausfertigen lassen, wofür der Zeuge als Urkundentaxe 1 Sekel erhalten hat. — *iḳbi* am Ende von Z. 7 schließt hier den Wortlaut der Zeugenaussage ab; ebenso wie bei den vorangehenden Aussagen (Kol. I, 24; 34; III, 17; 29). Dagegen gehört es in II, 25 zur unmittelbar vorangehenden Aussage.

Z. 8—22. Leider ist nur der Vordersatz des Schlusses erhalten, nach welchem man ein Urteil: die Anerkennung des Erbrechts erwartet. Vielleicht ist die Sache nicht mehr an den *puḫur nippur* rückgeleitet worden, indem die Gegner (Beklagten) angesichts der einstimmigen eidlich bekräftigten Aussage zugunsten des Klägers es vorgezogen haben, in einen Vergleich einzugehen, um weitere Gerichtskosten zu ersparen, ähnlich wie in P 49 (= VAB V, 298) oder ‚aus Furcht vor dem Prozeß', wie Gautier 2 = VAB V, 300. Die Annahme eines Vergleiches würde auch besser zum Schema der Urkunde stimmen, das gegen die Auffassung als Gerichtsprotokoll zu sprechen scheint. Alsdann schließt mit unserer Urkunde der interessante Prozeß, der sich sechs Jahre hingezogen hat, ab.

Für das altbabylonische Privat-, bezw. Prozeßrecht aber ergeben sich aus unserer Urkunde einige neue Lehrsätze:

1. Der zur Zeit des Ablebens seines Vaters vorhandene *nasciturus* gilt in Ansehung seines Erbrechts von der Zeit der Empfäng-

nis an als geboren, ebenso wie im römischen,[1] jüdischen[2] und mohammedanischen[3] Rechte, und wie in den modernen Gesetzgebungen.[4]

2. Das altbabylonische Recht kennt, ebenso wie das römische, ein rechtliches Verfahren, um im Falle der Schwangerschaft der Frau während der Ehescheidung bezw. zur Zeit des Ablebens des Ehemannes eine Simulierung der Schwangerschaft bezw. eine Kindesunterschiebung zu verhüten, die sogenannte *inspectio ventris.*

3. Prozeßrechtliches: Die Gegner im Prozesse haben das Recht, wenn sie die Glaubwürdigkeit der von der anderen Partei geführten Zeugen bezweifeln, die Bekräftigung ihrer Aussage durch den Eid im Tempel zu verlangen.

---

[1] Intelligendus est mortis tempore fuisse, qui in utero relictus est (Dig. L, 16, l. 153). Nasciturus iam pro nato habetur quotiens de commodo eius agitur.

[2] Vgl. S. RUBIN, Der *nasciturus* als Rechtssubjekt im talmudischen und römischen Rechte (Sonderabdruck aus der Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft 1907), S. 36. Vgl. auch S. 8—15 betreffend die von diesem Grundsatz abweichenden Lehren im Talmud.

[3] Vgl. J. KOHLER, Rechtsvergleichende Studien, S. 99. ED. SACHAU, Mohammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre, S. 195 oben.

[4] Vgl. Österr. Gesetzbuch § 22 und 732. Deutsch. bürgerl. Gesetzbuch § 1923.

Nachtrag (zur S. 89, Anm. 1). Betreffend die Erörterung der Kindesunterschiebung in der islamischen Rechtsliteratur teilt mir Herr Geheimrat SACHAU (Berlin) auf meine Anfrage hin gütigst (Brief vom 12. Mai l. J.) folgendes mit: ‚Eine *custodia ventris* gibt es im islamischen Recht meines Wisens nicht. . . . Bei der abgeschlossenen Intimität des orientalischen Familienhauses halte ich das Erheucheln einer Schwangerschaft für unmöglich. Meines Erachtens müßte, wenn die Frage einer Kindesunterschiebung vor den ḳâḍî käme, der Prozeß entweder durch den لعان oder durch einfachen Schwur erledigt werden, und für beide Fälle sind die Rechtsfolgen in der šeriʿa gegeben . . .‘ Diese sehr einleuchtende Begründung dürfte vielleicht auch für das talmudische Recht gelten.

Die Purāṇas als Geschichtsquelle.

Von

Ferdinand Bork.

Vorwort.

Es ist eigentlich sonderbar, daß die Historiker von Fach fast ausnahmslos an der Geschichte des Landes vorbeigehen, das der Welt den Buddhismus geschenkt hat, und doch ist es Tatsache. Es hat bisher niemand es für der Mühe wert gehalten, die in Frage kommenden Urkunden vom Standpunkte des Historikers aus zu untersuchen. So ist es wohl doch wichtig zu wissen, ob beispielsweise die Purāṇas ein einheitliches Werk darstellen oder ob sie aus mehreren Quellen zusammengearbeitet worden sind, ferner ob die verschiedenen Abschnitte von einer Hand stammen, oder ob sie verschiedene Bearbeitungen erfahren haben, ehe sie in den augenblicklichen Zustand gelangten. Leicht ist die Aufgabe nicht, aber sie muß vor der Frage nach der Glaubwürdigkeit gelöst werden. Denn wenn z. B. ein Bericht einen Namen eines Herrschers nennt, ein zweiter Bericht einen anderen, so kann es leicht kommen, daß ein gedankenloser Bearbeiter dann zwei Könige erwähnt. Infolge davon verschiebt sich die Perspektive, und der Bericht erscheint unglaubwürdig.

Dieses Los hat namentlich die Purāṇas getroffen, weil man es nicht verstand, sie richtig zu behandeln; dagegen haben die südbuddhistischen Urkunden, die nur mit großer Vorsicht zu verwenden sind, in den Augen der Indianisten eine übertriebene Wertschätzung erfahren.

Endlich sei auch noch der chronologischen Systeme gedacht, die für die Beurteilung der geschichtlichen Angaben, soweit sie aus Indien stammen, von unberechenbarer Bedeutung sind.

Die neue PARGITERsche Ausgabe der Purāṇas, die ich allen Zitaten zugrunde lege, zeigt dem Philologen auf den ersten Blick so viel Auffallendes, daß eine genaue Prüfung des Ganzen unerläßlich erscheint. So besteht die Unterschrift des Abschnittes über die Bārhadrathas aus zwei verschiedenen Summen, die einander ausschließen: Entweder sind es 16 Könige mit 723 Regierungsjahren, oder es sind 23 (so!) Könige mit 1000 Jahren, aber nicht beides.

Der Abschnitt Early Contemporary Dynasties (S. 69) reißt die zusammengehörenden Geschlechter der Śiśunāgas und der Nandas auseinander und steht im Widerspruche zu dem Abschnitte über die Aikšvākus. Denn von diesen Herrschern werden hier 24 als Summe angegeben, während vorher im Texte deren 31 oder 32 aufgezählt werden. Ein ähnlicher Einschub (Dynasties of Vidiśā, etc. S. 72 bis 73 Z. 5) zerreißt einen Bericht über Vindhjaśaktis Geschlecht. Genaueres darüber und weiteres soll meine Arbeit bringen, die meine bisherigen Beobachtungen zusammenfaßt. Unter dem Einflusse des durch den teuflischen Neid unserer englischen Vettern uns frevelhaft aufgezwungenen Krieges, der jeden Mann und jede Kraft in Anspruch nimmt, schließe ich diese Studien vorläufig ab, in der Hoffnung, sie später wieder aufnehmen zu können. Sollte an irgend einer Stelle der Name eines Gewährsmannes fehlen, der ältere Rechte auf das betreffende Ergebnis hat, so wolle man mir diese Auslassung verzeihen. Im Grunde aber verdanke ich der indianistischen Fachliteratur wenige Anregungen.

Da es mir dringend erforderlich zu sein scheint, daß die Indianistik in der Umschriftfrage den Anschluß an die übrigen Wissensgebiete suche, umschreibe ich č, š, ǰ, j statt des bisherigen c, ș, j, y.

Für die verschiedenen Purāṇas bediene ich mich der Abkürzungen PARGITERS:

Mt = Matsja	**Bḍ = Brahmaṇḍa**	**Bh = Bhāgavata**
Vā = Vāju	**Vš = Višṇu**	**G = Garuḍa.**

Zur Chronologie.

Die Zeitrechnung der Inder ist auf den ersten Blick ein rätselhaftes Gemisch von richtiger Überlieferung und phantastischer Konstruktion, daß man geneigt sein könnte, von vornherein auf haltbare Ergebnisse zu verzichten. Nichts aber wäre verkehrter als dies. Ehe man ein Urteil wagen darf, muß man die Grundlagen freilegen, auf denen das wirrlinige Gebäude errichtet ist. Lernt man so den Grundriß und die Gesetze des Baues kennen, so ist es nachher ein Leichtes, altes Mauerwerk und späteren Aufputz zu scheiden.

Die Inder teilen die Zeit in Weltalter ein, deren jedes mit einer Dämmerung beginnt und schließt. Über die Länge eines Weltalters sind die verschiedenen Schulen nicht einig. In den Purāṇas, deren Urgestalt schon uneinheitlich war, gehen solche Unstimmigkeiten unvermittelt nebeneinander her. Einmal umfaßt das Kali-Zeitalter 1.200 Götterjahre (= 432.000 J.), das andere Mal nur 1.000 (= 360.000 J.). Daraus ergibt sich, daß die vier letzten Zeilen der Purāṇas (S. 76), die einiges Vorangehende wiederholen, einer anderen Schicht angehören. Unstimmigkeiten ähnlicher Art werden uns eine Handhabe bieten, die Struktur des Purāṇa-Berichtes zu erkennen.

Der Schlußteil, dem PARGITER die Überschrift Chronological and Astronomical Particulars — eine höchst irreführende Überschrift, da hierin das System der indischen Zeitrechnung steckt — gegeben hat, ist m. E. aus drei Quellen zusammengetragen. Die letzten vier Zeilen (S. 76) gehören zu der Quelle C, der ich auf S. 75 den Abschnitt zurechne: ‚When the portion of lord Viṣṇu, which was born in Vasudeva's family and named Kṛṣṇa, went to heaven, then the Kali age set in. As long as he touched the earth with his lotus-feet, so long the Kali age could not encompass the earth. When that portion of the eternal Viṣṇu had departed from earth to heaven, Dharma's son Judhiṣṭhira with his younger brothers relinquished his kingdom. Den folgenden Satz fasse ich als Redaktorennotiz auf.

Jedes Weltalter besteht aus einer Reihe von Zyklen. Man nimmt an, daß eine bestimmte Konstellation der sieben Planeten, die sieben Ṛṣi, worunter PARGITER irrtümlich den großen Bären

versteht, der als Fixsterngruppe natürlich eine Wanderung durch die Mondhäuser nicht antreten kann, 100 Jahre lang in jedem Mondhause verweilt und so einen Zyklus von 2400 oder 2700 Jahren bildet, je nachdem man 24 oder 27 Mondhäuser annimmt.

Die Tatsache, daß man sowohl einen Zyklus von 2400 als auch einen von 2700 annimmt, beweist, daß diese Zyklen keine astronomische Grundlage mehr haben, daß die Wanderung des Mondes durch seine Häuser und weiterhin des Jupiter durch die seinigen zeitlich weiter ausgedehnt und auf die Gesamtheit der Planeten bezogen worden ist.

Auch diese beiden Zyklen stoßen in den Purāṇas aufeinander. Die Hauptmasse des chronologisch-astronomischen Abschnittes, den ich der Quelle A zuweise, kennt das System der 27 Mondhäuser und des Zyklus von 2700 Jahren. Hinein gesprengt aber ist ein Bruchstück, das ich als B bezeichne, das die ältere Reihe von 24 Mondhäusern verwendet. Ihm gehören folgende Zeilen an, wobei PARGITERS Great Bear in the Seven Rishis umgeändert ist: The Seven Rishis were situated equally with regard to the lunar constellation Pušja while Pratīpa was king. Es folgt ein ausgleichender Zusatz des Zusammenarbeiters und ein Stück von A, dann wieder etwas von B: The Seven Rishis were conjoined with the Maghās in Parīkšit's time 100 years. They will be in (i. e. conjoined with) the 24th constellation 100 years at the termination of the Andhras.

Die chronologischen Gegebenheiten dieses Berichtes B sind folgende:

Mondhaus	König	Mondhaus	König
1. Kṛttikā		13. Viśākhā	
2. Rohiṇī		14. Anurādhā	
3. Mṛgaśiras		15. Iješṭha	
4. Ārdrā		16. Mūla	
5. Punarvasū		17. Āšādhā	
6. Pušjā	Pratīpa	18. Śravanā	
7. Āślešā		19. Dhaništhā	
8. Maghā	Parīkšit	20. Śatabhišaǰ	
9. Phalgunī		21. Bhādrapadās	
10. Hastā		22. Revatī	
11. Čitrā		23. Aśvinī	
12. Svāti		24. Bharanī	Ende der Andhras.

Nach dem chronologischen Schema sind von dem sechsten bis zum vierundzwanzigsten Mondhause 1900 Jahre Zwischenraum anzunehmen. Es wird also wohl eine indische Berechnung gegeben haben, die von einem Könige Pratīpa ausgehend bis zum Ende der Andhras 1900 Jahre gezählt hat.

Die Hauptmasse endlich des letzten Abschnittes der Purāṇas gehört der Überlieferungsschicht A an. Sie läßt das Kali-Zeitalter mit Parīkšits Zeit beginnen und unter Mahāpadma seinen Höhepunkt erreichen[1]. Es werden von Parīkšit bis Mahāpadma 1050 Jahre, von letzterem bis zu dem letzten Andhra Pulomāvi 836 Jahre gezählt. Die chronologischen Gegebenheiten dieses Berichtes A sind folgende:

Mondhaus	König	Mondhaus	König
1. Kṛttikā		15. Anurādhā	
2. Rohinī		16. Iješṭhā	
3. Mṛgaśiras		17. Mūla	
4. Ārdrā		18. Pūrvā Āšādhā	Mahāpadma
5. Punarvasū		19. Uttara Āšādhā	
6. Pušjā		20. Śravanā	
7. Āślešā		21. Dhaništhā	
8. Maghā	Parīkšit	22. Śatabhišaǰ	
9. Pūrvā Phalgunī		23. Pūrvā Bhādrapadās	
10. Uttara Phalgunī		24. Uttara Bhādrapadās	
11. Hastā		25. Revatī	
12. Čitrā		26. Aśvinī	
13. Svāti		27. Bharanī	Pulomāvi, der letzte Andhra
14. Viśākhā			

Die Zeit von dem achten bis zum achtzehnten Mondhause beträgt nach dem Systeme 1100 Jahre, denen die 1050 Jahre zwischen Parīkšit und Mahāpadma annähernd entsprechen. Die Zeit von Mahāpadma bis Pulomāvi umfaßt 836 Jahre und entspricht etwa dem 19.—27. Mondhause, wenn man das letzte als begonnen auffaßt.

Jedenfalls ist hier von den Indern ein Versuch gemacht worden, eine Reihe geschichtlicher und der Mythologie angehörender Ereignisse in ein chronologisches System einzuspannen. Daran ändern

[1] Man wolle den letzten Abschnitt dieser Arbeit vergleichen.

auch die Näherungswerte nichts, die vielleicht nur uns als solche erscheinen, weil wir die fehlenden Glieder der Rechnung nicht kennen.

Ein paar Belege mögen zeigen, wie sehr die Systematik die Geschichte überwuchert hat. In dem von Pargiter Various Local Dynasties überschriebenen Abschnitte findet sich ein fremder Einschub, der das sonst vertrauenswürdige Gefüge unterbricht. Es werden 14 Tukhāras und 13 Muruṇḍas erwähnt, d. h. 27 Herrscher, von denen das erste Geschlecht 7000, das zweite 200 Jahre regieren soll, d. h. insgesamt 20 Götterjahre. Die Gesamtzahl dieser Herrscher, 27, ist eine Mondhauszahl, genau so wie 24, 28, 32. Andere in der indischen Chronologie verdächtig oft vorkommende Zahlen sind 21 (= 3×7), 35 (= 5×7), 36 (= 4×9).

Wenn man die Herrscherreihe Early Contemporary Dynasties (S. 69) vergleicht: 24 Aikšvākus, 27 Pañčālas, 24 Kāśi, 28 Haihajas, 32 Kaliṅgas, 25 Aśmakas, 36 Kurus, 28 Maithilas, 23 Śūrasenas, 20 Vītihotras, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß in dieser Umgebung gerade die unverdächtigen Zahlen 25, 23, und 20 Fehler der Überlieferung seien.

Die mythische Zeit.

Nach einer Einleitung, deren letzte 3—4 Zeilen anscheinend eine spätere Auffüllung sind, beginnen die Purāṇas mit den drei Dynastien der Pauravas, Aikšvākus und Bārhadrathas. Nach dem Texte müßte man sie als gleichzeitig ansehen, da von dem Paurava Adhisīmakṛšṇa gesagt wird: ‚der jetzt ruhmreich regiert‘, ferner von dem Aikšvākus Divākara: ‚der jetzt die Stadt Ajodhjā beherrscht‘ und von dem Bārhadratha Senājit: ‚der jetzt dieselbe Anzahl von Jahren die Erde genießt‘. Diese Gleichzeitigkeit erscheint aber dadurch in eigentümlichem Lichte, daß Divākara der Vater des ‚berühmten‘ Sahadeva ist, und daß Senājit der siebente Nachfolger des Sahadeva ist, der in der Bhārata-Schlacht fiel. Derselbe Sahadeva ist wahrscheinlich als der Stammvater der Bārhadrathas und der Aikšvākus gedacht. Während nun aber die puraṇische Reihe der Bārhadrathas mit Sahadeva beginnt, setzt die Reihe der Aikš-

vākus noch sechs andere Namen voran, so daß im ganzen 31 Aikšvākus herauskommen. Eine andere puraṇische Überlieferung (S. 69) kennt nur 24 Aikšvākus. Das ist wohl so zu verstehen, daß der Schreiber dieses Berichtes eine Liste vor Augen hatte, die mit Sahadevas Sohne Bṛhadaśva beginnt.

Sowohl die Zahl der 24 Nachfolger des Sahadeva wie die Summe der Herrscher, 31, ist schematisch und wenig vertrauenerweckend. Die Reihe enthält die Dynastie des Buddha:

Sañǰaja	Siddhārtha
Śākja	Rāhula
Śuddhodana	

Siddhārtha und sein Sohn Rāhula, der nach der Legende als sechsjähriges Kind in den Orden aufgenommen wurde, werden hier als Könige aufgeführt, obwohl sie wohl nie regiert haben werden. Nach ihnen herrschen Prasenaǰit, Kšudraka usw.

Den ersteren kennt die Legende als Kāśi oder Kosala-Herrscher und als Beschützer der Tīrthika-Ketzer. Er hat von der Mālikā oder Mālinī, einer Sklavin oder natürlichen Tochter des Śākja Mahānāman einen Sohn Virūdhaka, der Kapila, die Hauptstadt des Śākja-Reiches, zerstört. Virūdhaka dürfte der Kšudraka der Purāṇas sein.

Jedenfalls geht aus dem obigen hervor, daß dies Durcheinander von Dynastien nicht als eine Dynastie angesehen werden kann. Zum mindesten gehört die Reihe der Buddhadynastie und die Herrscher von Prasenaǰit ab nicht dazu. Welche Bewandtnis es ferner mit den ersten sechs Namen hat, weiß ich nicht. Sind es die Aikšvākus?

Doch zurück zu der Einleitung. Diese versichert, sie wolle die von Aila und den Aikšvākus abstammenden Könige und die Könige, die von Sudjumna stammten, nennen. Für letzteres bieten einige Purāṇas den Namen der Pauravas. Mag die letzte Angabe unrichtig sein, und Sudjumna, Manus Tochter, als Stammutter eines dritten Geschlechtes gelten, welches ist dieses? Die Bārhadrathas kommen nicht in Frage, da Sahadeva ihr Stammvater ist. Sollte vielleicht das Geschlecht Śākjas damit gemeint sein? Die Anfügung des

Prasenaǰit hat nur Sinn und Zweck, wenn wir seine angebliche Verschwägerung mit den Śākjas in Rechnung stellen.

In der Reihe der Aikšvākus stecken also wohl zwei Herrschergeschlechter, die Aikšvākus und die Saudjumnas, die die Einleitung neben den Ailas für die alte Zeit angibt. Die Bārhadrathas fallen aus dem Rahmen, da sie allein Zahlen für ihre Herrscher haben, während die beiden anderen Reihen nur Namen enthalten. —

Die Bārhadrathas haben fast durchweg schematische Regierungszahlen, d. h. vielfache der Zahlen 5, 7, 8, 10, 11, 12. Häufig kehren diese Zahlen zwei- oder dreimal wieder. Der Durchschnitt der Zahlen ist entweder nahezu 44 oder höher als 45. Es mögen die Herrscher mit ihren Zahlen folgen:

1. Sahadeva	(60)	
2. Somādhi	58	
3. Śrutaśravas	64	
4. Ajutājus	26	
5. Niramitra	40	
6. Sukšatra	56	
7. Bṛhatkarman	23	
8. Senāǰit	50	(23)
9. Śrutañǰaja	40	
10. Vibhu	35	(28)
11. Śuči	58	
12. Kšema	28	
13. Suvrata	64	
14. Sunetra (Dharmanetra)	35	
15. Nirvṛti	58	
16. Tṛnetra (Suśrama)	28	
	723	(689)

	689
17. Dṛḍhasena	48
18. Mahīnetra (Sumati)	33
19. Sučala	32
20. Sunetra	40
21. Satjaǰit	83
22. Viśvaǰit	25
23. Ṛpuñǰaja	50
	1000

Der Bericht ist keineswegs einheitlich, da zwei Unterschriften vorhanden sind, die einander widersprechen. Nach der einen sind es 16 Herrscher, die 723 Jahre regieren, nach der anderen 32 mit 1000 Regierungsjahren. Die 1000 Jahre beruhen natürlich auf den Weltenjahren und stellen die Zeit dar, die die 7 Ṛši in 10 Mondhäusern verweilen. Leider ist die Unterschrift nicht fehlerfrei. In der Aufzählung werden nur 22 Könige mit ihren Regierungszahlen genannt und Sahadeva ohne diese. Setzt man für diesen 60 Jahre an, so er-

geben sich als Summe für die 23 Herrscher genau 1000 Jahre, wenn man die von Pargiter angenommenen normalen Zahlen zugrunde legt. Senājit regiert dann 23, Vibhu 28 Jahre. Daraus folgt, daß die Unterschrift, welche als Summe 1000 Jahre enthält, sich auf die voranstehende Redaktion bezieht, und daß 32 Könige ein Fehler ist, der unbedenklich in 23 zu verbessern ist.

Im Übrigen bin ich der Ansicht, daß es von Hause aus nicht 23 Herrscher gewesen sind, sondern 24. Ich erschließe dies aus der überlangen, ganz aus dem Rahmen fallenden Regierungszahl 83 Jahre des Satjajit, die wahrscheinlich aus 60+23 oder 50+33 entstanden sein dürfte. Jeder der 24 Herrscher der Dynastie entspräche also einem Mondhause.

Schwieriger sind die 16 Herrscher der anderen Unterschrift zu verstehen, die 723 Jahre regiert haben sollen. Pargiter hilft sich mit der Annahme, daß die letzten von Senājit ab gemeint seien. Leider aber stimmt die Summe nicht, welche Lesarten man auch zugrunde legen mag. Dagegen, wenn man die abweichenden Lesarten Senājit 50 Jahre, Vibhu 35 Jahre verwendet, ist die Summe der ersten 16 Regierungszahlen genau 723, natürlich unter der Voraussetzung, daß auf Sahadeva wieder 60 Jahre entfallen.

Daraus folgt, daß diese Unterschrift eine andere Redaktion voraussetzt, die nur 16 Könige kennt. Wie weit dieser die drei abweichenden Königsnamen Dharmanetra, Suśrama und Sumati angehören, ist eine müßige Frage, zumal der letzte auf eine unbequeme Nummer (18) fällt. Im Übrigen ist die Doppelnamigkeit in Indien nichts Ungewöhnliches. So heißt Ćandraguptas Sohn Bindusāra eigentlich Mitragupta.

Das historische Ergebnis ist nun, daß die ersten drei Abschnitte über die Pauravas, Aikšvākus und Bārhadrathas keine Geschichte sind. Man sah sie in Indien als gleichzeitig regierend an und ließ sie ein Jahrtausend, oder 723 Jahre, herrschen. Dafür noch einen Beweis: Der chronologische Endabschnitt berichtet, daß von Parīkšits Geburt bis zu Mahāpadmas Einweihung genau 1050 Jahre dazwischen lägen. Nehmen wir an, daß das letzte Datum,

die Kulmination des Kali-Zeitalters, in das zwölfte Jahr des Mahāpadma falle, so ergibt sich folgende Rechnung:

Bārhadrathas	723 J.
Pradjotas	152
Śiśunāgas	163
Jahr 1—12 Mahāpadmas	12
	1050 J.

Nach dieser Rechnung sind also Parīkšit und der erste Bārhadratha Zeitgenossen.

Es seien hier gleich die anderen Angaben des Endabschnittes eingeschaltet: Von Mahāpadma bis zu dem letzten Pulomāvi ist ein Zeitraum von 836 Jahren. Wie stimmt dies zu den Angaben der Herrscherlisten?

Nandas	100 J.
Maurjas	137
Śuṅgas	112
Kāṇvājanas	45
Andhras bis Pulomāvi	453
	847 J.

Davon sind noch die ersten 12 Jahre Mahāpadmas abzuziehen, damit sie nicht doppelt gerechnet werden. Es verbleiben 835 Jahre. Das eine fehlende Jahr kann man wohl verschmerzen, es wird wohl auf das Konto des Pulomāvi zu setzen sein, dessen 7 Regierungsjahre ja weggeblieben sind.

Nun geht der Text der Purāṇas weiter: ‚Ein gleicher Zeitraum ist noch zukünftig'. Gemeint sind 836 Jahre. Wie ist das zu verstehen?

Von Parīkšits Geburt bis zu Mahāpadmas Einweihung	1050 J.
Von Mahāpadma bis Pulomāvi	836
Von Pulomāvi bis zum Ende	836
	2722 J.

Das ist ein Zyklus von 2700 Jahren, vermehrt um 22 Jahre, die von der Geburt Parīkšits bis zu seinem Regierungsantritte zu rechnen sein werden.

Jedenfalls hat dieser mit Parīkšit beginnende Zyklus nichts zu tun mit dem anderen, der von Pratīpa ab rechnet. Dies gegen

PARGITER (S. 75 Anm. 4) Sein Ergebnis, daß von Pratīpa bis zu Parīkšit 814 Jahre Zwischenraum sein sollen, ist ein Schnitzer.

Von Pratīpa bis zum Ende der Andhras können, wie oben ausgeführt, nur 1900 Jahre gerechnet werden, und zwar in folgender Weise:

Von Pratīpa bis zum Ende des Bārhadrathas	723 J.
Von den Pradjotas bis zu Pulomāvis Tode	1177
	1900 J.

Hierbei werden für die Śuṅgas 120 Jahre angesetzt, worüber später; und für die Andhras werden 460 Jahre in Anschlag gebracht.

Pradjotas	152 J.
Śiśunāgas	163
Nandas	100
Maurjas	137
Śuṅgas	120
Kāṇvājanas	45
Andhras	460
	1177 J.

Die Pradjotas.

Die Pradjotas sind in doppelter Überlieferung vorhanden. Mt bildet eine Schicht, die andere die übrigen Purāṇas. Man vergleiche die Übersicht:

Name des Königs	Mt	Bḍ
1. Pradjota	23	23 J.
2. Pālaka	28	24
3. Viśākhajūpa	53	50
4. Ajaka	21	21
5. Nandivardhana	30	20
	155	138 J.

Die überlieferte Unterschrift des Mt gibt 152 oder 52 Jahre. Letzteres ist natürlich eine Verderbnis für 152. Diese Zahl ist wohl eine alte Ummodelung für 155 Jahre, die man durch Summierung der Einzelzahlen gewinnt.

Die anderen Purāṇas haben in der Unterschrift die Summe 138 Jahre, was zu den Einzelposten vortrefflich stimmt.

Es fragt sich nunmehr, welche Überlieferung wohl die ursprünglichste sein dürfte. Bei Nandivardhana kann man keine Entscheidung treffen, da viṁśat und triṁśat von einem gedankenlosen Abschreiber schon infolge der lautlichen Ähnlichkeit verwechselt werden können. Bei Pālaka dagegen ist 28 ursprünglicher, da 24 eine häufigere Mondhauszahl ist. Wir werden uns also für die Reihe und Summe des Mt entscheiden dürfen, die obendrein durch die Berechnungen des vorigen Abschnittes gesichert erscheinen.

Die Regierungsdauer der Pradjotas ist recht hoch, aber doch nicht übermäßig ausgedehnt. Beispielsweise hat die Reihe der fünf Hohenzollern von Georg Wilhelm bis Friedrich II. einen Durchschnitt von 33·8 Regierungsjahren und der zehn von Georg Wilhelm bis Wilhelm I. einen solchen von 29·9 Jahren. Die Pradjotas regieren durchschnittlich 30·4 (29·6) Jahre.

Wenn also die Pradjotas auch durchaus geschichtlich sein könnten, so besteht doch die Frage, wo sie einzufügen sein werden. Der erste Satz ‚Nachdem die Bārhadrathas, Vītihotras und Avantis dahingegangen waren, wird Pulika seinen Herrn töten und seinen eigenen Sohn Pradjota salben' setzt eine andere Umgebung voraus, als wir sie aus den Purāṇas kennen. Es gehen in den Purāṇas die Pauravas, Aikšvākus und Bārhadrathas voraus, nicht aber die Vītihotras und Avantis. Die Vītihotras werden in der ungefähr aus zwei Quellen zusammengesetzten Einleitung und in dem Einschiebsel Early Contemporary Dynasties (S. 69) genannt, die Avantis sonst nirgend, wenn sie nicht gerade mit den später genannten Āvantjas gleichzusetzen sein sollten. Mit dem Berichte über die Pradjotas beginnt also eine neue Quelle.

Die Śiśunāgas und Nandas.

Die größten Schwierigkeiten bietet die Reihe der Śiśunāgas, die man nur im Zusamenhange mit der mit ihnen genealogisch verbundenen Reihe der Nandas behandeln kann. Es wird nicht weiter auffallen, daß Mt wieder mit Bezug auf die Zahlen im Gegensatz zu den übrigen Purāṇas steht. Deshalb seien beide Reihen neben-

einander gestellt. Eine Hauptquelle haben wir aber daneben in der Überlieferung der südlichen Buddhisten, als deren Typ ich die Angaben des Mahāvaṃsa hinstellen möchte.

Name des Königs	Mt	andere Pur.	Mahāvaṃsa	
Śiśunāga	40	40 J.		
Kākavarṇa	26	36		
Kšemadharman	36	20		
Kšatraujas	24	40		
Vimbisāra	28	28	Bimbisāra	52 J.
Ajātaśatru	27	25	Ajātasattu	32
Darśaka	24	25		
Udajin	33	33	Udajabhadda	16
Nandivardhana	40	40	Anuruddha u. Munda	8
Mahānandin	43	43	Nagadāsaka	24
			Susunāga	18
Mahāpadma	28 (88)		Kālāsoka	28
M's 8 Söhne	12		K's 10 Söhne[1]	22
			9 Nandas	22

Die Zahlenangaben des Mt scheinen in mancher Beziehung vor denen der übrigen Purāṇas den Vorzug zu verdienen, insofern sie nicht ganz so schematisch sind wie jene. Einen günstigen Eindruck macht z. B. die Reihe 28, 27, 24 Vimbisāra — Darśaka gegenüber den ausgeglichenen Zahlen 28, 25, 25 der übrigen Purāṇas. Ebenso dürfte die Zahl 26 für Kākavarṇa auf besserer Überlieferung beruhen als die entsprechende 36 ($= 9 \times 4$) der übrigen Purāṇas. Die Zahl 24 bei Kšatraujas wird auf einen Hörfehler zurückgehen: 24 lautet čaturviṁśat, 40, das die übrigen Purāṇas bieten, čatvariṁśat.

Es liegt wohl nahe, Mahāpadma und seine 8 Söhne mit Kālāsoka und seinen 10 Söhnen gleichzusetzen, wozu die Regierungszahlen annähernd stimmen. In den Purāṇas hat man diese neun Herrscher von besonderer Wichtigkeit sein lassen und hat ihnen ein volles Jahrhundert, d. h. die Dauer des Verweilens der 7 Ṛši in einem Mondhause, zugewiesen. So erhielt Mahāpadma 88 Jahre, seine Söhne insgesamt nur 12. Daneben hat sich aber, wie der Be-

[1] Die Aśokāvadāna nennt als Nachfolger Kālāsokas: Bhaddasena und acht Brüder. Die Zahl acht ist hier besser beglaubigt, Kālāsoka hatte also wohl 8 Söhne.

fund einiger Hss. lehrt, doch noch die Überlieferung erhalten, daß Mahāpadma nur 28 Jahre regiert habe. Daraus ließe sich wohl der Schluß ableiten, daß, da in dem einen Falle die südbuddhistische Überlieferung die bessere ist, auch die Zahl für die Regierung der Söhne die richtigere sein könnte. Die im Mahāvaṃsa folgenden neun Nandas sind nur eine Doppelung der Söhne Kālāsokas, wie ihre Regierungszeit, 22 Jahre, ausweist. Es sei hier daran erinnert, daß in den Purāṇas Mahāpadma und seine Söhne die ‚Nandas' sind, und daß der Vater geradezu als ‚der Nanda' bezeichnet wird. In der südbuddhistischen Überlieferung sind also die neun Nandas wegzulassen.

Eine andere Begründung der Gleichsetzung von Kālāsoka und Mahāpadma findet sich in einem Schriftchen des Inders P. C. MUKHERJEE, The Indian Chronology (Lucknow 1899) auf S. 47 ff. Da das Büchlein schwer zu beschaffen sein wird, gebe ich die betreffende Stelle hier wieder:

In the Brahmanical Puranas, Kalasoka is evidently referred to as Nanda-Mahapadma, who, being very valiant and avaricious, is said to have, like a second Parasurama, extirpated the Kshattriyas and brought the whole earth under one imperial umbrella. There is also a prophecy of the Buddha, that 100 years after his death, Upagupta, the son of Gupta, a merchant of Mathura, would be initiated into the order. In Asokavadana, the Buddha says ‚mama nirviritim arabhya satavarsagate Upagupto namo bhikshur utpatisyati'. He became the spiritual guide of Kalasoka, as narrated in the same book. The Vaisali Council was actually held in 102 A. B. (110 A. B. according to the Tibetan tradition), and in the 20-th year of the reign of Kalasoka. Now the president of the Vaisali Council foresaw, that 118 years afterwards, Asoka Priyadarsi would become a Buddhistic emperor and hold the Third Council at Pataliputra in 235—36 A.B. and would build temples and Stupas. From the inscriptions, we know that this was held in the 17-th year of Priyadarsi's reign, but in the 10-th year according to computation. In the Tibetan scriptures, King Nanda-Mahapadma convened at Pataliputra all the Aryas, the ortho-

dox Bhikshus of the Sthavira school, in 137 A. B.; and Bigandet in his Legend of Gaudama, records in the same year a council at Pataliputra to root out the five evils.

In an Tibetan work, a schism is recorded as occurring under a Thera Nagasena 137 years after the death of the Buddha. Nagasena, the author of the ‚Questions of Melinda‘ or Nanda, according to the Tibetan and Chinese authorities, is said to have flourished 27 years after the Vaisali Council, and was a contemporary of King Nanda, and lived by the side of Vipula or Pandava hill, Rajgriha. R. A. S. J. for 1896, p. 17; and for 1897, p. 228.

These concurrent testimonies show that Dharmasoka cannot be the same person as Kalasoka, the mistaken identity of whom has led European scholars to reduce the Buddha's date.

Der Vorgänger Kālāsokas ist Susunāga. Jakobi hat geschlossen, daß der in den Purāṇas auf Śiśunāga folgende Kākavarṇa, ‚der Krähenfarbige‘, kein anderer als Kālāsoka, der schwarze Asoka, sein kann. Ihm stimmt W. Geiger in seiner Mahāvaṃsa-Übersetzung zu. Wenn so Kākavarṇa eine Doppelung Mahāpadmas ist, so ist die Liste der Nandas eine zweite puraṇische Quelle für dieses Geschlecht, und der erste Satz, der Mahāpadma und Mahānandin genealogisch verbindet, ist wertlose Redaktorenweisheit. Diese Nandaliste schließt sich, wie schon bemerkt, eng an die Angaben des Mahāvaṃsa an und stützt sie. An ihr kann man das Einwirken der chronologischen Theorien bestens studieren. Aus den 28 Jahren Mahāpadmas, die einige Hss. noch haben, machte man 88, so daß für die Nandas 100 Jahre als Summe herauskamen.

Die Königsreihe des Mahāvaṃsa erweckt namentlich durch die Regellosigkeit der Einzelzahlen Vertrauen. Nur die Summe ist wieder künstliche Mache. Von Bimbisāra bis zum letzten Sohne Kālāsokas sollen es genau 200 Jahre sein. Um dies Ergebnis zu erzielen, hat man sicher irgendwo die Einzelposten überhöht, und zwar, wie mir scheint, am Anfange. Die Angaben der Śiśunāga-Liste Vimbisāra 28, Ajātaśatru 27 (25) erscheinen glaubwürdiger. Mit dieser Abänderung ergeben sich als Summe 171 Jahre.

Das Mahāvaṃsa und die Śiśunāgaliste enthalten eine Reihe von Namen gemeinsam, aber man hat keine rechte Freude an dieser Zusammenstellung, weil die Reihenfolge in beiden Verzeichnissen so sehr verschieden ist. Stehen in Wirklichkeit Śiśunāga und und Kākavarṇa an der Spitze, so hat die Śiśunāga-Liste das Richtige, steht aber in der Tat Kālāsoka mit seinen Söhnen am Schlusse, so gebührt dem Mahāvaṃsa die Palme. Es ist ein wahres Glück, daß wir noch die selbständige Nanda-Liste haben, die den Anschluß der Maurjas an die Söhne Kālāsokas bezeugt und somit die letzteren an das Ende rückt.

Wie ist aber die Abweichung in der Reihenfolge zu erklären? Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Vimbisāra und Ajātaśatru, Udajin und Nandivardhana unter sich richtig angeordnet sind, und daß dasselbe von Śiśunāga und Kākavarṇa gilt. Ein willkürliches Durcheinander von Namen scheint nicht vorzuliegen. Eher sind Listentrümmer ineinander geschoben. Wenn das der Fall ist, so werden die Zahlen in Unordnung sein, was in der Tat vorliegt. Die berichtigte südbuddhistische Liste zählt 171 Regierungsjahre, die der Śiśunāgas aber 330 (337), während die Unterschrift nur von 163 spricht.

Welche Namen gehören nun zu der einen Quelle und welche zu der anderen? Es liegt wohl nahe anzunehmen, daß die ersten vier von den letzten sechs zu trennen seien. Dem aber scheinen die Zahlen zu widersprechen. Es kämen auf die erste Gruppe nur 142 Jahre, auf die letzten sechs aber 195. Infolge dessen nehme ich an, daß der an verkehrter Stelle stehende Darśaka, in dem ich die purāṇische Entsprechung des Nagadāsaka sehen möchte, als selbfünfter zu der ersten Gruppe zu zählen sein wird. Der letzte König der zweiten Gruppe ist Mahānandin, in dem man wohl, im Hinblick auf den Nanda-Mahāpadma, wird Kālāsoka sehen dürfen. Die Summe der Regierungszahlen dieser Gruppe von Vimbisāra bis Mahānandin beträgt 171 Jahre, genau so viele, wie sich eben für das Mahāvaṃsa ergeben haben. Doch kann diese Übereinstimmung der Zahlen zufällig sein.

So erhalten wir die Reihe:

Gruppe 1		Gruppe 2		Nandas	Mahāvaṃsa	
		Vimbisāra	28		Bimbisāra	52
		Ajātaśatru	27 (25)		Ajātasattu	32
		Udajin	33		Udajabhadda	16
		Nandivardhana	40		Anuruddha, Muṇḍa	8
Darśaka	24 (25)				Nagadāsaka	24
Śiśunāga	40				Susunāga	18
Kākāvarṇa	26 (36)	Mahānandin	43	Mahāpadma 28 (88)	Kālāsoka	28
Kšemadharman	36 (20)			M's 8 Söhne 12	K's 10 Söhne	22
Kšatraujas	40					

Das historische Ergebnis dürfte etwa folgendes sein:

Vimbisāra	28 J.	492—464 v. Chr.
Ajātaśatru	27	464—437 v. Chr.
Udajin	16	437—421 v. Chr.
Nandivardhana	8	421—413 v. Chr.
Darśaka	24	421—389 v. Chr.
Śiśunāga	18	389—371 v. Chr.
Mahānandin	28	371—343 v. Chr.
M's 8 Söhne	22	343—321 v. Chr.

Die Berechnung der nicht gerade wertvollen Regierungszahlen erfolgt lediglich nach den Angaben der Purāṇas und der aus griechischer Quelle bekannten Zeitstellung des Asoka. Die südbuddhistischen Synchronismen halte ich alle für später errechnet und damit für unverwertbar. Ein kleiner Einschub möge dem nachgehen.

Zur Chronologie des Dīpavaṃsa.

Zum Aufbau der Chronologie des Dīpavaṃsa muß man folgende Angaben berücksichtigen:

1. Upâli, von dem bekannt ist, daß er im 24. Jahre des Ajātasattu 60 Jahre alt ist, (Dīp. IV, 27 f. u. V, 76) und als 74 jähriger Mann stirbt (Dīp. V, 103), lebt noch 30 Jahre nach dem Tode des Buddha.

2. Buddha stirbt im Jahre 8 des Ajātasattu (Dīp. III, 60).

3. Asoka wird 218 Jahre nach Buddhas Tode gekrönt (Dīp. VI, 1).

4. 204 Jahre nach Buddhas Tode wird Mahinda geboren. Im 10. Jahre Mahindas tötet Asoka seine Brüder, tritt also die Herrschaft an, im 14. wird er zum Könige gesalbt.

Daraus ergibt sich folgendes Schema, das in ( ) die notwendigen Ergänzungen nach dem Mahāvaṃsa enthält:

Bimbisāra	52	543—491	v. Chr.
Ajātasattu	32	491—459	v. Chr.
Udajabhadda	16	459—443	v. Chr.
(Anuruddha, Muṇḍa)	(8)	443—435	v. Chr.
Nāgadāsa	24	435—411	v. Chr.
Susunāga	(18)	411—393	v. Chr.
Kālāsoka	(28)	393—365	v. Chr.
K's 10 Söhne	22	365—343	v. Chr.
(9 Nandas)	(22)	343—321	v. Chr.
Čandagutta	24	321—297	v. Chr.
Bindusāra	(28)	297—269	v. Chr.
Asoka	37	269—232	v. Chr.

Wichtig für die Beurteilung der obigen Reihe sind die ersten 5 Theras, die im Dīpavaṃsa mit genauen und im wesentlichen gleichen Zahlenangaben hineingearbeitet sind.

Name	Lebenszeit	Jahre	Regierungszeit	Jahre
Upāli	527—453	74	483—453	30
Dāsaka	467—403	64	453—403	50
Sonaka	425—359	66	403—359	44
Siggava	383—307	76	359—307	52
Moggaliputta	323—243	80	307—243	64
		360 Jahre		240 Jahre

Die obigen Zahlenangaben sind nach Dīpavaṃsa v, 97—107 berechnet. Zählt man die Lebensalter der fünf Theras zusammen, so beträgt die Summe genau 360 Jahre, d. h. ein volles Götterjahr. Damit ist der Beweis erbracht, daß diese Zahlen alle keinen historischen Wert haben. Die Zeit der Vorsteherschaft der selben Theras reicht von Buddhas Tode 483 bis 243 v. Chr., d. h. sie beträgt genau 240 Jahre, zwei Drittel eines Götterjahres. Auch hierin ist nichts Historisches. Es liegen also nachträgliche Berechnungen vor, an deren Unwert nicht zu zweifeln ist. Damit ist aber dem Gerüste der Königszahlen der feste Halt der Synchronismen entzogen. Die Regierungszahlen der Könige beruhen also, wenigstens teilweise, auf nachträglicher Berechnung.

Das Dīpavaṃsa rechnet merkwürdiger Weise nicht die Zeit nach Buddhas Tode, sondern die ganze Lebensdauer Upālis, 74 Jahre, seiner Vorsteherzeit zu (v, 96). Ohne Grund pflegt derartiges nicht zu geschehen. Man muß der Sache nachzugehen versuchen. Statt der zu erwartenden 240 Jahre entstehen 284. Vermutlich hat es eine Überlieferung gegeben, die den ersten fünf Theras einen sechsten beigegeben hat, der 76 Jahre lang Vorsteher der Gemeinde gewesen sein wird. Als solcher käme Mahinda in Frage, von dem allerdings im Dīpavaṃsa keine Angabe über sein Lebensalter und seine Vorsteherzeit vorkommt. In diesen Rahmen scheint aber die Angabe zu passen, daß Moggaliputta im 6. Jahre des Asoka 48 Jahre alt war (Dīp. v, 82). Damit wird seine Vorsteherzeit bis 231 hinabgerückt, sie beträgt genau 76 Jahre. Wenn man darin die Spur eines sechsten Thera sehen will und seine Vorsteherzeit zu den 284 Jahren der ersten fünf hinzulegen will, so erhält man genau 360 Jahre, ein volles Götterjahr. Ich gebe zu, daß diese Berechnung mit der unmöglich erscheinenden Doppelzählung des letzten Thera nicht ohne weiteres einleuchten mag. Indessen scheint der rechnerische Befund recht sehr für meine Vermutung zu sprechen. —

Ich will hier nicht verschweigen, daß die südbuddhistische Überlieferung wie jede andere nicht völlig fehlerfrei ist. So hat Dīp. v, 96 für Siggava 55 (statt 52), für Moggaliputta 68 (statt 64) Vorsteherjahre; nach Dīp. v, 78—80 wird als Geburtsjahr des Dāsaka 465 (statt 467) und als das des Sonaka 423 (statt 425) angesetzt, und in Dīp. iv, 41 ist Dāsaka im zehnten Jahre des Nāgadāsa 45 (statt 40) Jahre alt. In diesen Abweichungen vermag ich, obwohl ich mich sehr bemüht habe, keine besondere Überlieferung zu sehen, sondern nur Irrtümer.

Die Maurjas.

In der Maurja-Dynastie zeigt sich eine eigenartige Doppelüberlieferung. Vā (mit Ausnahme von eVā) und Bḍ haben überhaupt nur neun Herrschernamen im Texte und in der Unterschrift und als Summe der Regierungsjahre 137. Beides ist vertrauenerweckend.

Mt erwähnt in der Unterschrift 10 Maurjas. Indessen ist ein Mehr von zwei Namen zu verzeichnen, das durch eVā bestätigt wird. Als Summe der Regierungszeiten gibt eVā und Mt 137 Jahre an, was zu der Summe der Einzelposten nicht stimmt.

Stellen wir die beiden Überlieferungen nebeneinander:

Vā (allg.) und Bḍ.		Mt und eVā.	
Čandragupta	24	Čandragupta	24
Vindusāra	25	Vindusāra	25
Aśoka	36	Aśoka	36
Kunāla	8	Kunāla	8
Bandhupālita	8	Bandhupālita	8
		Daśona	7
		Daśaratha	8
		Samprati	9
Indrapālita	10	Śāliśūka	13
Devavarman	7	Devadharman	7
Śatadhanus	8	Śatadhanvan (Śataṁdhanus)	8
Bṛhadratha	7	Bṛhadratha	70

Die Einzelzahlen der ersten Gruppe ergeben in ihrer Summe 133 Jahre, die den überlieferten 137 Jahren sehr nahe stehen. Die irgendwo entstandene Verderbnis wird sich wohl ermitteln lassen.

Die Regierungszeit des letzten Königs der zweiten Gruppe soll 70 Jahre betragen, die unbedenklich nach der ersten in 7 umzuändern sind. Den Überschuß der zweiten Gruppe von drei Namen erkläre ich mir durch die Annahme, daß Daśona, Daśaratha und Samprati einer anderen Liste entstammen, die ohne weiteres in die zugrunde liegende Vorstufe dieser Purāṇas eingeschoben wurde. Die zweite Liste dürfte den Namen Indrapālita nicht gekannt haben, sondern statt dessen Śāliśūka. Die Regierungszeiten beider sind, wenn nicht gerade gleich, so doch einander ähnlich. Zehn Jahre könnten beispielsweise als eine Art von Abrundung von ursprünglich 13 gelten. Geben wir versuchsweise Indrapālita 13 Jahre statt der überlieferten 10, so erhalten wir als Summe 136 Jahre, was von der überlieferten Summe 137 nur unerheblich abweicht. Immerhin sind noch andere Möglichkeiten denkbar.

Wenden wir uns den drei Eindringlingen zu: Daśona gilt als Enkel des vorangehenden Herrschers, könnte also Devavarman gleichgesetzt werden, der nach der ersten Überlieferungsgruppe ebenfalls Bandhupālitas Enkel ist. Beide Herrscher regieren gleich lange, nämlich 7 Jahre. Daśaratha, Daśonas Sohn, wäre demnach der nämliche wie Śatadhanus und regiert wie dieser 8 Jahre lang. Nicht so überzeugend ist die Gleichsetzung von Samprati und Bṛhadratha, da ersterer 9, letzterer 7 Jahre König ist. M. E. gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder handelt es sich um zwei abweichende Namenreihen bei gleichen Personen, oder aber um eine Haupt- und eine Nebenlinie desselben Geschlechtes.

Wie weit die Überlieferung der Purāṇas glaubwürdig ist, ist die zweite Frage. In den zugunsten des chronologischen Schemas vergrößerten Herrscherreihen spielen die Vielfachen der Zahlen 5, 7, 9, 10, 12 eine große Rolle, so daß eine Reihe wie die obige trotz ihrer niedrigen Zahlen nicht gerade überzeugend wirkt. Beachtenswert ist, daß die südlichen Buddhisten teilweise andere Zahlen kennen: sie lassen Bindusāra 28 und Asoka 37 Jahre regieren. An diesen beiden Zahlen gewinnt man eine Handhabe, die Überlieferung der Purāṇas zu prüfen. Nach den südbuddhistischen Quellen herrschen Vindusāra und Aśoka zusammen 4 Jahre länger als nach den purāṇischen Angaben, und genau um 4 Jahre weicht die errechnete Summe von 133 Jahren von der überlieferten von 137 ab. Im einzelnen ist die Angabe, daß Aśoka 37 Jahre König gewesen sei, schon aus dem Grunde vertrauenswürdiger, weil hinter dieser Zahl kein chronologischer Schematismus stecken kann. Dagegen ist die Angabe der Purāṇas, daß er 36 Jahre auf dem Throne gesessen habe, schon deswegen unwahrscheinlich, weil 36 Jahre der zehnte Teil eines Götterjahres ist, die Künstelei also handgreiflich ist. Aus diesen Gründen ziehe ich die südbuddhistischen Zahlen für Vindusāra und Aśoka vor. Es ergibt sich mir folgende Reihe:

1. Čandragupta	24 J.	321—297	v. Chr.
2. Vindusāra	28 J.	297—269	v. Chr.
3. Aśoka	37 J.	269—232	v. Chr.

4. Kunāla		8 J.	232—224 v. Chr.
5. Bandhupālita		8	224—216 v. Chr.
6. Indrapālita	(Śāliśūka 13 J.)	10	216—206 v. Chr.
7. Devadharman	(Daśona 7)	7	206—199 v. Chr.
8. Śatadhanus	(Daśaratha 8)	8	199—191 v. Chr.
9. Bṛhadratha	(Samprati 9)	7	191—184 v. Chr.

Die Śuṅgas.

Die Śuṅga-Könige haben folgende Regierungszahlen:

			63 J.
1. Pušjamitra	36 J.	6. Pulindaka	3
2. Agnimitra	8	7. Ghoša	3
3. Vasuǰještha	7	8. Vaǰramitra	9 (7)
4. Vasumitra	10	9. Bhāgavata	32
5. Andhraka	2	10. Devabhūmi	10
	63 J.		120 J.

Nach der Unterschrift sollen die Śuṅgas 112 Jahre geherrscht haben. Es läßt sich schwer feststellen, worauf die Verschiedenheit der Summen beruht. Eine gewisse Überarbeitung der Einzelzahlen, unter denen Vielfache von 8, 9, 10 eine Rolle spielen, könnte dafür verantwortlich gemacht werden. Aus dieser Erwägung heraus halte ich die kleinere Summe von 112 Jahren für die richtigere. In dem Abschnitte über die mythische Zeit habe ich darauf hingewiesen, daß sowohl 112 Jahre wie 120 Jahre in den beiden chronologischen Schulen ihre Bedeutung gehabt haben.

Da es natürlich unmöglich ist, die richtigeren Einzelzahlen festzustellen, begnüge ich mich damit, die Regierungsdauer des ganzen Geschlechtes zu berechnen: es herrscht von 184—72 v. Chr. Ich wähle 112 Jahre als besser beglaubigte Zahl, da 120 Jahre der dritte Teil eines Götterjahres sind.

Die Kāṇvājanas (Suṅgabhṛtjas).

Das Geschlecht der Kāṇvājanas herrscht 45 Jahre. Diese Summe ist bei allen Purāṇas die gleiche, nur ist die Verteilung auf die einzelnen Herrscher verschieden. Vā geht mit Mt und gibt nur dem zweiten Könige eine abweichende Zahl (24 Jahre), die mit der

von Bḍ gebotenen zusammenstimmt. Die beiden Antipoden sind Mt und Bḍ. Der Bestand ist folgender:

Name des Königs	Mt	Vā	Bḍ
1. Vasudeva	9	9	5 J.
2. Bhūmimitra	14	24	24
3. Nārājaṇa	12	12	12
4 Suśarman	10	10	4
	45	55	45 J.

Handelt es sich hier um zwei abweichende Überlieferungen, oder ist die Verschiedenheit anders zu erklären? Ich bin der Meinung, daß die Zahl 24 in Vā den Schlüssel bietet. Durch irgendeine Abschreibertücke — und deren gibt es in den Purāṇas leider so viele — kam in ein Exemplar der Urschrift die 24 statt der 14. Während nun aber der eine Abschreiber nichts merkte und die unrichtige Zahl niederschrieb, obwohl die Summe nicht stimmte, glaubte der andere durch geeignete Abstriche bessern zu müssen und änderte 9 in 5 und 10 in 4 um. Nach meiner Auffassung ist also die Fassung, die Mt bietet, die beste. Ich nehme folgende Regierungszahlen an:

Vasudeva	72—63 v. Chr.
Bhūmimitra	63—49 v. Chr.
Nārājaṇa	49—37 v. Chr.
Suśarman	37—27 v. Chr.

An ziemlich versteckter Stelle findet sich ein zweiter Bericht über die Kāṇvājanas (S. 73). ‚When the family of the Śuṅgas ends, Śiśunandi will reign. His younger brother was named Nandijaśas. In his lineage there will be three kings. His daughter's son named Śiśuka was king in Purikā.'

Zunächst handelt es sich um ein Geschlecht, das auf die Śuṅgas folgt. Da nach diesem Berichte Nandijaśas augenscheinlich nicht König war, so zählte es nur vier Herrscher wie die Kāṇvājanas. Außerdem wird es ausdrücklich in Beziehung gesetzt zu einem Könige Śiśuka, der genau so heißt wie der Stammvater der Andhras, die nach dem Hauptberichte auf die Kāṇvājanas folgen sollen. Beiläufig sei bemerkt, daß Pargiter, gestützt auf den inschriftlichen Befund,

den ersten Andhra Simuka nennt. An meinen Schlußfolgerungen ändert dieser Umstand nichts.

Da dieser *Parallelbericht* (S. 73) eine *selbständige Variante* zu dem über die Kāṇvājanas-Dynastie handelnden ist, so sind die Familienverhältnisse der Kāṇvājanas nach dem Parallelberichte zu verstehen, der augenscheinlich besser unterrichtet ist. Bhūmimitra ist also nicht der Sohn Vasudevas (= Śiśunandis), sondern der seines Bruders Nandijaśas. In dem Hauptberichte (S. 71) ist wohl eine Zeile ausgefallen, die den Namen des Nandijaśas enthielt. Der Stammbaum ist also folgender:

Śiśunandi (Vasudeva) — Nandijaśas

- **Bhūmimitra**
  - **Nārājaṇa**
    - **Suśarman**
- **(Tochter)**
  - **Śiśuka**

Nach dem Parallelberichte ist ferner zu folgern, daß die Zeit der Andhra-Herrschaft wohl etwas zu verkürzen sein wird, da Śiśuka — nach dem Parallelberichte König in Purikā — wohl schon einige Jahre geherrscht haben wird. Da er König in einer Nebenlinie ist, so wird dadurch erst der Hauptbericht verständlich, nach dem Śiśuka mit *seinen Clangenossen*, ‚den Dienern des Suśarman', das Reich der Kāṇvājanas an sich reißt.

Nach dem Parallelbericht ist Śiśuka der Enkel des Nandijaśas, steht also etwa dem Nārājaṇa an Alter gleich. Nehmen wir an, daß er mit diesem etwa vier Jahre gleichzeitig geherrscht hat und Suśarman noch zehn Jahre hat regieren lassen, so ergibt sich für seine vollkommen selbständige Regierung ein Zeitraum von nur 9 Jahren. Die *Regierungsdauer der Andhradynastie* ist also wohl um etwa 14 Jahre zu *verkürzen*.

Ein Philologe wird übrigens sofort merken, daß der *Parallelbericht* auf S. 73 und der vorangehende Abschnitt über die Könige von Vidiśā *Einschiebsel* sind, die in störender Weise die Angaben über Vindhjaśaktis Geschlecht unterbrechen.

Ein paar Zeilen weiter findet sich wahrscheinlich ein weiterer Parallelbericht, in dem von den 13 Pušjamitras und Paṭumitras gesprochen wird. Da Pušjamitra der Begründer der Śuṅga-Dynastie ist und Paṭumitra wohl ein Schreibfehler für Bhūmimitra sein dürfte, der unter den Kāṇvājanas die längste Zeit herrschte, so wird es sich in der Tat wohl um die 13 Herrscher aus den beiden Häusern der Śuṅgas und Kāṇvājanas handeln. Daß es kaum anders sein kann, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Namen dieser beiden Geschlechter öfter als die eines anderen Geschlechtes mit -mitra zusammengesetzt sind, Agnimitra, Vasumitra, Vajramitra, Bhūmimitra. Außerdem nennt ein Purāṇa einen der Pušjamitras, nämlich Dumitra, dessen erster Bestandteil wohl auf schlechter Überlieferung beruhen wird, wenn es nicht Demetrios ist.

Meine bisherigen Beobachtungen haben mich davon überzeugt, daß die Abschnitte Dynasties of Vidiśā, Dynasties of the Third Century, Contemporary Dynasties of the Early Fourth Century (S. 72—74) in Wahrheit durcheinander gewirbelte Überlieferungstrümmer, Auszüge sind, mit denen der Redaktor nichts anzufangen wußte, und die er deshalb ans Ende setzte. Es werden z. B. Könige von Nišadha erwähnt, in der Familie Nalas geboren, die bis zum Ende der Manus herrschen. Darin steckt offenbar eine Reihe, die den Pauravas, Aikšvākus und Bārhadrathas zeitlich gleichgestellt werden soll. Auf weitere Rätsel dieser Abschnitte möchte ich aber jetzt nicht eingehen, sondern die Andhras behandeln.

Die Andhras.

Die Herrscherreihe der Andhras mit ihren verhältnismäßig niedrigen Regierungszahlen macht von vornherein einen vertrauenswürdigen Eindruck. Die Reihenfolge ist nach Mt von Pargiter wiederhergestellt worden. Nur der von ihm als Nr. 24a angesetzte König Śātakarṇi, der 29 Jahre herrschen soll, ist m. E. nicht genügend beglaubigt. Ich gebe Pargiter zu, daß er nach dem Befunde in eVā entweder hinter 15 oder 24 zu suchen ist, vermag aber nicht einzusehen, daß er gerade an der letztgenannten Stelle stehen muß.

Hinter Nr. 15 wird sonst ein König Ariṣṭakarṇa erwähnt, aus dem durch Textverderbnis ein Śātakarṇi wohl entstehen konnte. Wenn der neue Śātakarṇi 29 Jahre herrscht, während Ariṣṭakarṇa nur 25 Jahre auf dem Throne sitzt, so ist es immerhin nicht unmöglich, daß die eine Zahl nicht richtig ist. Mir scheint 25 als runde Zahl weniger einwandfrei als 29, das bei den Zahlenspielereien der Inder gar keine Rolle spielt. In der Reihe der Bārhadrathas, deren Regierungszahlen ganz und gar künstlich sind, wechselt 25 mit 35 nicht weniger als dreimal; bei Vibhu, Sunetra I und Viśvajit geben die Hss. bald die eine, bald die andere Zahl. Aus solcher Überlegung entscheide ich mich für 29, obwohl diese Angabe nur einmal belegt ist.

So sehr ich auch von der allgemeinen Richtigkeit der Andhra-Zahlen überzeugt bin, so mißtrauisch bin ich gegen die Einzeldaten. In der Reihe sind die Vielfachen der Zahlen 7 und 9 auffallend zahlreich vertreten: 7: Nr. 11, 30; *21*: Nr. 19, 23; *28*: Nr. 22, 24; *56*: Nr. 6; *18*: Nr. 4, 5, 7, 9, 10(?); *36*: Nr. 15. Es will mir scheinen, daß hier eine gewisse Übermalung stattgefunden hat und daß die eine oder andere Zahl nach oben oder nach unten hin der nächsten schematischen Zahl angeglichen worden ist. Auf das Gesamtergebnis wird dies vermutlich wenig Einfluß haben, da ein Mehr auf der einen Stelle durch ein Weniger auf der anderen ausgeglichen worden sein dürfte.

Eine andere Frage ist es aber, ob die Reihe der Andhraherrscher schon in der Urschrift der Purāṇas einheitlich gewesen ist. Das ist von vornherein kaum anzunehmen, da auch in anderen Herrscherreihen mehrere Quellen ineinander gearbeitet sind. In der Andhrareihe stehen in drei Fällen je zwei Könige verschiedenen Namens, aber gleicher Regierungsdauer nebeneinander:

Nr. 2	Kṛṣṇa . . .	10 J.	Nr. 3	Śri-Śātakarṇi .	10 J.
Nr. 4	Pūrṇotsaṅga	18	Nr. 5	Skandhastambhi	18
Nr. 17	Hāla . . .	5	Nr. 18	Mantalaka . .	5

Dazu kommt, daß die Regierungszahlen von Nr. 9 und 10 die Wiederholung von Nr. 7 und 8 zu sein scheinen:

Nr. 7 Lambodara . . .	18 J.	Nr. 9 Meghasvāti	18 J.
Nr. 8 Āpīlaka	12	Nr. 10 Svāti . .	12 (18)

Sehr verdächtig erscheinen mir außerdem die Nummern 22—25:

Nr. 22 Śivasvāti . .	28 J.	Nr. 24 Pulomā . . .	28 J.
Nr. 23 Gautamīputra .	21 (= 3×7) J.	Nr. 25 Śivaśrī Pulomā	7 J.

Diese Tatsachen und Anzeichen scheinen zu beweisen, daß auch hier zwei Listen zusammen gearbeitet sind, deren Herrschernamen nicht immer übereinstimmen. Aus dieser Erwägung heraus scheide ich die Nummern 3, 5, 9, 10, 17, 22, 23 aus, wodurch die Gesamtdauer der Andhra-Dynastie um 112 Jahre verkürzt wird. Dazu kommt noch die auf annähernd 14 Jahre zu bemessende Verkürzung der Regierung Simukas, über die ich oben gesprochen habe.

Ich gebe die Herrscherreihe mit den ausgeschiedenen Namen daneben.

1. Simuka	23 J.		
2. Kṛṣṇa	10 (18)	3. Śrī-Śātakarṇi	10 J.
4. Pūrṇotsaṅga	18	5. Skandhastambhi . . .	18
6. Śātakarṇi	56		
7. Lambodora	18	9. Meghasvāti	18
8. Āpīlaka	12	10. Svāti	12 (18)
11. Skandasvāti	7		
12. Mṛgendra Svātikarṇa. .	3		
13. Kuntala Svātikarṇa . .	8		
14. Svātivarṇa	1		
15. Pulomāvi	36 (24)		
16. Ariṣṭakarṇa	29 (!25)		
18. Mantalaka	5	17. Hāla	5
19. Purīndrasena (Purikašena)	21		
20. Sundara Śātakarṇi . .	1		
21. Čakora Śātakarṇi . .	1/2		
24. Pulomā	28	22. Śivasvāti	28
25. Śivaśri Pulomā . . .	7	23. Gautamīputra	21
26. Śivaskandha Śātakarṇi .	(12)		
27. Jajñaśrī Śātakarṇika .	29 (19)		
28. Vijaja	6		
29. Čaṇḍaśrī Śātakarṇi . .	10 (3)		
30. Pulomāvi	7		

Nach meinen bisherigen Ergebnissen dürfte das Andhra-Geschlecht von 27 v. Chr. bis 319 n. Chr. regiert haben.

Auf die Andhras folgen einige summarische Zusammenstellungen, die angeblich die Geschichte weiter führen sollen, und zwar sind, von einigen oben besprochenen Einschüben abgesehen, die Angaben bis zu Vindhjaśaktis Söhnen als eine einheitliche Liste zu betrachten. Wieviel davon als geschichtlich zu gelten hat, entzieht sich meiner Beurteilung, vermutlich nicht viel. Alles Folgende besteht aus Auszügen aus größeren Listen verschiedenen Wertes.

Die Struktur der Purāṇas.

Werfen wir einen Blick auf das Erarbeitete zurück, um die Struktur des Berichtes der Purāṇas festzustellen. Es haben sich mindestens zwei Redaktionen ergeben, die auf zwei verschiedenen chronologischen Systemen beruhen. Von diesen setzt das eine einen Zyklus von 2400 Jahren, das andere einen solchen von 2700 Jahren voraus (s. Zur Chronologie). Wie man aus der Reihe der Śuṅgas ersehen kann, sind beide Redaktionen in den vorliegenden Purāṇas enthalten. Das Gleiche lehrt der Schlußabschnitt der Purāṇas.

Während aber die 112 und 120 Regierungsjahre der Śuṅgas sich aus den zwei bekannten Redaktionen erklären lassen, stellt die doppelte Unterschrift bei den Bārhadrathas den Rest einer dritten dar. Es wird wohl eine Liste von 24 Königen mit 1000 Regierungsjahren als ursprünglich zu gelten haben. Aus dieser hat man die ersten 16 mit insgesamt 723 Jahren für das System ausgesondert und durch Veränderung von ein paar Zahlen zum Stimmen gebracht. Die daneben bestehende ursprüngliche Liste hat später trotz ihrer Unstimmigkeit den Weg in die Purāṇas gefunden.

Das eben Erwähnte betrifft nur den Rahmen der purāṇischen Berichte. Den Historiker gehen vor allem die Quellen an. Ich glaube für die Darstellung bis zum Ende der Andhras fünf Hauptquellen herausschälen zu können, die zum Teile (vgl. die Śiśunāgas und die Andhras) nicht einheitlich sind, sondern aus zwei Berichten zusammengestellt sind. Diese Quellen, deren Gruppierung nur nach den gröbsten Scheidelinien erfolgen soll, sind folgende:

I. Die Einleitung und die Abschnitte über die Pauravas und die Aikšvākus bilden die erste Quelle. Sie ist mythologisch und enthält nur gegen das Ende hin geschichtliche Bestandteile.

II. Eine Parallele zu dieser Quelle ist die Liste der Bārhadrathas, die für die Geschichte völlig wertlos ist.

III. Die geschichtliche Überlieferung beginnt mit den Abschnitten über die Pradjotas und Śiśunāgas.

IV. Die seitwärts führende Liste Early Contemporary Dynasties, deren Angaben summarisch und schematisch sind, ist selbständig, da ihre Bemerkungen über die Vītihotras von den Angaben der Pradjota-Liste abweichen.

V. Der historisch wertvollste Bestandteil der Purāṇas sind die Listen der Nandas, Maurjas, Śuṅgas, Kāṇvājanas und Andhras.

Die dritte und fünfte Quellengruppe ermöglichen es uns, unter Berücksichtigung griechischer Angaben den Zeitraum von 644 v. Chr. bis 319 n. Chr. zu umspannen. Allerdings ist es möglich, daß dieser Zeitraum noch erheblich zu verkürzen wäre, wenn man beispielsweise die Möglichkeit der Nebenregierung von Sohn und Vater ins Auge faßt, oder wenn die Pradjotas den Śiśunāgas nicht voraufgehen, sondern mit ihnen gleichzeitig herrschen. Diese Möglichkeit bleibt bestehen, so lange nicht anderweitige Bestätigungen der purāṇischen Angaben vorliegen.

Man wolle doch den Zweck der Purāṇas nicht vergessen. Es handelt sich bei diesen Schriften doch keineswegs um das Bedürfnis, geschichtliche Dinge festzuhalten, sondern einzig und allein darum, vom religiösen Standpunkte aus das große Weltwerden und Weltvergehen zu begreifen. Für diesen Zweck sind historische Angaben annalistischer Art zwar gut zu brauchen, aber gewissermaßen nur als Füllsel. Man legt ihm keine übertriebene Bedeutung bei, da es allein auf den Rahmen ankommt, und nimmt es mit den Angaben nicht sehr genau. Wenn der Stoff mangelt, verwandelt sich gar zu leicht ein Nebeneinander in ein Hintereinander.

Das Datum des Todes Buddhas.

Geblendet durch das Übereinstimmen der südbuddhistischen Angaben, haben wohl alle, die bisher der Frage nach dem Tode Buddhas nachgingen, sie im Sinne jener Quellengruppe beantwortet. Heute, nachdem ich den Nachweis geführt habe, daß das südindische Datensystem künstlich errechnet und in Folge davon historisch belanglos ist, solange nicht für das eine oder andere Einzeldatum eine anderweitige Bestätigung beigebracht werden kann, wird man den Blick nach der anderen Seite wenden müssen. Statt Buddha im 8. Jahre das Ajātasattu sterben zu lassen, d. h. nach meiner Rechnung im Jahre 457 v. Chr., nach dem südbuddhistischen Schema im Jahre 483, müssen wir versuchen, alle Angaben der Purāṇas über Buddha zusammenzustellen, um auf diesem Wege zu Ergebnissen zu gelangen.

In einem Auszuge (S. 73) werden folgende Herrscher genannt.

Supratīka
Nabhīra
Śakjamāna
13 Puśjamitras und Paṭumitras.

Der erste Name gehört dem Geschlechte der Aikšvākus an, der zweite ist unbekannt, der dritte soll doch wohl der Großvater Buddhas sein. Die letzten 13 Herrscher endlich sind, wie schon bemerkt, die Śuṅgas und Kāṇvājanas. Das dürftige Ergebnis dieser Liste ist, daß Buddhas Zeit vor die der Śuṅgas fällt.

Wie ich oben ausgeführt habe, ist die in der Liste der Aikšvākus stehende Reihe der Buddha-Dynastie höchst wahrscheinlich die der Saudjumnas. Leider entbehrt diese Reihe gänzlich einer Zeitangabe. Trotzdem ist sie wichtig, weil sie die Möglichkeit gewährt, die Namenreihe mit der folgenden zu vergleichen, die das Bhavišja Purāṇa überliefert.

Leider hat PARGITER, dessen Verständnis gegenüber chronologischen und historischen Fragen völlig versagt, den Text nicht gebracht, sondern in der Einleitung ein paar kritisch wertende, in Wirklichkeit wertlose Bemerkungen gemacht, auf deren sachlichen

Inhalt wir nun angewiesen sind. Die Stelle lautet: It (sc. das Bhavišja Purāṇa) declares, that Gautama founded Buddhism in Mahānandas time, that Gautama reigned ten years, and that his successors were Śākjamuni, Śuddhodana, Śākjasiṁha, his son Buddhasiṁha, and his son Čandragupta (ibid. 6, 35—43).

Stellen wir einmal die Saudjumna-Liste mit dieser zusammen, soweit es möglich ist:

Saudjumnas	Bhavišja Purāṇa
Sañjaja	—
Śākja	Śākjamuni
Śuddhodana	Śuddhodana
Siddhārtha	Śākjasiṁha[1]
Rāhula	Buddhasiṁha[1]
	Čandragupta

Es kann gar kein Zweifel obwalten, daß die beiden Listen für die Dynastie von Śākja bis Rāhula sich in erfreulicher Übereinstimmung befinden. Es steckt also in der Überlieferung des Bhavišja Purāṇa zweifellos ein guter historischer Kern, den man sorgfältig herausschälen muß. Die Irrtümer und Mißverständnisse dieses Berichtes gehen auf die Rechnung eines Bearbeiters, der von dem Buddhismus nicht die leiseste Vorstellung hatte und nicht einmal ahnte, daß Gautama und Śākjasiṁha ein und dieselbe Person sein mußten. Ein weiterer Irrtum desselben Bearbeiters ist es, daß er Čandragupta zu einem Sohne Buddhasiṁhas machte. Er hatte wahrscheinlich eine annalistische Liste vor sich, in der Čandragupta unmittelbar auf Rāhula folgte, die also Buddhas Zeit in die der Nandas verlegte. Damit befindet sich in Übereinstimmung die Angabe, daß Gautama in die Zeit Mahānandas falle, der natürlich derselbe ist wie Mahāpadma, Mahānandin und Kālāsoka.

Haben wir in Ceylon eine Berechnung der Zeit Buddhas kennen gelernt, so finden wir im Bhavišja Purāṇa eine zweite, die wir als die nordindische werden bezeichnen dürfen, und die um so eher wird angehört werden müssen, als ihre Überlieferungen dem Ursprungslande des Buddhismus auch geographisch näher stehen.

[1] Ohne mich auf sprachliche Erörterung einlassen zu wollen, möchte ich bemerken, daß der erste Bestandteil dieser beiden Namen Śākja-siṁha, Buddha-siṁha auf den Vater hinweist, während der zweite sachlich unserem ‚Sohn' gleich steht.

Da die Purāṇas in der Pālisprache abgefaßt waren, da die erste Quelle mit der Dynastie der Śākjas abschließt und sich auch sonst Erwähnungen dieses Herrschergeschlechtes in ihnen finden, so werden wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir in ihnen altbuddhistische Werke sehen, oder solche, die von buddhistischen Ideen stark beeinflußt sind. Ist das der Fall, so muß die Chronologie der Purāṇas in dem Tode Buddhas ein besonderes Ereignis von einschneidender Bedeutung sehen. Wenn also in der indischen Chronologie auf die Zeit Mahāpadmas ein besonderes Gewicht gelegt wird, so haben wir den Beweis, daß die Angabe des Bhavišja Purāṇa auf einer besonderen historischen Überlieferung beruht und nicht etwa wertlos ist.

In dem letzten Teile der Purāṇas wird nun in der Tat als besonderer Teil des Kalizeitalters die Zeit von Parīkšits Geburt bis auf Mahāpadmas Salbung angegeben. In dem Kapitel über die mythische Zeit habe ich das zwölfte Jahr des Mahāpadma als den Zeitpunkt dieses chronologischen Einschnittes, der ausdrücklich als Kulmination bezeichnet wird, bestimmt, und das ist das Todesjahr des Buddha. Mithin fällt dieses nach nordindischer Überlieferung auf das Jahr 359 v. Chr.

Nachtrag. Bei der Durchsicht der Druckbogen obiger Arbeit drängte sich mir die Überzeugung auf, daß der Umfang der indischen Geschichte, soweit sie in den Purāṇas enthalten ist, weiter einzuschränken ist, und daß mißverstandene Quellen fremder Herkunft hineingearbeitet sind.

Außer den zwei Bearbeitungen, die ich bisher errechnet habe, muß es noch eine dritte gegeben haben, der einige bisher unerklärt gebliebene Zahlen und Summen angehören. Ich lasse die 330 (337) Regierungsjahre der Śiśunāgas außer acht, die einer besonderen Schicht angehören und ihre besonderen Bedenken haben. Unverstanden blieben vor allem noch die 155 Jahre der Pradjotas in Mt und die 40 Jahre der Nandas, die aus den 28 Jahren Mahāpadmas und den 12 Jahren seiner Söhne zusammengesetzt sind. Das

Mahāvaṃsa weist Kalāsoka, der ja die gleiche Person ist wie Mahāpadma, Mahānandin, Kākavarṇa, und seinen Söhnen 50 Jahre zu. Beide Zahlen sind verdächtig. Die südbuddhistische Konstruktion, die von Bimbisāra bis Kālāsoka 150 Jahre, von da ab bis zum Aussterben seiner Söhne 50 Jahre, insgesamt also 200 Jahre für diesen Zeitraum rechnet, ist oben bereits als unglaubwürdig hingestellt worden. Die künstliche Artung dieser Zahlen geht noch weiter: die drei ersten Herrscher Bimbisāra, Ajātasattu und Udajabhadda regieren genau 100 Jahre. Doch zurück zu den 40 Jahren der Nandas.

In Mt und e Vā haben die dort aufgeführten 12 Maurjas, wenn man die 70 Jahre Bṛhadrathas stillschweigend in 7 verbessert (nach Vā und Bḍ), genau 160 Jahre geherrscht. Diese Angabe lehrt die Summe der vorangehenden Nanda-Zeit verstehen: 40 + 160 = 200 Jahre. Man wird also mit der Summe von 200 Jahren für zwei aufeinanderfolgende Geschlechter mehr rechnen müssen, als bisher geschehen. Der Nachweis solcher Spielereien kann wertvolle Aufschlüsse vermitteln.

Wenn z. B. die mit verhältnismäßig hohen Regierungszahlen bedachten Pradjotas 155 Jahre herrschen, so darf man m. E. nicht übersehen, daß die Ergänzung genau 45 Jahre beträgt, eine Zahl, die wir als Summe der Kāṇvājanas kennen. Nach dem Obigen wird man wohl den Schluß ziehen dürfen, daß es eine Bearbeitung der Purāṇas gab, die die Pradjotas den Kāṇvājanas unmittelbar vorausgehen ließ. Der letzte Pradjota, Nandivardhana, wird also wohl mit dem Nandijaśas des zweiten puraṇischen Berichtes über die Kāṇvājanas gleich zu setzen sein. Die Śuṅgas und Pradjotas dürften also das nämliche Herrschergeschlecht sein. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Namen der Pradjota-Liste in Unordnung sind. Über die Veränderung der Regierungszeiten brauche ich wohl nichts weiter zu bemerken. 112 Jahre sind genau so auf 155 Jahre erhöht worden, wie man die 28 Jahre Mahāpadmas auf 88 gebracht hat. Die Angabe der Purāṇas, daß den Pradjotas die Bṛhadrathas usw. vorausgingen, könnte so zu verstehen sein, daß die Pradjotas

auf den letzten Maurja-Herrscher Bṛhadratha folgten. Vielleicht wäre sogar hinter Bṛhadratha eine Lücke anzunehmen.

Jedenfalls erscheint mir die Summe der Tatsachen und Anzeichen erheblich genug, um die Pradjotas als besonderes indisches Geschlecht vor Vimbisāras Zeit zu streichen.

Damit wird aber die Perspektive verschoben. Nunmehr stellt das mit Vimbisāra beginnende Geschlecht — ich wähle hier wie vorhin die südbuddhistische Reihenfolge der Namen — den Anfang der geschichtlichen Überlieferung der Purāṇas dar. Leider sind, wie schon bemerkt, die Regierungszahlen dieser Zeit unsicher. Das hat seinen Grund. Alte Chroniken pflegen ihre Auskünfte über vorgeschichtliche Zeiten aus fremden Quellen oder aus verstümmelten und dazu noch mißverstandenen Auszügen aus solchen zu schöpfen und eigene Phantasien und Mißverständnisse dazu zu tun. Es fragt sich also, aus welchen Überlieferungsrinnsalen die Inder getrunken haben mögen. Im Altertume hat das Achamanidenreich über die Grenzen Indiens hinausgegriffen und ohne Zweifel Kultureinflüsse vermittelt. Während und nach der Diadochenzeit haben griechische Fürsten in Indien geherrscht, und es sind sogar Münzlegenden in griechischer Schrift aus Indien bekannt. Iranische und griechische Einschläge wären also wohl in den Purāṇas zu erwarten.

Unter den angeblich indischen Herrschern der Zeit nach Vimbisāra spielt die größte Rolle Mahāpadma, der große Nanda, der Nanda. Er vernichtet die kšatrijas und ist volksfremd, ein Śūdra. Diese Angaben genügen mir, um im Rahmen dieser Zeit in ihm Alexandros den Großen zu erkennen. Ich vermute sogar, daß der Name Kālāsoka nichts weiter als eine Verstümmelung eines *Alakso-ka ist. Den Namen der Nanda erkläre ich als Nebenform für Manda, eine aus assyrischen Quellen bekannte Form für Mader, Meder. Er gilt also irrtümlich als Meder, wie so häufig ähnliche Irrtümer in der Weltgeschichte vorkommen. Alle deutschen Stämme sind den Franzosen Alemannen, den Slawen Nemeter. In Nanda wäre also die indische Bezeichnung für die Perser zu sehen. Wenn nun auch Alexandros keine acht Söhne gehabt hat, so kennt man doch als

seine Nachfolger die nebeneinander herrschenden Diadochen, von denen etwa acht Namen in Indien bekannt geworden sein mögen. Einige indische Fürstennamen sehen wie Verstümmelungen von Diadochennamen aus wie Dumitra, Tṛnetra (Demetrios), Udajin, Udajabhadda (Antipatros), Sukalpa (Seleukos), Śiśunāga (Lysimachos).

Die Regierungszeit des Kālāsoka und der neun Nandas stimmt zu den griechischen Angaben nur unter der Voraussetzung, daß Philippos und Alexandros gemeint sind. Philippos herrschte 29 Jahre (365—336), Alexandros 13 Jahre (336—323). Daß diese Zahlen mit Rücksicht auf das chronologische Schema in 28 und 12 abgeändert worden sind, ist ohne weiteres klar.

Ist Kālāsoka aber Alexandros, so können die Herrscher vor ihm nur die Achamaniden sein. Statt dessen sind es aber verstümmelte Achamanidennamen mit ebenso behandelten Diadochen, wie man sich aus folgender Zusammenstellung überzeugen kann:

Śiśunāga — Lysimachos,
Kšemadharman — ?
Kšatraujas — Ḫšaþrita (?),
Vimbisāra — Kambujija,
Ajātaśatru — Artaḫšatřa,
Darśa-ka — Darejawoš,
Udajin, Udajabhadda — Antipatros (?),
Nandi-vardhana — Bardija.

Es ist ein so tolles Durcheinander, daß es auch nicht besser wird, wenn man die südbuddhistische Reihenfolge wählen würde. Jedenfalls ergibt sich daraus, daß der Chronikenschreiber genau so wenig Ahnung von den Verhältnissen des Achamidenreiches hatte wie der Verfasser des Buches Daniel. Von einem Zeitgenossen stammen diese Zusammenstellungen nicht. Beiläufig sei bemerkt, daß der Ajātasattu der südbuddhistischen Legende ein so scheußlicher Tyrann ist, als welchen die Griechen so ziemlich jeden Perserkönig zu schildern pflegen.

Wie ist die Angabe zu verstehen, daß im 12. Jahre Mahāpadmas der Kulminationspunkt des Kali-Zeitalters, d. h. der Tod

Buddhas sei? Ich glaube, daß neben der Überlieferung, die Mahāpadma 28 Regierungsjahre gibt, eine andere bestanden hat, die nur 12 gekannt hat, die sich mehr der Geschichte anschließt. Im 12. Regierungsjahre stirbt der große Welteneroberer Alexandros-Kālāsoka, und im gleichen Augenblicke geht der geistliche Weltenbezwinger Buddha in die Ewigkeit ein. Das ist der tiefere Sinn des oben besprochenen chronologischen Einschnittes im zwölften Jahre des Mahāpadma; aber Geschichte ist das nicht. Eine spätere Zeit hat mit ihren dürftigen Mitteln das Zusammenfallen beider Ereignisse errechnen wollen und hat es wohl auf ihre Weise erreicht. Dann aber haben Bearbeiter, die den Sinn der Sache nicht mehr verstanden, denen vor allem die Person Alexandros' in den Hintergrund getreten war, die Daten verwirrt und uns die Aufgabe des Entwirrens hinterlassen.

Das Wertvollste ist für uns die Erkenntnis, daß die nordbuddhistische Überlieferung den Anschluß an den Welteneroberer Alexandros und damit an die griechische Kultur gefunden hat. Dagegen stellt die südbuddhistische Überlieferung, die ich im Abschnitte über die Śiśunāgas und Nandas herauszuarbeiten bemüht war, die Verbindung mit der altiranischen Welt her, insofern sie Buddha im achten Jahre des Ajātasattu, 457/456 v. Chr., hinscheiden läßt. Da das achte Jahr des historischen Artaxerxes I. das Jahr 458/457 war, so darf man wohl annehmen, daß die Chronologen von Ceylon ein bestimmtes Jahr, das ihnen aus irgendwelcher Theorie her genehm war, im Auge gehabt hatten, und die Zeit davor und danach, so gut es ging, mit Fetzen fremder Überlieferung ausgeflickt hatten.

Weitere Bearbeiter haben diese Liste zu den Weltzeitaltertheorien in Beziehung gebracht und ihre Kunststücke an Bimbisāra und Ajātasattu versucht.

Schließlich wurde die Doppelung der neun Nandas eingefügt.

Die Entwicklungsgeschichte der purāṇischen Überlieferung wird einen parallelen Weg gegangen sein; nur hat sie bei Vimbisāra, Ajātaśatru und Mahāpadmas Söhnen ältere Zahlen erhalten.

Die weitere Erschließung dieses Weges bleibt späterer Forschung vorbehalten.

Eins aber scheint mir festzustehen, daß die süd- und die nordindische Überlieferung von Buddha auf die gleiche Quelle zurückgeht und bis auf Čandraguptas Zeit den gleichen Unwert hat. Diese nachträglichen Berechnungen des Todes Buddhas sind nur als Versuche aufzufassen, den Buddhismus höher in das Altertum hinaufzurücken. Die Entstehung dieser Religion dürfte in die Zeit Aśokas oder die seiner beiden Vorgänger fallen.

Der einheitliche Grundgedanke des Majjhimanikāya: Die Erziehung gemäß der Lehre (dhamma-vinaya).

Von

R. Otto Franke.

Wenn es sich wirklich so verhält, wie ich in ZDMG. 68, 473—530 nachgewiesen zu haben glaube, daß die Suttas des Majjhimanikāya (M.) nicht gesammelte Reden des Buddha und einiger seiner Jünger, sondern im Zusammenhange miteinander verfaßt sind, so liegt es nahe, zu fragen, ob dieser Zusammenhang nicht auch an irgend einem einheitlichen Zuge zu spüren ist, der alle oder die meisten Einzeltexte des M. durchzieht, also z. B. und namentlich an der Einheitlichkeit eines besonderen Gedankens, der sie beherrscht. Und gelingt es, einen solchen nachzuweisen, so ist auch der letzte Zweifel daran beseitigt, daß wir im M. ein einheitlich verfaßtes Buch und nicht eine Sammlung einzelner Reden zu sehen haben.

Wer in dieser Hinsicht den M. mit Aufmerksamkeit durchliest, der wird sich dem Eindrucke schwerlich entziehen können, daß Haltung und Streben dieses Werkes ganz anders ist als im Dīghanikāya,[1] dessen einheitliches Thema ich in WZKM. 27, 198—216 und 276—304 und in der Einleitung zu meiner Übersetzung des Dīghanikāya, S. X ff., aufzufinden mich bemüht habe. Wären beide Werke

[1] Die registerartigen, dem Sāriputta in den Mund gelegten Suttas D. XXXIII und XXXIV sind für sich zu beurteilen, sie stehen in einigen Beziehungen dem M. näher und haben dessen Verfasser vielleicht mit als Anregung gedient, so z. B. die Gegenüberstellung von zweierlei, weltlichen und hohen, *vohāras* in D. XXXIII, 1, 11 (XLI ff.) vielleicht für M. 54 (I, 360), die Aufstellung der *dhammā pahātabbā* in D. XXXIV, 1, 2 ff. für den ganzen M.

bloße Predigtsammlungen, so müßten sie im Geiste ja zweifellos übereinstimmen, da beide aus demselben Schatze überlieferter Predigten ein und desselben Lehrers und seiner Jünger gechöpft wären. Allerdings sind beiden große Stücke gemeinsam, die sie entweder wirklich aus einer gemeinsamen Quelle, der Überlieferung, geschöpft haben mögen oder das eine (M.) aus dem andern (D.) entnommen haben kann, was zu entscheiden nicht die augenblickliche Aufgabe ist. Wenn trotzdem der maßgebende Gedanke in beiden ganz verschieden ist, so beweist das, daß jedes von ihnen nach einem besonderen Programm einheitlich ausgearbeitet und daß das Überlieferungsgut aus gemeinsamer Quelle, was ja nicht geleugnet zu werden braucht, diesem leitenden Programme dienstbar gemacht und darauf zugeschnitten worden ist.

Aus dem D. lesen wir ein ‚So ist es', aus dem M. ein ‚Das sollt ihr!' Der D. enthält objektive Lehre und Charakterisierung des Predigers dieser Lehre, der M. Vorschriften, wie man dieser Lehre gerecht wird, wie man die Ziele dieser Lehre und ihr hohes Endziel erreicht. Daß der D. keine Spur von Anspornung und der M. nichts von einfacher Lehrdarlegung enthielte, zu behaupten ist natürlich nicht mein Wille. Vielmehr habe ich ja nicht nur die Ansicht vertreten, daß der D. als ganzes Werk die Tendenz der Anfeuerung verfolge, den Weg zu gehen, den der ‚so gegangene' *(tathāgata)* Buddha gegangen sei, sondern es fehlt auch im einzelnen darin nicht ganz an Worten und Wendungen, die die Idee des Antreibens oder Strebens enthalten: *sikkhā* ‚Schule', ‚Methode' heißt in IX, 7 ff. das Heilwegschema, *tisso sikkhā* sind aufgezählt in XXXIII, 1, 10 (XLVII); *ariyassa vinaya* ‚des Hohen Erziehungslehre' heißt in II, 100; XIII, 27; XXXI, 2 Buddhas Lehre (wobei freilich nicht speziell von der im D. niedergelegten Lehre die Rede ist); wir lesen ferner z. B.: *ko nāma so . . Bhagavato dhammo yena Bhagavā sāvake vineti* ‚welches ist die Lehre des Erhabenen, mit der er die Jünger erzieht?' XXV, 6; *dhammavinayo* VIII, 24; XIV, 2, 16 = 3, 14; XVI, 3, 51, Str. 3; 5, 27; *vinayavādī* XXIX, 28; *ayaṃ vo amhākaṃ anusāsanī* XVI, 2, 12; *sikkhitabbaṃ* XVI, 5, 3; auch die ‚Voraussetzungen des Gedeihens

der Mönche' in XVI, 1, 6 ff. wird man vielleicht als Spuren erziehlicher Tendenzen auffassen dürfen. Es ist sogar ganz gut denkbar, daß durch solche vereinzelten Aussprüche im D. der M.-Verfasser angeregt worden ist, sein Buch zu schreiben. — Daß umgekehrt der M. gelegentlich auch Lehrstücke vortragen muß, denen gemäß die Mönche eben ihr Streben einrichten sollen, kann nicht wundernehmen. Verschieden, umgekehrt, ist aber das Verhältnis beider Elemente zueinander in beiden Werken.

Prüfen wir im folgenden die zahlreichen Spuren, in denen sich das erzieherische Interesse des M.-Verfassers verrät.

Der M. ist, wie mir scheint, geradezu das älteste Werk der Vinaya-Literatur,[1] und er läßt uns erkennen, was *vinaya* ursprünglich bedeutete, und wie sich der Begriff zu dem von ‚Mönchssatzungen' entwickelte. *Vinaya* ist zunächst die ‚Erziehung' (durch die Lehre und gemäß der Lehre[2]), die dem M.-Verfasser hauptsächlich am Herzen lag. In M. 35 (I, 228, Z. 6) fragt Saccaka Nigaṇṭhaputta den ehrwürdigen Buddha-Mönch Assaji und I, 230, Z. 1 den Erhabenen selbst: *Kathaṃ pana bho Assaji samaṇo Gotamo sāvake vineti* ‚Assaji, wie erzieht der Asket Gotama seine Jünger?', bezw. *Kathaṃ pana bhavaṅ Gotamo sāvake vineti*. Buddha antwortet mit einem Lehrvortrag über die Vergänglichkeit und Nichtselbsthaftigkeit der fünf Kategorien des Erscheinungswelt-Eindruckes, der das ganze Sutta füllt. In 107 (III, 2, Z. 3 ff.) antwortet Buddha dem Brahmanen Gaṇaka-Moggallāna auf dessen Frage: ‚Brahmane, wie ein geschickter Pferde-Einfahrer, wenn er ein gutes edles Pferd unter die Hände bekommt, es zuerst daran gewöhnt, das Gebiß im Maule zu tragen, und dann es weiteren

---

[1] Daß die Wendungen ‚vielwissende Mönche, die Lehre, Erziehungsvorschriften und Register(-Verse) kennen' von M. 33 (I, 221, Z. 21 f.) und ‚Kenner der Erziehungsvorschriften' in 113 (III, 39) und die Erwähnungen von *dhamma* und *vinaya* in D. XVI, 4, 8 und 6, 1 eine Literatur des Vinaya speziell von der Art des Vinaya im Vinaya-Piṭaka anzunehmen zwängen, daran ist nicht zu denken, wie ja schon die oben angeführte Stelle D. XXV, 6 mit *vineti* zeigt.

[2] Daß die Lehre zum Begriffe mit hinzugehört, zeigt M. 38 (I, 266, Z. 11 f.), wo *vinaya* geradezu ‚Lehre' heißt: ‚Die Muttermilch ist nach der Lehre des Hohen nichts anderes als Blut'.

Übungen unterwirft, ebenso erzieht (*vineti*) der Tathāgata, wenn er einen (religiös) noch zu erziehenden Menschen findet, ihn zuerst so: ‚Wohlan, Mönch, sei der sittlichen Zucht ergeben . . .!‘, dann erzieht er (*vineti*) ihn weiter so: ‚Wohlan, Mönch, halte Wache an den Toren der Sinne . . .!‘ usw. In verwandter Weise spricht Buddha in 125 (III, 133) von der Dressur eines Elefanten und fährt auf der nächsten Seite (III, 134) fort: ‚Gerade so ist es, wenn ein Tathāgata in der Welt erscheint . . .‘ und unter der Einwirkung seiner Predigt jemand aus dem Heim in die Heimlosigkeit geht . . . Den erzieht (*vineti*) der Tathāgata dann weiter so: ‚Wohlan, Mönch, sei der sittlichen Zucht ergeben . . .!‘ (usw., wie eben). Die Gebote, mit denen der Tathāgata beiden Stellen zufolge erzieht, entsprechen größtenteils Partien des Heilswegschemas von D. II, 40 ff., und es ist also deutlich, was ja ohnehin nicht zu bezweifeln wäre, daß die Erziehung gemäß der Lehre gemeint ist. Im selben Sinne heißt es denn auch in 85 (II, 95, Z. 29 ff.): ‚Ein . . . Mönch, der den Tathāgata als „Erzieher, Führer“ (*vināyaka*) findet, erreicht jenes höchste Endziel des frommen Wandels . . .‘ In 147 (III, 277) denkt Buddha bei sich: . . . *yan nūnāhaṃ Rāhulaṃ uttariṃ āsavānaṃ khaye vineyyaṃ* . . . ‚wie, wenn ich Rāhula weiter bis zum Schwinden der Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche (*āsava*) lehrend erzöge?‘, und er hält ihm im übrigen Sutta einen Vortrag über die Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbsthaftigkeit der Sinne und der Sinneswahrnehmungen. In 141 (III, 248, Z. 25 f.) rühmt Buddha von seinen beiden Jüngern Sāriputta und Moggallāna: *Sāriputto . . . sotāpattiphale vineti, Moggallāno uttamatthe* ‚Sāriputta erzieht (lehrend) bis zur Stufe des In-den-Strom-Gelangtseins, Moggallāna bis zum höchsten Ziele‘. In 75 (I, 502, Z. 17 ff.) spricht ein Brahmane zu einem Wanderasketen: ‚. . . viele kluge Khattiyas, Brahmanen, Bürger und Asketen sind dem verehrlichen Gotama gläubig zugetan, erzogen (*vinītā*) in der hohen, richtig führenden, guten Lehre‘, und in 131 (III, 188 Z. 28 ff. und 189 Z. 7 ff.) = 132 und 134 stellt Buddha einander gegenüber *assutavā puthujjano . . . ariyadhamme avinīto*, den ‚Alltagsmenschen, der von der Lehre nichts weiß . . . und in der hohen Lehre unerzogen ist‘,

der ‚Gestalt usw. als das Selbst ansieht', und *sutavā ariyasāvako* ... *ariyadhamme vinīto*, den ‚Jünger des Hohen ..., der in der hohen Lehre erzogen ist' und der ‚Gestalt' usw. ‚nicht als Selbst ansieht'. In 44 (I, 300, Z. 4 ff.), 109 (III, 17, Z. 23 ff. und 18, Z. 4 ff.) und 138 (III, 227 f.) sind dieselben zwei Arten Individuen einander gegenübergestellt als ... *ariyadhamme avinīto* ... und *ariyadhamme suvinīto* (‚wohl erzogen'). Nach 46 (I, 310, Z. 7 ff.) versteht ‚der ... in der hohen Lehre nicht Erzogene' nicht, die zu pflegenden und die nicht zu pflegenden Dinge zu unterscheiden, während ‚der ... in der hohen Lehre Wohlerzogene' es versteht. Nach 64 (I, 433, Z. 22 ff. und 434, Z. 6 ff.) ist der Geist des ‚nicht Erzogenen' ‚eingenommen von der Idee des wirklich seienden Körpers', nicht aber der Geist des ‚Wohlerzogenen'. In 109 (III, 19, Z. 20 f.) sagt Buddha im Zusammenhang einer Erörterung über das wahre Wesen der fünf Kategorien des Erscheinungswelt-Eindruckes: *Paṭicca vinītā kho me tumhe* ‚Ihr seid von mir erzogen, diese Dinge als nur bedingt (vorhanden aufzufassen)'. Andere Stellen zeigen *vinīta* in einer Anwendung, die mehr in der Richtung dessen liegt, was gewöhnlich unter Erziehung verstanden wird und was dann auch mit dem Titel *Vinaya-Piṭaka* der ersten Abteilung des buddhistischen Kanons gemeint ist. In 90 (II, 129) fragt der Erhabene: ‚Was meinst du? Unterziehen sich (z. T. schon) wohldressierte wohlerzogene (*suvinītā*) Elefanten, Pferde oder Stiere ihrer Dressur und erreichen (schließlich) die Stufe des vollen Dressiertseins?' Antwort: ‚Ja, Herr'. Aber auch ‚nichtdressierte nichterzogene?' ‚Nein, Herr'. ‚Geradeso ist ausgeschlossen, daß ein ungläubiger ..., trügerischer, träger und unweiser Mensch das erreicht, was nur von einem gläubigen ..., nichttrügerischen, energischen und weisen zu erreichen ist.' Ganz ähnlich ist die Stelle in 125 (III, 130, Z. 2 ff.). In 89 (II, 122, Z. 17 f.) erklärt König Pasenadi dem Buddha: ‚Herr, eine andere ebenso wohlerzogene (*suvinītā*) (Mönchs-)Gemeinde (*parisā*) (wie diese) kenne ich sonst nicht', und das sagt er mit Rücksicht darauf, daß Buddhas Mönche nicht wie ‚andere Asketen und Brahmanen' das heilige Leben nur eine Zeit lang führten, sondern dauernd, daß sie immer einträchtig

miteinander lebten, daß sie immer heiter seien und daß sie nicht lärmten.

Mit Betonung der erziehlichen Tendenz heißt Buddhas Lehre *ariyassa vinaya* ‚die Erziehungs(lehre) des Hohen‘ und *dhamma-vinaya* ‚die Erziehung gemäß der Lehre‘. Nach 8 (I, 40, Z. 31 f.) heißen die vier Stufen der Versenkung ‚in der Erziehungs(lehre) des Hohen irdische Glückszustände‘. In 36 (I, 239, Z. 4 ff.) erklärt Buddha dem Nigaṇṭha Saccaka: ‚Deine frühere Körperdressur, von der du sprichst, ist nicht die lehrgerechte Körperdressur nach der Erziehungslehre des Hohen‘! In 54 (I, 360, Z. 12 f.) spricht Buddha zum Bürger Potaliya: ‚Etwas anderes bezeichnest du als Abbrechen des weltlichen Lebens, und etwas anderes ist das, was in des Hohen Erziehungslehre so heißt‘ und Z. 20 ff.: ‚Achterlei ist in des Hohen Erziehungslehre ein Abbrechen des weltlichen Lebens: Verletzung lebender Wesen ist zu meiden . . . , das Nehmen von Nichtgegebenem ist zu meiden . . .‘ etc. In 105 (II, 258, Z. 14 ff.) belehrt der Meister den Licchavi Sunakkhatta: ‚In des Hohen Erziehungslehre gilt das als Sterben, wenn einer die Selbsterziehung (*sikkhā*) aufgibt und wieder hinabsinkt‘. In 152 (III, 298, Z. 23 ff.): ‚Als der Erhabene Uttara, den Schüler des Pārāsariya, schweigen . . . und den Kopf hängen . . . sah, sprach er zum ehrwürdigen Ānanda: „Ānanda, etwas anderes ist die Sinnendressur, die der Brahmane Pārāsariya seinen Schülern predigt, und etwas anderes die unübertreffliche Sinnendressur in der Erziehungslehre des Erhabenen“.‘ Die Stelle 38 (I, 266, Z. 11 f.) ist schon oben, S. 136, Anm. 2, erwähnt. Auch in 103 (II, 240, Z. 3 f.) steht nichts entgegen, *Iti . . . yo dhammo yo vinayo* so *bhāsitabbo* wiederzugeben mit: ‚So soll . . . (objektive) Lehre und Erziehungslehre vorgetragen werden‘, und in 69 (I, 472, Z. 5 f.) *Āraññakena . . . bhikkhunā abhidhamme abhivinaye yogo karaṇīyo* zu übersetzen mit: ‚Der in der Wildnis lebende Mönch soll sich Mühe geben um die Lehre und um die Erziehungsvorschriften‘, wenn auch an beiden Stellen aus dem Zusammenhang ein fester Anhalt für die Deutung sich nicht ergibt. Über *sammukhāvinayo* und *sativinayo* von 104 (II, 247, Z. 8 ff.) werde ich später (169) bei Betrachtung des ‚Vinaya‘-Stoffes im M. implicite zu sprechen haben.

Am häufigsten finden wir *vinaya* in der Verbindung *dhamma-vinaya* ‚Erziehung gemäß der Lehre'.[1] 16 (I, 101, Z. 6 f.): ‚Daß ein Mönch, der die fünf geistigen Mängel (*cetokhilā*, Zweifel an Buddha, der Lehre, Gemeinde, an der *sikkhā* = Heilsmethode und Gehässigkeit gegen die Mitmönche) noch nicht beseitigt und die fünf Fesseln noch nicht zerbrochen hat, in diesem (System der) Erziehung nach der Lehre es zu etwas bringen könnte, ist ausgeschlossen'. 21 (I, 124, Z. 25 ff.): ‚Darum, Mönche, gebt das Böse auf und müht euch um die guten Dinge, denn so werdet ihr in diesem (System der) Erziehung nach der Lehre Fortschritte machen'. In 22 (I, 132, Z. 26 f.) fragt Buddha die Mönche in betreff des Mönches Ariṭṭha, der die ketzerische Ansicht von der Harmlosigkeit der Lüste hat: ‚Glaubt ihr wohl, daß der Mönch Ariṭṭha in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre es zur Vollkommenheit[2] bringen werde?' Dieselbe Frage richtet der Meister in 38 (I, 258, Z. 25 ff.) in betreff des Mönches Sāti an die Mönche, der die ketzerische Ansicht hat, daß ein fortexistierendes wahrnehmendes Prinzip die Seelenwanderung durchmache. In 33 (I, 220 ff.) zählt Buddha die elf Eigenschaften auf, ‚mit denen behaftet der Mönch nicht imstande ist, in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre Fortschritte zu machen (220, Z. 14 ff.). S. 221, Z. 29 heißt es dafür ‚in diesem vom Tathāgata gepredigten (System der) Erziehung gemäß der Lehre'. Zu den elf Eigenschaften gehört z. B., daß der Mönch nicht weiß, daß Gestalt nur auf *upādāna* beruht, daß er, wenn er eine Sinneswahrnehmung hat, ein wirkliches Objekt dieser Wahrnehmung voraussetzt, daß er den achtteiligen Weg nicht richtig kennt usw., aber auch, daß er, wenn fromme Bürger Almosen austeilen, kein Maß kennt, und daß er die Theras, d. h. die alten würdigen Mönche, nicht in auszeichnender Weise

[1] Daß dies die grammatische Beziehung beider Kompositionsglieder ist, geht schon aus D. XXV, 6 hervor: *dhammo yena Bhagavā sāvake vineti*. Das hindert aber natürlich nicht, daß gelegentlich in anderem Zusammenhange *dhamma-vinaya* ein Dvandva-Kompos. sein kann, wie es Oldenberg Vinaya-Piṭaka Vol. I, p. X Note, auffaßt.

[2] Eigentlich: ‚zu Hitze, zu Dampf, gemacht sein werde'?, was vielleicht bedeuten soll ‚gar gekocht, d. h. zur Vollendung gebracht'.

ehrt, d. h., manche dieser Eigenschaften betreffen schon Dinge, die unter den Begriff ‚Vinaya' fallen, wie er sich dann zur Zeit des Vinaya-Piṭaka zugespitzt hat. In 40 (I, 284, Z. 9 ff.) erklärt Buddha: ‚... ebenso nenne ich einen, sei er von Khattiya-, Brahmanen-, Vessa-, Sudda- oder von irgendwelcher anderen Familie, der aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen ist und, nachdem er Zugang zu dem vom Tathāgata gepredigten (System der) Erziehung gemäß der Lehre gewonnen hat, freundliche Gesinnung, Mitleid, Milde und Gleichmut pflegt ..., „auf dem rechten Pfade befindlich"'. Analog ist die Stelle 96 (II, 181, Z. 27 ff.), 48 (I, 325, Z. 5 ff.): ‚Mönche, das ist die Kraft eines im Besitze der rechten Einsicht Befindlichen, daß er, wenn das vom Tathāgata gepredigte (System der) Erziehung gemäß der Lehre verkündet wird, aufmerksam ... sein Ohr öffnet und die Lehre hört'. In 67 (I, 457, Z. 31 ff.) entschuldigt man das laute Wesen einer eben angekommenen Mönchschar beim Erhabenen mit den Worten: ‚Meister, es sind Mönchs-Neulinge, die noch nicht lange der Welt entsagt haben und erst vor kurzem (diesem System) der Erziehung gemäß der Lehre beigetreten sind'.· 67 (I, 459, Z. 33 ff.): ‚Mönche, ebenso sind für manchen, der hier in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen ist, folgende vier Gefahren zu befürchten ...'. 70 (I, 480, Z. 20 ff.): ‚Mönche, wie weit sind diese törichten Menschen von diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre abgeirrt'. 75 (I, 512, Z. 26 ff.) und schon 57 (I, 391, Z. 23 ff.) und 73 (I, 494, Z. 1 ff.) ‚Wer früher einer anderen Sekte angehört hat und dann die erste und zweite Weihe in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre wünscht, der hat eine Probezeit von vier Monaten durchzumachen' ist ohne Beweiskraft, da dieses Stück schon im D., z. B. VIII, 24, steht. 76 (I, 523, Z. 30) ‚Ānanda, wie viele Hinausgelangende' (?, d. h. zum Ziel, zur Erlösung Gelangende) gibt es aber in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre?' In 104 (II, 244, Z. 7) spricht der Verfasser von dem *dhammavinaya* der Nigaṇṭha-Sekte als einem ‚schlecht verkündeten'. In 124 (III, 127, Z. 13) bittet der Nacktgänger Kassapa um die beiden Weihen ‚in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre'.

Daß die Erziehung, um die es sich für den M.-Verfasser handelt, eine solche im Sinne der Lehre, auf das Lehrziel, die Erlösung, hingerichtet ist, wird auch deutlich aus M. 137 (III, 222, Z. 3 ff.). Am Anfang dieses Sutta spricht nämlich Buddha vom ‚unübertrefflichen Erzieher noch zu erziehender Menschen' (*anuttaro purisa-damma-sārathi*). Der Wahl der Bezeichnung ‚Zugtierlenker' (*sārathi*) für ‚Erzieher' liegt das Bild von der Pferde- oder Elefantendressur zugrunde, das wir schon kennen. Am Schlusse des Sutta 137 wird klar, daß mit diesem ‚Erzieher' der Tathāgata gemeint ist (wie ja auch schon in D. II, 40). Es heißt da (III, 222, Z. 11 ff.), daß unter der Dressur des Tathāgata der dressierte (*sārito* = ‚der zu gehen Getriebene', Wortspiel mit *sārathi* oder Etymologie davon) Zögling zu acht Punkten gelangt. Diese acht Punkte sind die ‚acht Stufen der Befreiung' von D. XV, 35 und XVI, 3, 33, deren achte, höchste, die Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl, d. h. das Nibbāna, ist. Nachdem in 92 der Brahmane Sela mit anderen Brahmanen unter Buddhas Mönche aufgenommen ist, bekennt er in Str. 23: *dant' amha tava sāsane* ‚wir sind gezähmt (als Anhänger) deiner Lehre'. König Pasenadi nennt in 86 (II, 102, Z. 30 f.) den Buddha ‚Bändiger der Ungebändigten', nachdem dieser den Räuber Aṅgulimāla bekehrt hat. Man wird mir nicht einwenden, daß es Aussprüche des Buddha seien, in denen diese Termini *vineti*, *vinaya* usw. vorkommen, daß einige von ihnen schon im D. erscheinen (s. oben S. 135 f.), und daß sich also nichts für den angeblichen Verfasser des M. ergebe. Das, worauf es ankommt, ist die Häufigkeit, mit der sie im M., im Gegensatze zum D., auftreten. Mag man immerhin glauben, daß Buddha selbst es war, der sie gebrauchte. Daß gerade Texte, in denen sie vorkommen, in so großer Anzahl im M. aufgehäuft sind, das bleibt unter allen Umständen charakteristisch für den M. im Gegensatz zum D. und spricht für ein besonderes einheitliches Programm des M.-Schöpfers. Dasselbe gilt bezüglich der weiteren Beweisstücke, die ich vorzubringen habe.

Gleich wichtig wie die ‚Erziehung' erschien dem M.-Verfasser begreiflicherweise die Selbsterziehung, *sikkhā*. Ableitungen von

sikkhati ,sich üben in', ,sich erziehen in' stoßen uns daher sehr häufig auf, und zwar, was ein neuer Beweisgrund ist, besonders solche grammatischen Formen davon, die eine Forderung ausdrücken, das Participium necessitatis und der Optativ. In der folgenden Stellenaufzählung übergehe ich einige, in denen z. B. *sikkhā* in zu allgemeiner Weise erwähnt ist.

In M. 3 (I, 14, Z. 13 ff.) lehrt Sāriputta die Mönche, dem Meister im Streben nach Absonderung von der Welt (*viveka*) nachzueifern (*anusikkh*). In 6 (I, 33, Z. 7) spricht Buddha zu den Mönchen: ,*samādāya sikkhatha sikkhāpadesu* ,nehmt die Gebote an und erzieht, übt euch darin'. In 15 (I, 98, Z. 33 ff.) lehrt Moggallāna: . . . ,dann soll der Mönch Tag und Nacht sich im Streben nach den guten Dingen üben' (*vihātabbaṃ ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu*). 16 (I, 101, Z. 18 f.): ,welcher Mönch an der Methode der Selbsterziehung (*sikkhā*) zweifelt, dessen Inneres ist nicht geneigt zum eifervollen Ringen . . .' Den Mönch Moliya-Phagguna, der zu viel mit den Nonnen verkehrt und zu hitzig ihre Partei ergreift, ermahnt der Meister in 21 (I, 123, Z. 24 ff.): ,Phagguna, wenn jemand vor deinen Ohren jene Nonnen tadelt . . ., dann mußt du dich eifrig bestreben (*sikkhitabbaṃ*), dich nicht aufzuregen, kein böses Wort zu sagen . . .'. Auch S. 126, Z. 29 etc. *evaṃ bi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ*. 38 (I, 267, Z. 34 ff.): ,Wenn er der Welt entflohen ist, dann lebt er dahin in den Mönchsregeln der Selbstzucht (*bhikkhūnaṃ sikkhāsājīvasamāpanno*) und läßt ab von der Verletzung lebender Wesen . . .'. Entsprechend 112 (III, 33, Z. 18 ff.). 39 (I, 271, Z. 10 ff. und 272): ,Mönche, da ihr euch Samaṇas nennt, müßt ihr euch auch bestreben (*evaṃ hi vo sikkhitabbaṃ*), die Eigenschaften anzunehmen und zu wahren, die den Samaṇa ausmachen . . .' Ähnlich 40 (I, 281, Z. 7 ff.). 61 (I, 415, Z. 18 f.): ,Darum, Rāhula, mußt du dich eifrig bestreben (*sikkhitabbaṃ*), selbst im Scherz keine Lüge zu sprechen'. Ebda 419, Z. 34 f.: . . . ,Rāhula, du mögest Tag und Nacht dich im Streben nach den guten Dingen üben' (*vihareyyāsi ahorattānusikkhī kusalesu dhammesu*). Vgl. 15 (I, 100, Z. 4 ff.), oben auf dieser S. In 65 (I, 437) erlaubt der Meister dem Mönche Bhaddāli,

sein Essen, statt es, der Satzung folgend, ‚in einem einzigen Niedersitzen' einzunehmen (*ekāsanabhojanaṃ*), auf mehrere Mahlzeiten zu verteilen. ‚Da erklärte der ehrwürdige Bhaddāli, das wage er nicht, da doch die ganze übrige Mönchsgemeinde, wenn der Erhabene ein Gebot der Zucht (*sikkhāpada*) erlassen habe, dieser Selbstzucht sich unterwerfe (*sikkhaṃ samādiyamāne*).' Ebda 445, Z. 9 ff. spricht Buddha: ‚Bhaddāli, wenn in der Gemeinde einzelne Eigenschaften zum Vorschein kommen, die mit den Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche zusammenhängen, dann gibt der Meister den Jüngern ein Gebot der Selbstzucht (*sikkhāpadaṃ*) zum Zweck der Beseitigung jener Eigenschaften', und trägt ihm dann S. 446 ein Gleichnis, von der Pferdedressur, vor. In 92, Str. 20, antwortet Buddha den Brahmanen, die ihre Absicht, der Welt zu entfliehen, äußern: ‚Wohl verkündet ist der heilige Wandel, dem weltflüchtig sich zuzuwenden nicht vergeblich ist für den Ernsten, sich selbst Erziehenden (*appamattassa sikkhato*)'. 103 (II, 239, Z. 1 f.): ... ‚in deren (d. h. der „guten Dinge", die in den vorhergehenden Zeilen aufgeführt sind) Pflege (oder Gewinnung) müssen einträchtig und ohne Zwiespalt alle sich schulen (*sikkhitabbaṃ*)'. 104 (II, 245, Z. 26 ff.): ‚Ānanda, der Mönch, der zornmütig ist, . . . wird der Methode der Selbstzucht (*sikkhā*) nicht voll gerecht'. 105 (II, 258, Z. 14 ff.) ist oben S. 139 schon angeführt. Nach 107 (III, 2, Z. 6 ff.) fordert der Tathāgata vom Zögling: . . . *samādāya sikkhassu sikkhāpadesu* ‚nimm die Gebote der Selbstzucht an und übe dich in (deren Erfüllung)!', und das gehört nach S. 1, Z. 2 v. u. zur *anupubbasikkhā*. 115 (III, 61, Z. 24 f.): ‚Darum müßt ihr, Mönche, euch darin schulen (*sikkhitabbaṃ*), weise . . . zu sein!' 121 (III, 109, Z. 13 ff.): ‚Darum, Ānanda, müßt ihr euch schulen in dem Streben die höchste reine Leerheit zu erreichen.' 139 (III, 237, Z. 12 ff.): ‚Darum, Mönche, müßt ihr euch schulen . . .' 140 (III, 240, Z. 15 und 246, Z. 7) *santim eva so sikkheyya* ‚er schule sich in der Selbstberuhigung'. 143 (III, 259, Z. 11 ff.): ‚Darum mußt du, Bürger, dich so erziehen: „Ich will das (Vorhandensein des) Auges, des Ohres usw. nicht annehmen"' etc. 151 (III, 295, Z. 20): . . . ‚der Mönch muß sich

Tag und Nacht im Streben nach den guten Dingen üben' (*tena . . . bhikkhunā . . . vihātabbaṃ ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu*). Vgl. 15 (I, 100, Z. 4 ff.) und 61 (I, 419, Z. 34 f.), oben S. 143. 151 (III, 297, Z. 29 ff.): ,Darum, Sāriputta, müßt ihr euch darin schulen (*evaṃ sikkhitabbaṃ*), durch Achtsamkeit das Bettelngehen um Almosenspeise zu adeln.'

Eine im M. häufiger erscheinende Ableitung von *sikkh* ist auch *sekho* ,der der Schulung noch Bedürfende'. Von den Stellen, an denen es erscheint, führe ich aber nur die an, die im Sinne unseres Themas nicht gleichgültig sind. 1 (I, 4, Z. 7 ff.): *Yo . . . bhikkhu sekho . . ., so pi paṭhaviṃ paṭhavito abhijānāti, paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ mā maññi . . .* ,Der mit der Heilsmethode noch nicht fertige Mönch . . . nimmt Erde freilich als Erde wahr, er soll aber nicht an wirkliche Erde glauben . . .' (Weil er noch *sekha* ist, muß ihm das erst eingeschärft werden, während der von den *āsavas* Befreite von selbst nicht an Erde glaubt, ebd. Z. 26 f.) 70 (I, 477, Z. 11 ff.): ,Ich sage euch: die der Schulung noch bedürfenden Mönche (*bhikkhū sekhā*) . . . müssen sich der Wachsamkeit befleißigen' (*appamādena karaṇīyaṃ*). In 53 (I, 354, Z. 25 ff.) heißt dieser der Schule noch unterworfene Mönch *sekho pāṭipado* ,der der Schulung noch Bedürfende, der sich noch auf dem Wege befindet' (schon in D. XIX, 9 kurz erwähnt). Buddha läßt an dieser M.-Stelle den Ānanda dem Sakya Mahānāma eine Predigt über diesen *sekho pāṭipado* halten: es ist der Mönch, der den Heilsweg bis einschließlich der vier Versenkungsstufen erfüllt. In 152 (III, 300 f.) spricht Buddha selbst darüber: Der *sekho pāṭipado* nimmt kein Interesse an den Sinneswahrnehmungen, wie es a. a. O. in 53 heißt, daß er Wache hält am Tore der Sinne. Dem *sekha* steht der *asekha*, der ,Fertige', gegenüber, und nach diesem sind ,zehn Dinge' als ,den Fertigen auszeichnend' benannt (die auch D. XXXIII, 3, 3 [VI] und XXXIV, 2, 3 [X] schon kennt und zwar zusammenfassend als ,die zehn den Fertigen auszeichnenden Dinge' bezeichnet), in M. 65 (I, 446, Z. 31 ff.) und 78 (II, 29, Z. 2 ff.): Es sind außer den acht Stücken des achtteiligen Weges noch ,die den Fertigen auszeichnende rechte Erkenntnis'

(*asekha sammāñāṇa*) und ‚die den Fertigen auszeichnende rechte Loslösung' (*asekhā sammāvimutti*).

Bezeichnend für das Erziehungsstreben des M. ist sodann, wie schon angedeutet, der häufige Gebrauch grammatischer Formen, die das Sollen zum Ausdrucke bringen, des Partic. necessitatis, des Optativs und des Imperativs bezw. Prohibitivs. In 1 (I, 4, Z. 7 ff.) . . . *bhikkhu sekho . . . mā maññi*. 2 (I, 7, Z. 10 ff.) *Atthi bhikkhave āsavā dassanā pahātabbā, . . . saṃvarā pahātabbā,* . . . etc. ‚Mönche, es gibt Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche, die zu beseitigen sind entweder vermöge des Sehens, oder der Sinnenhut, oder . . .' (Die einzelnen Arten werden dann besprochen). 3 (I, 12, Z. 14): *Dhammadāyādā me bhikkhave bhavatha mā āmisadāyādā* ‚Mönche, nehmt (was ihr von mir geschenkt erhaltet) im Interesse des Lehrgedankens und nicht zum Zwecke des Genusses an!' 6 (I, 33, Z. 5 ff.): ‚Mönche, lebt (*viharatha*) der sittlichen Zucht ergeben . . .,' dann, Z. 8 ff. etc.: ‚. . . der Mönch sei vollkommen in (der Erfüllung der Forderungen) der sittlichen Zucht . . . (*silesv ev' assa paripūrakārī* . . .). 8 (I, 42, Z. 3 ff. etc.): *Idha kho pana vo Cunda sallekho karaṇīyo* ‚Und zwar ist, Cunda, die Selbstläuterung (in dieser Weise) von euch vorzunehmen'. Ebda I, 46, Z. 9 f. und wieder 19 (I, 118, Z. 23 ff.): *Jhāyatha, Cunda, mā pamādattha . . . ayaṃ vo amhākaṃ anusāsanī* ‚Gebt euch der Versenkung hin, Cunda, lebt nicht in Zerstreuung dahin . . ., das ist meine Weisung für euch'. 13 (I, 85, Z. 11 ff.): ‚Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit muß man so fragen' (*evaṃ assu vacanīyā*). 15 (I, 97, Z. 18 ff. etc.): *Tatr' āvuso bhikkhunā attanā va attānaṃ evaṃ anuminitabbaṃ* . . . ‚Freund, in solchem Falle muß der Mönch die Nutzanwendung auf sich selbst machen'; ebda Z. 24 etc. . . . *ti cittaṃ uppādetabbaṃ* ‚und er muß sich vornehmen . . .'; ebda S. 98, Z. 25 ff. etc.: *Tatr' āvuso bhikkhunā attanā vā attānaṃ evaṃ paccavekkhitabbaṃ* . . . ‚Freund, in solchem Falle muß der Mönch in bezug auf sich selbst überlegen: . . .' und Z. 29 f. etc. . . . *bhikkhunā tesaṃ yeva pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya vāyamitabbaṃ* ‚. . . der Mönch muß sich anstrengen, diese bösen Eigenschaften aufzugeben'. Über

vihātabbaṃ ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu S. 98, Z. 33 f. etc. ist schon oben S. 143 gesprochen. 17 (I, 104 f.): *Tena bhikkhunā iti paṭisañcikkhitabbaṃ* . . . ‚Ein solcher Mönch muß so überlegen: . . .‘ Ebd. S. 105, Z. 8 ff. *Tena . . . bhikkhunā . . . pakkamitabbaṃ, na vatthabbaṃ* ‚Ein solcher Mönch muß von da weggehen, darf da nicht wohnen‘, u. s. f. 20 (I, 119, Z. 3 f.): ‚Der Mönch, der für seinen Geist bedacht ist, muß von Zeit zu Zeit fünferlei beachten (*manasikātabbāni*). *sikkhitabbaṃ* in 21 und sonst ist oben S. 143 ff. schon besprochen. Es findet sich ferner in 21 (I, 124, Z. 12 f.) *Etha tumhe pi bhikkhave ekāsanabhojanaṃ bhuñjatha* ‚Wohlan, Mönche, nehmt auch ihr (wie ich) eure Mahlzeit auf einmal, auf einem und demselben Sitze, zu euch!‘ Ebd., Z. 25 f.: *Tasmātiha bhikkhave tumhe akusalaṃ pajahatha* . . . (s. oben S. 140). 22 (I, 135, Z. 25 f.): . . . *dhammā pi vo pahātabbā, pag eva adhammā* . . . ‚sogar meine Lehren müßt ihr hinter euch lassen‘ (denn sie sind nur Mittel zum Zweck), ‚wie viel mehr das, was nicht der Lehre entspricht (das Böse)‘. Ebd., S. 140, Z. 24 ff.: ‚Darum, Mönche, dürft ihr, wenn andere euch auch schimpfen, schmähen und ärgern, keinen Zorn, Ärger und Unmut empfinden (*karaṇīyā*)‘, etc. Z. 33 ff.: ‚Darum, Mönche, gebt auf ((*pajahatha*), was euch nicht gehört!‘ 23 (I, 144, Z. 14): *pajaha avijjaṃ* ‚befreie dich vom Nichtwissen!‘, Z. 16 f.: *pajaha kodhupāyāsaṃ* ‚mache dich frei von Zorn und Unmut!‘, Z. 19: *pajaha vicikicchaṃ* ‚gib den Zweifel auf!‘, Z. 24: *pajaha pañca nīvaraṇe* ‚mache dich los von den fünf Hemmnissen!‘ usw. 28 (I, 185, Z. 23—25 und öfter): ‚Das ist mit rechter Erkenntnis so zu betrachten (*daṭṭhabbaṃ*): „Das gehört mir nicht, ich bin das nicht, das ist nicht mein Selbst“.‘ 38 (I, 270, Z. 36 f.): ‚Mönche, merkt euch diese in Kürze von mir (im vorhergehenden vorgetragene) Erlösung durch Vernichtung des Durstes!‘ In 39 finden wir außer dem schon erwähnten Part. Nec. *sikkhitabbaṃ* noch den fortwährend wiederholten Prohibitivsatz (I, 271, Z. 28 f. etc.) ‚ihr dürft nicht nachlassen im Streben nach Asketenschaft, solange von euch noch Aufgaben zu erfüllen sind‘ *(mā vo sāmaññatthikānaṃ sataṃ sāmaññattho parihāyi sati uttariṃ karaṇīye)* und den immer sich anschließenden Satz *Kiñ ca bhikkhave uttariṃ karaṇīyaṃ*

,Und welche Aufgaben habt ihr zu erfüllen?', worauf diese aufgezählt werden. 44 (I, 303, Z. 20 ff.): ,Bei einem angenehmen Gefühl ist das wollüstige Sichihmhingeben abzutun *(pahātabbo)*, bei einem unangenehmen die Abneigung dagegen, bei einem neutralen das Nichtwissen'. 47 (I, 317, Z. 24 ff.) ,Sorgfältig untersuchend muß der Mönch . . . betreffs eines den Heilsweg Gegangenen *(tathāgata)* durch Prüfung sich versichern, ob er ein vollkommener Buddha ist oder nicht *(samannesanā kātabbā . . . viññāṇāya)*; S. 319, Z. 19: ,Dabei ist der Tathāgata des weiteren zu fragen: *(uttariṃ paṭipucchitabbo)*'. Es folgt ebd., Z. 32 der Satz: ,Einen so sprechenden Lehrer soll *(arahati)* ein Jünger aufsuchen, um ihn zu hören'. In 50 (I, 335, Z. 8 ff.) ist es zwar der frühere Buddha Kakusandha, der eine Anweisung gibt, das ändert aber nichts daran, daß hier eine Anweisung für die Mönche gegeben wird: ,Wohlan, Mönche, durchdringt mit liebevollem . . . Geiste die eine, die zweite . . . Himmelsgegend und verharrt so *(viharatha)*'. Z. 18 ff.: ,Und die Mönche, so belehrt und angewiesen *(ovadiyamānā, anusāsiyamānā)* . . . taten so'. Auf S. 336, Z. 22 ff. finden wir noch eine andere Anweisung Kakusandhas an seine Mönche.

Aus den folgenden Suttas, die ich nicht systematisch auf solche Aufforderungswendungen hin durchgesehen habe, wie die fünfzig ersten, führe ich nur die an, die mir zufällig ins Auge gefallen sind. 54 (I, 361, Z. 1 ff) . . . *pāṇātipāto pahātabbo* . . . ,die Verletzung lebender Wesen (etc.) ist aufzugeben' . . . 82 (II, 68, Z. 25, und 70, Z. 30—71, Z. 13) *sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ*. 83 (II, 83, Z. 4 f.): ,Ānanda, ich sage euch: „Setzt diesen guten von mir festgelegten Weg fort *(anuppavatteyyātha)*!".' 89 (II, 124, Z. 30, 125, Z. 2): *Uggaṇhātha bhikkhave dhammacetiyāni, pariyāpuṇātha bh. dh°, dhāretha bh. dh.* 104 (II, 246, Z. 6 und 9 f.) *vivādamūlassa pahānāya vāyameyyātha* und *viv. āyatiṃ anavassavāya paṭipajjeyyātha*. 118 (III, 79, Z. 17 f.) ,Darum, Mönche, widmet euch noch energischerem Ringen *(viriyaṃ ārabhatha)*, um das noch nicht Erreichte zu erreichen!' 122 (III, 114, Z. 16 f.): . . . *yattha bhikkhunā abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ* ,welchen (fünf Sinnengenüssen) gegenüber

der Mönch seinen Geist beobachten soll . . .' Ebd. S. 115, Z. 17 ff.: ,Ānanda, um die Erklärung von Suttas und Liedern soll *(arahati)* der Jünger den Meister nicht drängen. Aber er darf es . . . um die Predigt, die . . . zum Nibbāna führt . . .'. 138 (III, 223, Z. 8 ff.): *Tathā tathā bhikkhave bhikkhu upaparikkheyya yathā yathā* . . . ,Mönche, der Mönch soll immer so achthaben, daß . . .' 139 (III, 230, Z. 8 ff.): ,Man gebe sich nicht dem Genusse hin *(anuyuñjeyya)*, . . . aber auch nicht der Selbstpeinigung . . .', und es folgt eine Reihe weiterer Optative. Ebda S. 233, Z. 23 f.: ,Ich sage euch, (dem Glück der Sinnengenüsse) soll man sich nicht hingeben (*na āsevitabbaṃ*) . . ., man soll dieses Glück fürchten *(bhāyitabbaṃ)*'. 140 (III, 239, Z. 14 f.) *paññaṃ nappamajjeyya, saccam anurakkheyya, cāgam anubrūheyya* ,man sei nicht gleichgültig gegen die Erkenntnis, man sei auf das Wahre bedacht, man strebe eifrig nach Entsagung'. 151 (III, 294, Z. 21 f.): , . . . der Mönch soll sich eifrig bemühen *(vāyamitabbaṃ)*, jene bösen Dinge loszuwerden'.

Der M.-Verfasser läßt den Buddha auch gelegentlich ausdrücklich von solcher Anweisung, Weisung *(anusāsanī, sāsana, ovāda)* sprechen. So 8 (I, 46, Z. 9 f.), s. oben S. 146. *sāvakesu anusāsanī* 35 (I, 228, Z. 7 f.; 230, Z. 4). *Ettāvatā . . . mama sāvako sāsanakaro hoti ovādapatikaro* . . . ebd. (I, 235, Z. 7 f.). *Ye kho te . . . bhikkhū sekhā . . ., tesu me ayaṃ evarūpī anusāsanī hoti* 107 (III, 4, Z. 13 ff.). Es ist allerdings zu erwähnen, daß auch im D. XVI, 2, 12 ein Fall solcher Verwendung von *anus°* vorliegt. Die übrigen wenigen Fälle des Vorkommens des Wortes im D. gehören nicht hierher.

Eines der Mittel, mit denen der M.-Verfasser seinem Erziehungszwecke zu dienen sucht, ist die Hinstellung von leuchtenden oder abschreckenden Beispielen. Zwar hat auch der D.-Verfasser dieses Mittel angewandt, aber doch spärlicher als der des M. Außerdem ist für den D.-Verfasser nicht, wie für den M.-Verfasser, die Erfüllung von Einzelforderungen der Heilsmethode oder gar des Mönchslebens dasjenige, wozu er durch Beispiele interessieren und anfeuern will, sondern die ganze Lehre und der ganze Heilsweg. S. S. XXIX meiner D.-Übersetzung. Dem Meister selbst (im Streben nach Ab-

sonderung) nachzueifern lehrt der M. in 3, worüber schon oben S. 143 gesprochen ist. Auch in 4 ist Buddhas Verhalten, seine Unterdrückung der Furcht vor der Waldeinsamkeit und seine Wahl der Mittel dazu als Beispiel gedacht, und die Aufzählung dieser Mittel ist augenscheinlich zugleich erziehlich gemeint. Daß der Meister hier ein Beispiel gibt, wird uns auch ziemlich deutlich S. 23, Z. 32—36 mit folgenden Worten Buddhas gesagt: ‚Zwei Zwecke habe ich im Auge, wenn ich entlegene Waldeinsiedeleien als Wohnstätte wähle: ich erwarte davon eigenes irdisches Behagen und ich tue es aus Erbarmen für die Geringsten'. Da das Wort *bhayabherava* den Suttas 4 und 6 gemeinsam ist (p. 17, Z. 15 etc. und p. 33, Z. 27 f.) und 6 also offenbar an 4 anknüpft, hat das, was wir über 4 ausmachen, auch noch für 6 eine gewisse Bedeutung. In 12 und 36 spricht Buddha von seiner ehemaligen strengen Askese, fügt aber (I, 81, Z. 30 ff. und 246, Z. 28 ff.) hinzu: ‚Ich erreichte aber durch dieses Verhalten und durch diesen asketischen Wandel nicht das erkennende Schauen des Auserwählten', d. h. offenbar, Buddha dient hier als Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll. In 26 (I, 173, Z. 2 ff.) soll des Buddha Art, mit anderen Mönchen, nämlich seinen fünf ersten, zusammen das Mönchsleben einträchtig und gegenseitig sich helfend zu führen, vorbildlich sein: ‚Zwei Mönche unterwies ich, drei gingen auf den Almosengang, was die drei zurückbrachten, davon lebten wir alle sechs. (Oder) ich unterwies zwei, drei gingen . . .' (usw., wie eben). In 56 (I, 386, Z. 3—32) preist ein Laie den Buddha, dessen Jünger er ist (‚*tassa sāvako 'ham asmi*'), mit einer großen Reihe von Epitheta wie *vigatamoha*, *anigha*, *susamacitta*, *vuddhasīla*, *sādhupañña*, die sich auf des Meisters Errungenschaften auf dem Heilswege beziehen. Auch sie sollen wohl zur Nacheiferung anspornen. Der in jeder dritten Zeile wiederkehrende Refrain *tassa sāvako 'ham asmi* leitet ja die Gedanken direkt hinüber von diesem so erfolgreich vorangegangenen Meister auf die Jüngerschaft, die seinem Vorbilde folgt. Sutta 91 (II, 137 ff.) stellt den Buddha für den Mönch als Muster des Benehmens hin, es schildert in dieser Partie seine Körperhaltung beim Gehen, beim Betreten eines Hauses, beim Sitzen, beim

Empfangen der Almosen, beim und nach dem Essen. Es ist schon geradezu Vinaya-Stoff von der Art des im Vinaya-Piṭaka aufgespeicherten, den wir in diesem Suttastück, wie in verschiedenen anderen Suttas, finden. Darüber später mehr. In einer der Strophen von 91 (II, 143, Z. 29—31) läßt der M.-Verfasser den Buddha seine Buddhaschaft mit Leistungen begründen, die nichts hoffnungslos Hohes an sich haben, sondern auch den geringsten Mönch interessieren müssen und für ihn Bedeutung haben: ‚Was erkannt werden muß, habe ich erkannt, was eifrig gepflegt werden muß, habe ich gepflegt, was aufgegeben werden muß, habe ich aufgegeben, darum bin ich, Brahmane, der Buddha‘. In 121 schildert Buddha dem Ānanda, wie er, Buddha selbst, oft sich dem Streben hingibt, das Bewußtsein der ‚Leerheit‘ zu gewinnen. Daß der M.-Verfasser ihn hierin als Vorbild hinstellen will, geht hervor aus den Worten am Ende: ‚Ānanda, ihr müßt euch darin ebenfalls üben‘. Wenn die trockene und geistlose Aufzählung der Privatbuddhas (*paccekabuddhā*) der Vorzeit in 116 (III, 68—71) überhaupt einen vernünftigen Sinn haben soll, so kann es nur der sein, daß sie als Vorbilder gemeint sind. Darum heißt es denn auch S. 71, Z. 5: *Te . . . vandatha* ‚Die . . . verehrt!‘ Vorbilder stellt der M.-Verfasser aber auch sonst eine ganze Reihe auf, für alle Grade und Stufen des Heilsstrebens und für Laienjünger so gut wie für Mönche. Wer zum Streben nach dem höchsten Endziele ungeeignet ist, mag sich mit einem niedrigeren begnügen, wie z. B. der Brahmane Dhānañjāni, der in 97 als ermunterndes Vorbild für diejenigen Laiengläubigen hingestellt wird, die mit Errungenschaften zufrieden sind, durch die sie für einen Himmel reif werden. Sāriputta predigt ihm nur die Durchdringung der Welt mit liebevoller, erbarmender, milder Gesinnung und mit Gleichmut und stellt ihm als Lohn dafür das Eingehen zu Brahmā in Aussicht, das er, wie wir S. 196, Z. 6 f. erfahren, nach dem Tode auch erreicht. Buddha fragt (II, 195, Z. 32 ff.) den Sāriputta, warum er ihm kein höheres Ziel gezeigt habe. Sāriputta antwortet (II, 196, Z. 2 ff.): ‚Ich hatte den Gedanken: „Diese Brahmanen sind ja doch auf den Brahmā-Himmel aus, ich will also dem Brahmanen

Dhānañjāni den Weg zur Gemeinschaft mit Brahmā zeigen".' Sekten wie die nacktgehenden 'Hundeobservanzler', die in allem das Benehmen der Hunde nachahmen, und die Kuhobservanzler sollen die Hoffnung nicht aufgeben, das lehrt M. 57 am Beispiele des Seniya und des Puṇṇa Koḷiyaputta, von denen der zweite vom Erhabenen als Laienjünger angenommen wurde und der erste nicht nur die beiden Weihen empfing, sondern auch die Arahatschaft, d. h. die Erlösung, gewann. Den Laienfreunden stellt M. 81 den Ghaṭīkāra, den Laienjünger des ehemaligen Buddha Kassapa, als Ideal selbstloser Freundlichkeit gegenüber den Mönchen hin: er habe sich gefreut, als er, nachdem er ausgegangen war, bei der Rückkehr in sein Haus erfahren habe, daß unterdessen der Buddha Kassapa ihm sein Essen weggegessen habe (II, 52), und er habe sich sogar gefreut, als ihm Kassapas Mönche während seiner Abwesenheit das Stroh vom Dach seines Hauses geholt hätten (II, 53).

Welchen Zeitpunkt der Mensch für seinen Übergang aus dem weltlichen Laienleben zum Leben der Weltentsagung spätestens wählen soll, wenn er nicht früher schon in die Heimatlosigkeit gegangen ist, lehrt M. 83 an dem Beispiele des ehemaligen Königs Makhādeva, der der Welt entsagte, als er die ersten 'Todesboten', die ersten grauen Haare, wahrnahm (II, 75). Allerdings ist dies zu lehren nur der Nebenzweck des Sutta, der Hauptzweck ist die Einschärfung des achtteiligen Weges (II, 82, Z. 33 ff.), dieser Hauptzweck ist ja aber erst recht ein erzieherischer. Als eine der Hauptaufgaben, die um den Zeitpunkt der Weltentsagung liegen, gilt schon dem D.-Verfasser und gilt ebenso dem M.-Verfasser, daß man sich fernhalte von 'falschen Ansichten' *(diṭṭhi, micchā-diṭṭhi)*, weil diese die Erwerbung der 'rechten Einsicht' *(sammā-diṭṭhi)* erschweren. Während aber der D. diese Forderung in großen Zügen aufstellt, geht der M.-Verfasser seiner ganzen Art getreu detaillierter und häufiger darauf ein. Ich habe davon noch zu sprechen. Hier nur das eine, daß in 63 der M. Verfasser in der Māluṅkyāputta-Geschichte an einem Paradigma zeigt, wie solche Ansichten gehegt werden, wie sie zu betrachten sind, und warum der Erhabene in seiner Lehre auf die Probleme,

mit denen solche Ansichten sich beschäftigen, gar nicht eingegangen ist.

Weiter werden Beispiele dafür gegeben, wie man durch heiligen Wandel, bezw. speziell durch Befolgung des Heilswegschemas, zum Heilsziele, zum vollen Parinibbāna, gelangt. Als Ideal eines Mönches und Lehrers der Mönche preisen die anderen Mönche in 24 (I, 145 f.) den Puṇṇa Mantāṇiputta, und dieser P. M. belehrt dann (I, 147, Z. 15 ff.) den Sāriputta auf dessen Fragen, daß er, P. M., den heiligen Wandel in der Nachfolge des Erhabenen nicht nur irgend eines Teilzieles willen führe, sondern um das volle Parinibbāna zu erreichen. Noch einmal erscheint ein Puṇṇa (derselbe?) als idealer Mönch, in 145. Er spricht dort zum Erhabenen von seiner Absicht, ins Land Sunāparanta zu gehen. Dieser warnt ihn davor, weil die Bevölkerung dieses Landes grausam sei und ihn beschimpfen und verhöhnen würde. Puṇṇa antwortet: ‚Ich werde dann denken: „Die Leute von Sunāparanta sind doch gut, daß sie nicht mit Fäusten auf mich losdreschen".' Buddha: ‚Wenn sie aber das auch tun?' ‚Dann werde ich denken: „Sie sind doch gut, daß sie mich nicht mit Erdklumpen werfen".' Usw. Schließlich Buddha: ‚Wenn sie dich aber umbringen?' Puṇṇa: ‚Es kommt ja vor, daß Jünger des Erhabenen aus Ekel am Körper und am Leben zum Messer greifen. Ich aber werde dann solch eines Messerstiches teilhaftig werden, ohne mich selbst darum bemühen zu müssen.' Den Sāriputta stellt M. 111 uns als Beispiel eines Verwirklichers der neun Zustände der Stufenfolge (vgl. D. XXXIII, 3, 2 (V) und XXXIV, 2, 2 (IX), auch XVI, 6, 8 f.) vor Augen, die eine Variante der letzten Hälfte des Heilsweges sind. Als Vorbilder friedlich-freundlichen Zusammenlebens von Mönchen will der M.-Verfasser außer Buddha selbst und seinen fünf ersten Mönchen (s. oben S. 150) in 31 und 128 auch die Mönche Anuruddha, Nandiya und Kimbila betrachtet wissen. Sie sind liebreich gegeneinander in Werken, Worten und Gedanken, jeder von ihnen bemüht sich, keinen eigenen Willen zu haben, sondern den Willen der beiden anderen für sich maßgebend sein zu lassen: ‚Herr, nur unsere Körper sind verschieden, der Geist ist sozusagen einer' (I, 206 f.; III, 156).

Wer von ihnen zuerst vom Bettelgange heimkehrt, der macht die Sitze zurecht, stellt Trinkwasser hin, usw. (I, 207. III, 157). Dies letzte erinnert schon sehr an das Vinaya-Piṭaka. Sie haben aber auch die neun Zustände (vgl. vorige Seite) gewonnen (I, 207—9). Vorbildlich wird auch das wirken sollen, was in 124 der ehrwürdige Bakkula von sich aussagt: daß er Sinnengenuß, boshafte Gesinnung usw. gemieden habe, aber auch, was schon sehr an das Vinaya-Piṭaka erinnert, daß er niemals sein Gewand zugeschnitten oder genäht habe, usw. (III, 125 ff.). Es ist nicht unmöglich, daß der M.-Verfasser es auch als Vorbild meint, wenn er gelegentlich an Stelle Buddhas diesen und jenen namhafteren Mönch anderen Mönchen oder Laien eine Predigt halten läßt, so in 3 (I, 13 ff.); 5 (I, 24 ff.); 9 (I, 46 ff.); 28 (I, 184 ff.) etc. den Sāriputta, in 15 (I, 95 ff.) den Moggallāna, in 18 (I, 111 ff.) etc. den Mahākaccāna, in 53 (I, 354 ff.) etc. den Ānanda, usw.

Als weiteres Erziehungsmittel dient dem M.-Verfasser Hoffnung und Furcht, der Hinweis auf Lohn und Strafe im Diesseits und Jenseits. Nach 5 (I, 30, Z. 18 ff.) ehren und achten den die Genossen im frommen Wandel nicht, der die ‚Befleckungen' *(aṅgaṇa)* noch nicht los ist, mag er auch ein noch so asketisches Mönchsleben führen, z. B. einsam in der Einöde wohnen, ein Gewand aus Lumpen tragen, die von Kehrichthaufen aufgelesen sind usw. Den aber ehren und achten sie, der diese ‚Befleckungen' los ist. 6 (I, 33 ff.) verspricht demjenigen allerlei Wunscherfüllungen, der die Forderungen der sittlichen Zucht erfüllt. Es heißt da S. 33, Z. 8 ff.: ‚Mönche, wenn ein Mönch wünschen sollte: „Ich möchte den Genossen im frommen Wandel lieb, angenehm . . . sein", so möge er die Forderungen der sittlichen Zucht erfüllen, sich der Beruhigung seines Inneren widmen, die Versenkung nicht vernachlässigen, das Schauen erringen und im stillen Kämmerlein sich häufig der Beschauung hingeben. Wenn einer wünschen sollte: ‚Möchte es mir nicht fehlen an Gewandung, Almosen, Quartier und Arzneien für Krankheitsfälle', so möge er . . .' (wie eben), und so fort bis zum Schlusse des Suttas. In 22 (I, 141, Z. 20 ff.) stellt Buddha denen, die nach seiner wohlverkündeten Lehre handeln,

eine der vier ‚Früchte' in Aussicht (Arahat, aus dem Jenseits nicht Wiederkehrender, nur noch einmal aus dem Jenseits Wiederkehrender und in den Strom Gelangter zu werden). 45 (I, 305, Z. 27 ff.): Die Samaṇas und Brahmanen, die sich im Punkte der Sinnenlust vergehen, gehen nach dem Tode in leidvolle Existenzen und in die Hölle ein, wo sie bittere Schmerzen erdulden. 84, (II, 86 f.) und 93 (II, 149 f.): Wer lebende Wesen verletzt, stiehlt, unkeusch lebt, lügt, verleumdet, beleidigt, Geschwätz liebt, Begierden ergeben, böswillig ist und falsche Ansichten hat und, nach 84, Einbruch verübt usw., kommt in böse Existenzen und in die Hölle und wird (nach 84) hienieden hingerichtet, verbrannt usw., gleichviel, welcher Kaste er angehört; wer aber alles dieses meidet, kommt ohne Rücksicht auf seine Kastenangehörigkeit in den Himmel. Ähnlich in 96 (II, 179 f.): ‚Ich behaupte nicht, daß Herkunft von vornehmer Familie oder Kaste und Besitz großen Reichtums etwas Gutes oder Schlechtes sei. Denn es gibt unter denen aus vornehmer Familie und Kaste und unter den Reichen sowohl solche, die lebende Wesen verletzen, stehlen . . ., wie solche, die Verletzung lebender Wesen, Diebstahl . . . meiden . . . Ich behaupte nicht, daß man jeden durch Unterwürfigkeit ehren müsse, ich behaupte auch nicht, daß keiner durch Unterwürfigkeit geehrt werden dürfe. Wessen unterwürfige Ehrung den Glauben, die sittliche Zucht, das Wissen von der Lehre, die Entsagung, die Erkenntnis fördert, den, behaupte ich, soll man durch Unterwürfigkeit ehren'. Die Ehrung des auf dem Heilswege Tüchtigen ist vielleicht ebenfalls als Ansporn gedacht, solch ein Tüchtiger zu werden, obgleich es sich allerdings nicht sicher behaupten läßt. In 108 (III, 11, Z. 12 ff.) gibt Ānanda einem Brahmanen auf die Frage, ob bei den Mönchen Buddhas mancher Mönch von den andern besonders geehrt werde, folgende Auskunft: ‚Brahmane, vom wissenden und schauenden Erhabenen, dem vollendeten Buddha, sind zehn zum Frieden führende Dinge gepredigt worden. Bei wem von uns diese Dinge sich finden, den ehren, achten und schätzen wir und zu dem halten wir uns in Ehrerbietung. Welche zehn sind das? Daß derselbe der sittlichen Zucht ergeben ist . . ., viel von der

Lehre weiß . . .‘, usw. Nach 120 (III, 99 ff.) erlangt der, der Glauben, sittliche Zucht, Wissen an der Lehre, Entsagung und Erkenntnis besitzt, nach dem Tode jede vornehme irdische und jede himmlische Existenz, auf die er seine Wünsche richtet (aus D. XXXIII, 3, 1 [VII] entnommen). Nach 127 (III, 151 f.) richtet es sich nach den Leistungen auf dem Heilswege (daß man z. B. die inneren Hemmnisse Trägheit und Schlaffheit usw. bei sich getilgt hat oder nicht), ob man nach dem Tode ein Gott mit reinem oder mit getrübtem Glanze wird. M. 129 schildert die Leiden, die der Tor‘, d. h. der böse Gedanken Denkende, böse Worte Sprechende und böse Taten Tuende, schon hienieden und dann in der Hölle oder in niederen tierischen Existenzen duldet, mit weniger Aussicht, jemals wieder als Mensch geboren zu werden, als es zu erwarten ist, daß eine alle hundert Jahre einmal aus dem Meere auftauchende blinde Schildkröte durch Zufall ihren Kopf gerade durch die Halsöffnung eines auf dem Meere schwimmenden Zugtierjoches stecken würde, und schildert dann (III, 170 ff.) die Freuden, die der Weise, d. h. der gute Gedanken Denkende usw., schon hienieden und nach dem Tode im Himmel genießt, welch letzteren um so vieles größer sind als selbst die Freuden und das Glück eines Cakkavattī, d. h. Ideal-Weltherrschers, um wie viel der Himālaya, der König der Berge, größer ist als ein Steinchen, welches man in der Hand hält. Auch 135 und 136 schildern Lohn oder Strafe in Menschen-, Himmels- und Höllenexistenzen für Erfüllung oder Nichterfüllung der Forderungen der Heilsmethode. ‚Alle Wesen sind Besitzer, Erben ihres eigenen Tuns, aus dem Mutterschoß des Tuns geboren, ihr Tun ist ihre Familie und ihre Zuflucht‘ (III, 203, Z. 4 f.). Und in 130 erklärt Buddha zunächst (III, 178 f.), die Schicksale der Verstorbenen im Jenseits überschauen zu können, wie die einen, die in Werken, Worten und Gedanken Gutes getan haben, in den Himmel gelangen oder unter den Menschen wiedergeboren werden, andere aber, die Böses getan haben, entweder Manen (Gespenster) werden oder in die Hölle kommen, dann schildert er sehr eindringlich die Höllenstrafen, die sie dort erwarten. In 150 (III, 291) gibt er den Weltbürgern Anweisung, wie sie auf

die eventuelle Frage von Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit, welche Asketen und Brahmanen Ehre und Achtung nicht verdienten, antworten sollen: ‚Nicht zu ehren und zu achten sind Asketen und Brahmanen, die noch befangen sind im Begehren, in der Abneigung und der Verblendung gegenüber den Gestalten, die innerlich noch nicht beruhigt sind und bald den ebenen, bald den unebenen Weg wandeln in Werken, Worten und Gedanken‘. Selbst ein Räuber (Angulimāla) wird, weil er sich zum frommen Mönche Buddhas bekehrt hat, in 86 von einem Könige (Pasenadi) geehrt einmal durch ehrfurchtsvollen Gruß usw. (II, 101, Z. 17 ff.), ferner durch das Versprechen, ihm zu liefern, was er als Mönch braucht, Gewand, Almosenspeise usw. (II, 102, Z. 9—11). Lohn, idealer Art, ist es auch, wenn dem ringenden Mönche in 119 (III, 97 ff.) in Aussicht gestellt wird, daß er für die Übung des auf den Körper gerichteten ernsten Sichbesinnens zehnerlei ‚Segnungen‘ (*ānisaṃsā*) erwarten darf: daß er die Fähigkeiten gewinnt, Mißvergnügen zu überwinden, Kälte und Hitze, Hunger, Durst usw. zu ertragen, sich nach Wunsch und mühelos zu den vier Versenkungsstufen zu erheben, und daß er der höheren Kräfte teilhaftig wird. Daß die Erfüllung der Forderungen der Heilsmethode dem Mönche ‚auf lange zu Heil und Segen gereichen‘ werde, z. B. nach 34 (I, 227, Z. 3—5) das Hören der Predigt des Erhabenen und der Glaube an ihn, ist vielleicht eine zu farblose Lohnverheißung, als daß im Sinne unseres Themas zu viel Nachdruck darauf gelegt werden dürfte. Wer auch im übrigen bezweifeln wollte, daß meine Deutung des Zweckes der Lohnverheißungen die richtige sei, den verweise ich zum Schluß auf die Stelle 68 (I, 464, Z. 34—465, Z. 11), wo Buddha zum Mönche Anuruddha spricht: ‚Was glaubst du, Anuruddha? Zu welchem Zwecke wahrsagt wohl der Tathāgata von den Existenzen eines verstorbenen Jüngers im Jenseits: „der ist dort wiedergeboren, jener dort“? . . . Nicht um die Leute zu täuschen, oder ihnen Geschwätz vorzumachen, oder des Vorteils, der Ehre, des Ruhmes willen . . . Anuruddha, es gibt Gläubige . . . aus vornehmen Familien, die richten, wenn sie das hören, ihren Geist darauf, eben solchen (Lohnes) teilhaftig zu werden (*tathattāya*)‘.

Zur Erziehung, die der M.-Verfasser im Auge hat, gehört es auch, die Menschen vor falschen Lehrern und Lehren zu warnen und zu dem einzigen rechten Lehrer und seiner Lehre hinzuführen. Nur ganz allgemein angedeutet ist die erste Hälfte dieser Doppel-Absicht in einem Sutta, das vom schlechten und vom guten Hirten handelt, 34. Buddha setzt darin auseinander (I, 225): Einst habe ein unkluger Hirt des Landes Magadha im letzten Monat der Regenzeit (also bei Hochwasser), ohne erst eine Furt ausfindig zu machen, seine Herde durch den Ganges getrieben, die auf diese Weise zugrunde gegangen sei. Z. 15 ff.: ‚Geradeso verhält es sich mit allen Asketen und Brahmanen, die weder von dieser Welt etwas verstehen noch von jener, weder vom Reiche des Māra noch von dem, was nicht Reich des Māra ist, . . . Die diese zu hören und ihnen zu glauben für angebracht halten, denen wird das auf lange zu Unheil und Leid ausschlagen'. Ein kluger Hirte dagegen habe seine Herde eine Furt benutzen und außerdem zuerst die stärksten Tiere und erst dann allmählich immer schwächere hindurchgehen lassen (um auszuproben, wo die Grenze der Sicherheit gegenüber der Kraft der Strömung liege). S. 226, Z. 37 — 227, Z. 5: ‚Ich aber, ihr Mönche, bin kundig sowohl dieser wie jener Welt, kundig des Reiches des Māra wie dessen, was nicht Reich des Māra ist. Die also mich hören und mir glauben zu sollen meinen, denen wird das auf lange zu Heil und Glück gereichen'. In 72 (I, 485, Z. 28 ff.) spricht Buddha zum Wanderasketen Vacchagotta: ‚Die Welt ist ewig', resp. ‚Die Welt ist nicht ewig', ‚Die Welt ist endlich', resp. ‚Die Welt ist unendlich' usw., ‚das (alles sind bloße) Ansichten, es ist ein Dickicht von Ansichten, ein Wald von Ansichten . . ., die nicht zum Widerwillen (gegen die Welt), zur Freiheit vom Begehren, zum Ende, zum Aufhören, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führen'. S. 486, Z. 11 ff.: ‚(Solche) Ansichten zu hegen ist ausgeschlossen beim Tathāgata. Ansicht des Tathāgata ist: „Das ist Gestalt", ‚Das das Entstehen", „Das das Vergehen der Gestalt"; „Das ist Gefühl". . . . Darum ist der Tathāgata infolge des Schwindens . . . alles Meinens, aller Neigungen zu den Wahnideen des Ich- und Mein-Bewußtseins rest-

los losgelöst, so behaupte ich'. In 74 spricht Buddha gegen des Wanderasketen Dīghanakha Aggivessana und ,mancher anderen Asketen und Brahmanen' Weltanschauung *(diṭṭhi)* ,Nichts gefällt mir' und die entgegengesetzte ,mancher Asketen und Brahmanen', lehrt diese aufzugeben *(diṭṭhīnaṃ pahānaṃ* 499 Z. 2 v. u.) und trägt dann als eigene Lehre vor, wie man durch rechte Erkenntnis des Wesens des Körpers und der Gefühle die Erlösung gewinnt, welche Predigt den Dīghanakha so überzeugt, daß er sich zu Buddhas Laienjünger bekehrt. In 75 (I, 410, Z. 2 ff.) erklärt der Erhabene dem Wanderasketen Māgandiya: ,So sind also die Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit blind und nichtsehend, sie wissen nichts von der (wahren) Gesundheit, und das Nibbāna ist ihren Augen verborgen' . . . Und Māgandiya erkennt dem gegenüber dann Buddhas Lehre als die wahre an mit den Worten Z. 18 ff.: ,Ich habe den Glauben an Gotama: „Der verehrungswürdige Gotama vermag mir eine Lehre zu predigen, daß ich die (wahre) Gesundheit kennen lerne und das Nibbāna erschaue"'. In 77 erzählt der Wanderasket Sakuludāyi dem Buddha, er habe gehört, die bekannten sechs Sektenführer würden von ihren Jüngern gar nicht respektiert, Gotama dagegen werde als Lehrer aufs höchste respektiert. Nicht einmal ein Hüsteln sei zu hören, wenn er predige, weil keiner sich ein Wort entgehen lassen wolle. Ähnlich preist in 89 König Pasenadi den Buddha Gotama und seine Mönche im Gegensatz zu anderen Sekten, s. oben S. 138. In 79 beklagt sich der Wanderasket Sakuludāyi bei Buddha, der Sektenstifter Nigaṇṭha Nātaputta habe sich der Allwissenheit gerühmt, dann aber, als er, Sakuludāyi, ihn um Auskunft über die Vorzeit gefragt habe, Ausflüchte gemacht (II, 31). Buddha antwortet (II, 32, Z. 5): ,Udāyi, lassen wir Vorzeit und Zukunft auf sich beruhen. (Meine) Lehre will ich dir verkünden: „Wenn dieses ist, ist jenes, wenn dieses entsteht, entsteht jenes, wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht, infolge der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben"'. Auch in 80 (II, 43, Z. 28 ff.) spricht Buddha im Hinblick auf ,Asketen und Brahmanen', die über Vorzeit und Endzeit nichts wissen und doch sich mit Erkenntnis brüsten: ,Kaccāna, lassen wir indessen Vor-

zeit und Zukunft auf sich beruhen! Möge ein kluger Mann kommen! Ich unterweise und predige die Lehre, der nachwandelnd ein solcher in kurzem selbst erkennen und selbst schauen wird‘. Wahrscheinlich ist der Zweck des ganzen ‚Kapitels von Wanderasketen‘ (Sutta 71—80) und des ‚Kapitels von Brahmanen‘ (Sutta 91—100), die größere Vorzüglichkeit von Buddhas Lehre vor denen der Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit und der Brahmanen darzutun, jedenfalls ist das der tatsächliche Inhalt aller dieser Suttas, was alles im einzelnen klarzumachen aber der Raum fehlt. Darauf aber möchte ich doch besonders hinweisen, daß in 76 Ānanda, nachdem er dem Wanderasketen Sandaka gegenüber verschiedenerlei Lehrer kritisiert hat, auf die dann folgende Frage des Sandaka, was denn der Erhabene lehre (I, 521, Z. 21 f. etc.: *So pana . . . satthā kiṃvādī kimakkhāyī*), mit der Darlegung von Buddhas Heilswegschema (von D. II, 40—97) antwortet und, was ganz besonders wichtig ist, nach jedem Abschnitt desselben die Bemerkung einflicht: ‚Sandaka, bei welchem Lehrer der Jünger einen so großen Vorteil gewinnt, bei einem solchen sollte ein kluger Mann gewißlich den heiligen Wandel führen und würde, wenn er es tut, der rechten guten Lehre teilhaftig werden‘. 101 ist dann der Widerlegung der Nigaṇṭha-Lehre gewidmet. Das Fazit ist, der Nigaṇṭhas Bestrebungen, ihre asketischen Übungen, seien zwecklos (*Evaṃ kho bikkhave aphalo upakkamo hoti aphalaṃ padhānaṃ* II, 223, Z. 5 f.). Zweckmäßig (*saphala* II, 227, Z. 3) dagegen seien die Bestrebungen und Übungen, die sich auf die Befolgung des Heilswegschemas des Tathāgata (226, Z. 6 — 227, Z. 2, aus D. II, 40—97) richteten. In 102 berichtet Buddha über die mancherlei Ansichten der Asketen und Brahmanen betreffs des Zustandes des Selbstes nach dem Tode und betreffs der bekannten Probleme, ob das Selbst und die Welt ewig sei oder nicht usw., und tut sie alle ab mit der immer wiederholten Bemerkung . . . *tassa nissaraṇadassāvī Tathāgato tad upātivatto* ‚. . . der Tathāgata aber weiß, wie man davon loskommt, er ist über solche (Ansichten) hinaus‘ und schließt II, 237, Z. 28 das ganze Sutta mit dem Satze: ‚Der Tathāgata aber hat die höchste Stätte des besten Friedens erschaut, und sein ist, weil er

Wesen, Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis der sechs Gebiete der Sinneseindrücke und wie man von ihnen loskommt der Wahrheit gemäß erkannt hat, die vollkommene Erlösung'. In 104 beginnen nach des Sektenstifters Nigaṇṭha Nātaputta Tode dessen Jünger sofort Streit, weil sie unter der Herrschaft eines schlechten Lehr- und Erziehungssystemes stehen *(durakkhāte dhammavinaye* (II, 244, Z. 7). Dem gegenüber bezeugt Ānanda dem Erhabenen, daß über dessen Lehren auch nur zwischen zwei seiner Mönche keine Meinungsverschiedenheit bestehe (II, 245, Z. 7 ff.). In 126 (III, 140, Z. 6 ff.) belehrt der Erhabene den Mönch Bhūmija: ,Wenn Asketen oder Brahmanen mit falschen Ansichten usw. (d. h. dem Gegenteil des „achtteiligen Weges") den heiligen Wandel führen wollen, so können sie unmöglich ihr Ziel erreichen, denn es ist ein Versuch dazu mit untauglichen Mitteln (*ayoni*, Z. 13), gerade als wollte man Öl aus angefeuchtetem Sande pressen (Z. 15 ff.) oder aus den Hörnern der Kuh melken' (S. 141, Z. 3 ff.) usw. Die aber erreichen das Ziel des frommen Wandels, die im Besitz der rechten Einsicht usw. sind (142, Z. 15 ff.), d. h. die den ,achtteiligen Weg' wandeln, den der Erhabene als Weg zur Aufhebung des Leidens lehrt. Buddhas Kritik an der Lehre des Pārāsariya und gegensätzlicher Hinweis auf seine eigene Lehre in 152 haben wir schon oben S. 139 betrachtet. Ich schließe diese Erörterungsreihe mit dem Hinweis auf 13 (I, 84 f.), wo Buddha mit Bezug auf die Behauptung von ,Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit', auch sie kennten ebensogut wie Gotama das Wesen der Sinnengenüsse, der Gestalten und der Gefühle, sagt (I, 85, Z. 17 ff.): ,Mönche, ich sehe in der ganzen Welt . . . keinen, der mit der Beantwortung dieser Fragen die Geister befriedigte außer dem Tathāgata oder den Jüngern des Tathāgata oder einem, der von diesen sein Wissen hat'.

Neben solchen doppelseitigen Empfehlungen Buddhas als Lehrer, die von einer Ablehnung oder Kritik sonstiger Lehrer begleitet sind, gibt es im M. auch einfache. 12 erbringt den Nachweis, daß Gotama Buddha ein Tathāgata, d. h. den Erlösungsweg bis zu Ende gegangen sei, und das besagt, daß er der denkbar beste Erlösungslehrer ist.

Am Schlusse von 99 (II, 209, Z. 14—17) preist der Brahmane Jāṇussoṇi den König Pasenadi glücklich, weil in seinem Reiche der Tathāgata lebe. In 47, wo Vorschriften über die Prüfung eines Tathāgata daraufhin, ob er wirklich ein Buddha ist, gegeben werden, heißt es (I, 319, Z. 32 f.): ‚Mönche, einen so sprechenden Lehrer soll der Jünger aufsuchen, um seine Lehre zu hören.' Da Buddha bekanntlich ein Tathāgata ist (s. D. II). läuft der Satz auf eine Empfehlung Buddhas hinaus. In 49 (I, 330, Z. 15—22) preisen die Götter des Brahmā-Kreises mit Brahmā selbst den Gotama: ‚Wir haben bisher noch keinen so gewaltigen Asketen oder Brahmanen gesehen oder von ihm gehört, wie dieser Asket Gotama aus dem Geschlechte der Sakyas einer ist, . . .' In 73 (I, 490, Z. 16 ff.) hebt Buddha selbst in seiner Antwort auf eine diesbezügliche Frage des Wanderasketen Vacchagotta die Erfolge seiner Lehrtätigkeit hervor: ‚Vaccha, es sind nicht hundert oder zwei-, drei-, vier-, fünfhundert Mönche, sondern viel mehr, die als meine Jünger infolge des Schwindens all ihrer Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche die von diesen Überschwemmungen freie Loslösung in Herz und Erkenntnis hier im Irdischen selbst erschaut und verwirklicht haben.' In 92 (wie auch in 91) stellt ein Brahmane, den die Bezeichnung Gotamas als ‚Buddha' frappiert hat, nach dem Vorbilde von D. III an den zweiunddreißig Merkmalen fest, daß er wirklich der Buddha ist, und Buddha antwortet in 92, Str. 7, er sei der unvergleichliche König der Lehre (oder der Wahrheit, *dhammarājā anuttaro*), und in Str. 23 bekennt der Brahmane noch einmal: *Tuvaṃ Buddho, tuvaṃ Satthā* ‚du bist der Buddha, du der Lehrer'. Es ist eine der bedeutsamsten Eigenschaften des großen Lehrers, daß er eine eigene Lehre verkündet. Buddha rühmt das denn auch von sich in 100 (II, 211, Z. 19 ff.).

Nun hätte man dem M.-Verfasser eine Einwendung machen können. Seine Zeit war ja zweifellos eine spätere als die Buddhas, d. h. wurde von ihm als eine spätere empfunden als die, in die er den sagenhaften Lehrer Gotama, den Erhabenen, setzte. Mit besonderer Deutlichkeit geht das aus 94 hervor. Nachdem dort der Mönch

Udena den Brahmanen Ghoṭamukha belehrt hat, sagt dieser in seiner Bekehrungserklärung (II, 162, Z. 16 ff.), er nehme seine ‚Zuflucht zum verehrten Udena'. Udena antwortet, er müsse seine Zuflucht zum Erhabenen nehmen (Z. 19 ff.), der sei aber schon tot (Z. 24 f.). Der bekehrte Ghoṭamukha ließ dann der Gemeinde von Pāṭaliputta eine Kulthalle bauen. Über diese heißt es im letzten Satze des Sutta: *Sā etarahi Ghoṭamukhī ti vuccati* ‚Diese heißt jetzt die Ghoṭamukhahalle'. Dieses ‚jetzt' liegt (mindestens um den Zeitraum, den das Bauen erforderte) nach dem Zeitpunkte der Bekehrung des Ghoṭamukha, die selbst schon nach dem Tode des Buddha erfolgte. Man hätte dem M.-Verfasser also einwenden können, seine Empfehlung Buddhas als Lehrer hätte ja keinen Sinn und die Erziehung zur Befolgung von Buddhas Lehre keine Autorität mehr, da dieser nicht mehr lebte. Was kann da verständlicher sein, als daß er (übrigens nach dem Muster von D. XVI, 6, 1) auseinandersetzte, an Stelle von des Meisters Person sei dessen Lehre Trägerin der Autorität geworden. In 108 antwortet Ānanda ‚nicht lange nach dem Abscheiden des Erhabenen' (III, 7, Z. 13) dem Brahmanen Gopaka-Moggallāna auf dessen Fragen, ob denn Gotama oder die Gemeinde einen Mönch bestimmt habe, nach Gotamas Tode die Zuflucht (der Leiter) der Mönche zu sein, mit ‚Nein' (III, 9) und dann auf seine weitere Frage, wie sie es fertig brächten, ohne Leiter so einträchtig zu leben (III, 9, Z. 21 f.): ‚Brahmane, wir sind nicht ohne Leiter, wir haben einen Leiter, die Lehre ist unser Leiter' (Z. 23 f.). Natürlich ist das so zu verstehen, daß es Jünger gibt, die die Lehre genau kennen und treu überliefern. Und das als tatsächlich zu erweisen ist vielleicht der Zweck oder mit der Zweck der Stellen, an denen (wie aber auch schon im D. vereinzelt) Mönche als Verkünder der Lehre erscheinen (s. oben S. 154), und besonders der Stellen, an denen Buddha selbst sie entweder beauftragt, die Lehre vorzutragen oder ihnen das Zeugnis ausstellt, daß sie zur Lehre und Erziehung fähig sind. In 118 (III, 79, Z. 3 f.) unterweisen z. B. Theras, würdige Mönche, die neuen Mönche. In 53 läßt Buddha den Ānanda die Sakyas von Kapilavatthu lehren (I, 354, Z. 24 ff.), in 146 (III, 270, Z. 3 v. u.) den

Nandaka die Nonnen. In 141 erteilt Buddha das Zeugnis: ‚Sāriputta erzieht zur Stufe („Frucht“) des in den Strom Gelangtseins, Moggallāna zum höchsten Ziele (*Sāriputto . . . sotāpattiphale vineti, Moggallāno uttamatthe* III, 248, Z. 25 f., schon oben S. 137 angeführt), in 92, Str. 10: ‚das unvergleichliche Rad der Lehre setzt Sāriputta in Bewegung, dem Tathāgata es nachtuend‘, in 114 (III, 60, Z. 22 ff.): ‚Sāriputta, wenn alle Khattiyas, Brahmanen, Vessas und Suddas den Sinn des von mir im Umriß Vorgetragenen so richtig auszuführen wüßten (wie du), so würde ihnen das auf lange zu Heil und Segen gereichen‘.

Was ich bisher zum Beweis meiner Ansicht vorgebracht habe, daß es das einheitliche Programm des M. war, die Menschen methodisch im Sinne von Buddhas Lehre zu erziehen, bezieht sich im großen und ganzen auf die äußeren Spuren eines solchen Strebens. Ein vollständiges Beweisverfahren hat natürlich auch an der Art, wie die Lehre selbst vom M.-Verfasser vorgetragen wird, zu erweisen, daß in ihr Methode liegt und daß diese Methode der Absicht zu erziehen entspricht. Auch diese Forderung läßt sich erfüllen. Nur sind die Grenzen eines Zeitschriftartikels dafür zu eng gezogen. Außerdem muß die Lehre des M. sowieso ausführlich dargestellt werden und es wäre Vergeudung von Mühe und Raum, jener ausführlichen Darstellung hier eine Skizze vorauszuschicken. Nur auf zweierlei aus dem Lehrinhalte des M. will ich hier noch die Aufmerksamkeit lenken. Vorher aber bemerke ich, daß die erzieherische Absicht des M.-Verfassers bei der Darstellung der Lehre darin zum Ausdruck kommt, daß er die Lehre nicht ausschließlich in den großen Grundlinien zeichnet wie der D.-Verfasser,[1] sondern überwiegend mehr ins Kleine und Einzelne geht, für den unsicheren Fuß schwacher Emporstrebender Zwischenstufen baut und dem Erlösungsbedürftigen zeigt, mit Hilfe welcher Mittel er die Forderungen der Heilsweglehre des Erhabenen erfüllen könne.[2] Von den Einzelbeispielen dieses Ver-

[1] Wenigstens in den wirklich ausgearbeiteten Teilen des D., d. h., vielleicht abgesehen von den beiden letzten, registerartigen, D.-Suttas XXXIII und XXXIV.

[2] Vielfach scheint er dazu allerdings D. XXXIII und XXXIV benutzt zu haben.

fahrens ist das allertypischste des M.-Verfassers immer wiederholte Vorschrift des ‚Aufgebens *(pahāna)*' alles Weltlichen, weltlichen Besitzes, weltlicher Beziehungen, weltlicher Eigenschaften. Während im D. nur an einigen Stellen vom *pahāna* die Rede ist (II, 43 f. *pāṇātipātaṃ, adinnādānaṃ, abrahmacariyaṃ, musāvādaṃ, pisuṇā-vācaṃ, pharusāvācaṃ, samphappalāpaṃ pahāya,* 74 f. *pañca nīvaraṇe pahīne,* 81 *sukhassa ca pahānā dukhassa ca pahānā*, XXII, 21 *micchā-ājīvaṃ pahāya* und *pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya,* letzteres auch in XXXIII, 1, 11 (II); XXXIII, 1, 11 (IX) *pahānārāmo*; 2, 2 (XV) *pāpakassa vivādamūlassa pahānāya;* 2, 3 (XXII) *pahāna-saññā;* 3, 3 (V) *kāma-saṃkappo* etc. *pahīno*; XXXIV, 1, 2 ff. *dhammā pahātabbā*, und an wenigen anderen Stellen), ist der M. voll von Erörterungen und Forderungen dieses Aufgebens.[1] Für den I. M.-Band habe ich die Stellen angegeben in meinem Artikel ‚Die Zusammenhänge der Majjhimanikāya-Suttas' in ZDMG. 68, 473 ff. Aus Band II und III führe ich nur einige Stellen an, wie sie mir beim Überfliegen einiger Suttas aufstießen: 77 (II, Z. 15): *akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya* (auch 78: II, 26, Z. 26 f. und öfter, auch 85: II, 95, Z. 24); 90 (II, 128, Z. 23); 141 (III, 251, Z. 33); S. 16, Z. 23 f. *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* (aus D.); *kāyaduccaritaṃ* etc. *pahāya* 78 (II, 26, Z. 18 ff.); 79 enthält (II, 38) das Heilswegschema aus D. II, 40—97 und also *pahāya* und *pahīna* ebenso oft wie jene D.-Partie; 82 (II, 68, Z. 25 und 70, Z. 30; 71, Z. 13) *sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ*; 86 (II, 100, Z. 3) *so 'haṃ cirassā pahāssaṃ pāpaṃ*; 88 (II, 115, Z. 12 f.) *Kin nu kho . . . so Bhagavā sabbesaṃ yeva akusalānaṃ dhammānaṃ pahānaṃ vaṇṇetīti? Sabbākusaladhammapahīno kho . . . Tathāgato;* 104 (II, 246, Z. 6 und 27) *tass' eva pāpakassa vivādamūlassa pahānāya vāyameyyātha*; 140 (III, 245, Z. 22) *Ty* (nämlich *upadhī*) *assa pahīnā honti*; Z. 28 *Svāssa pahīno hoti* (nämlich *chando sārāgo*); Z. 30 f. ebenso (nämlich *āghāto byāpādo sampadoso*); Z. 33 ebenso (nämlich *sammoho sampadoso*); 141 (III, 251, Z. 26 f.) *ariyasāvako micchā-ājīvaṃ pahāya sammā-ājīvena jīvikaṃ kappeti.* Es ist

[1] Für die sein Verfasser eine Reihe von Kategorien des Aufzugebenden allerdings aus D. XXXIV entnommen haben mag.

sehr verständlich, warum gerade die Entsagung, das Aufgeben dem zur Befolgung der Lehre Buddhas Erziehenden der Betonung so sehr wert erschien, ist doch für den, der Buddhas Heilsziel erreichen will, nichts so notwendig als das Aufgeben und immer wieder das Aufgeben von allem, was der Weltmensch hat, was er gewohnt ist und was ihm natürlich erscheint.

Das Zweite, was mir aus dem Lehrinhalte des M. schon hier besonders hervorhebenswert erscheint, ist der ‚Vinaya'-Stoff des M., d. h. alles, was an Erörterungen des für das Mönchsleben Wünschenswerten oder Notwendigen darin vorhanden ist und was schon gar sehr dem Inhalt des Vinaya-Piṭaka ähnelt, ja z. T. damit übereinstimmt. Wenn auch im Zusammenhange mit diesem Stoffe der Terminus *vinaya* oder *vineti* meist nicht erscheint, so zeigt doch seine Aufnahme in das Vinaya-Piṭaka, daß er als Vinaya-Stoff empfunden wurde. Es ist nicht wunderbar, daß der M.-Verfasser auch diese Dinge in seinem Erziehungsbuche zu besprechen für angebracht hielt. Viele der Mönchsregeln können ja in der Tat als Erziehungsmittel in der Richtung auf das Heilsziel hin gelten, und daß, wenn einmal Mönchsregeln gegeben werden, dann auch einzelne mit unterlaufen, die keine direkte Beziehung zum Heilsziele haben oder nur die allgemeine Beziehung, die alle Erziehung auf Seele und Geist und damit auch auf den Erfolg im Kampfe um ein spezielles Ziel hat, hat nichts Auffälliges. Auch dieser Vinaya-Stoff im M. ist also ein Beweis, daß des M.-Verfassers Zweck der *dhamma-vinaya* war, die ‚Erziehung gemäß der Lehre und zum erfolgreichen Streben nach dem Lehrziele'. Folgendes ist Vinaya-Stoff. M. 5 (I, 27, Z. 10 ff.): ‚Es kann vorkommen, daß ein Mönch den Wunsch hegt, die anderen Mönche möchten, wenn er eines Vergehens sich schuldig macht, nichts davon merken, daß aber die Mönche es doch merken, und daß er sich darüber ärgert. Der Ärger darüber und die Unzufriedenheit sind eine Befleckung seines Inneren (*aṅgaṇaṃ*). Es kann auch vorkommen, daß ein Mönch wünscht, die anderen Mönche möchten, wenn er eines Vergehens sich schuldig macht, ihn im geheimen vermahnen und nicht inmitten der Versammlung, daß aber doch

die Mönche ihn in der Versammlung vermahnen', usw. Vgl. MV. (= Vin. I) IX 5, 1 f.; CV. IV, 6. Im M. wird des öfteren erzählt, ein Mönch oder Mönche hätte oder hätten das und das Falsche gesagt oder getan, die anderen Mönche hätten dem Erhabenen die Sache berichtet, der habe ihn (sie) vor sich zitiert, ihn (sie) gefragt: ,Ist das wirklich wahr?' und ihn (sie) dann eines Besseren belehrt, so in 21, 22, 38. Diese Darstellungsart setzt sich im Vinaya-Piṭaka fort und ist dort außerordentlich beliebt, s. z. B. gleich den Anfang des CV., I, 1, 1 f. In M. 15 (I, 95, Z. 12 ff.) spricht Moggallāna: ,Wenn ein Mönch (andere Mönche) auffordert *(pavāreti)*: „Die Ehrwürdigen mögen mir sagen *(vadantu maṃ āyasmanto*, was etwa an mir auszusetzen ist), ich bedarf der Aufklärung durch die Ehrwürdigen!"' ... Im Vinaya-Piṭaka werden dann Regeln für die *pavāraṇā* gegeben, z. B. MV. IV, 5, 1 ff. Auch da spricht ein Mönch: *vadantu maṃ āyasmanto.* In M. 82 wird am Beispiele des Raṭṭhapāla eingeschärft, daß nur mit Erlaubnis der Eltern deren Sohn der Welt entsagen darf, S. 56, Z. 17 f. sagt Buddha ausdrücklich: ,Raṭṭhapāla, die Tathāgatas gewähren keinem, der nicht die Erlaubnis seiner Eltern dazu hat, die Weihe der Weltentsagung' *(Na kho Raṭṭhapāla Tathāgatā ananuññātam mātāpitūhi pabbājenti).* Dazu vgl. MV. I, 54, 6 *na bhikkhave ananuññāto mātāpitūhi putto pabbājetabbo.* M. 84 handelt darüber, daß nach Buddhas Tode der sich zum Laienjünger Bekehrende in seiner Bekehrungserklärung seine ,Zuflucht' immer noch zum Erhabenen zu nehmen hat, nicht zu einem Mönche, daß aber diese Erklärung, wie es nach Buddhas Lebzeiten ja nicht anders mehr möglich war, einem Mönche gegenüber abgegeben werden darf (II, 90, Z. 11 f. *Mā kho maṃ tvaṃ, mahārāja, saraṇaṃ agamāsi, tam eva tvaṃ Bhagavantaṃ saraṇaṃ gaccha,* Worte des Mönches Mahā-Kaccāna, auf die der König Madhura Avantiputta dann erwidert: *upāsakaṃ maṃ bhavaṃ Kaccāno dhāretu).* 94 (II, 162 f.) behandelt den gleichen Fall mit denselben Worten und nur anderen Namen. Im Vinaya-Piṭaka dürfen wir eine Bestimmung darüber nicht suchen, weil dieser auf der Fiktion aufgebaut ist, daß der lebende Buddha die Bestimmungen darin erlassen habe. Daß aber Buddha

bei seinen Lebzeiten seinen Mönchen erlaubte, Bekehrungserklärungen anzunehmen, und daß die Bekehrten in diesem Falle ,ihre Zuflucht zu Buddha . . .' nehmen sollten, ersehen wir aus MV. I, 12, 3f. Die Lust an der mönchischen Kasuistik beginnt im M. zu erwachen. Auch 85 behandelt einen abnormen Bekehrungsfall. Dort gibt (II, 96, Z. 25ff.) der sich bekehrende Prinz Bodhi keine Bekehrungserklärung ab und erklärt einem darüber sich wundernden anwesenden Dritten, seine Mutter habe schon, als sie mit ihm schwanger ging, diese Erklärung für ihn abgegeben, und dann noch einmal seine Amme, als sie ihn als Säugling auf dem Arme trug. — Aus der Geschichte der Bekehrung des Räubers Aṅgulimāla lernen wir schon die Formel kennen, mit der die Mönchsaufnahme erfolgt: *Buddho . . . tam 'Ehi bhikhhūti' tadā avoca; es' eva tassa ahu bhikkhubhāvo* ,Buddha sprach da zu ihm: „Komm, Mönch!"; so wurde er zum Mönche' (II, 100, Z. 9ff.). Im MV. heißt es von der ersten Mönchsgewinnung: ,*Ehi bhikkhūti' bhagavā avoca . . . Sā'va tassa āyasmato upasampadā ahosi.* Die angeführte M.-Stelle, Z. 13f., berichtet dann weiter, der Erhabene sei mit dem ehrwürdigen Aṅgulimāla als Famulus *(pacchāsamaṇa)* nach Sāvatthi gewandert, setzt also schon Kenntnis des *pacchāsamaṇa* voraus, betreffs dessen z. B. MV. I, 25, 9 = CV. VIII, 11, 3 zu vgl. In M. 88 (II, 116, Z. 29 u. 117, Z. 9) wird erzählt, wie König Pasenadi dem Ānanda Stoff zu einem neuen Dreigewand schenkt und auf dessen ablehnenden Bescheid, er habe ja sein vollständiges Dreigewand (*paripuṇṇaṃ me ticīvaraṃ* Z. 33), ihm rät, das seine unter die Mitbrüder zu verteilen, wie aber dann Ānanda den Stoff dem Erhabenen bringt. Hier spüren wir schon deutlich ein Interesse für die Regelung der Mönchskleiderfrage, die ja im Vinaya-Piṭaka so ausgiebig behandelt wird, vgl. z. B. MV. VIII, 5ff., besonders die Bestimmung wegen des *ticīvara* in MV. VIII, 13, 5, des *atirekacīvara* ebd. 13, 6—8 und des *accekacīvara* in Nissaggiya XXVIII, 1 (Vin. III, 261). Über den Vinaya-Inhalt von M. 91 s. oben S. 150f.. In 94 (II, 163) bietet der Brahmane Ghoṭamukha dem Mönch Udena eine Geldrente als fortlaufendes Almosen *(niccabhikkhā)* an, Udena aber antwortet (Z. 14f.): ,Brahmane, wir dürfen

kein Gold oder Silber annehmen', worauf der Brahmane sich erbietet, ihm ein Mönchsheim (*vihāra*) bauen zu lassen, aber auf Udenas Bitte vielmehr eine Kulthalle für die Gemeinde von Pāṭaliputta zu bauen verspricht. Das Verbot der Annahme von Gold oder Silber finden wir im Vinaya-Piṭaka wieder, MV. I, 56; Nissaggiya XVIII, 1 (Vin. III, 237), und merkwürdigerweise (aber doch nur zufällig?) handelt es sich in der Geschichte, die da den Anlaß für dieses Verbot abgibt, ebenfalls um einen Dauer-Stipendiaten (*niccabhattika*). Was die Ablehnung des angebotenen Mönchsheims anbetrifft, so ist vielleicht daran zu erinnern, daß nach CV. VI, 1 *vihāras* zuerst nicht erlaubt waren (*na kho gahapati bhagavatā vihārā anuññātā*). In 103 (II, 239—241) predigt Buddha gegen Zwietracht unter den Mönchen, ebd. 241 f. über das Verhalten gegenüber Mönchen, die sich ein Vergehen (*āpatti*) haben zuschulden kommen lassen. Über *āpatti* handelt auch das Vinaya-Piṭaka an vielen Stellen. M. 104 enthält die Aufzählung von sechs Gründen der Zwietracht unter den Mönchen und (II, 247, Z. 3 ff.) von viererlei ,Gerichtsfällen' (*adhikaraṇa*): Zwietracht usw. und von sieben Arten der Erledigung dieser Fälle.[1] Wie sehr das Vinaya-Stoff ist, geht daraus hervor, daß diese Disziplinarfälle auch im Vinaya-Piṭaka, im IV. Buche des CV., zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, behandelt sind. In M. 124 gibt der Mönch Bakkula einem Befrager Auskunft, mit welcher Gewissenhaftigkeit er, seitdem er der Welt entsagt habe, in der Kleiderfrage und in anderen Fragen des mönchischen Lebens verfahren sei: Er erinnere sich z. B. nicht, jemals das Gewand eines Weltbürgers (*gahapaticīvara*) angenommen, je mit dem Messer sein Gewand zugeschnitten, es mit einer Nadel genäht, es mit Farbe gefärbt zu haben (III, 126, Z. 1 f.). Dieses *gahapaticīvara* ist auch Gegenstand der Erörterung in MV. VIII, 1, 3, 5 und in Saṃghādisesa IX, 2, 3 und X, 1 (Vinaya-Piṭaka III, 169 und 171), vom Schneiden und Färben des Gewandes ist z. B. in MV. VIII, 10—12 die Rede, wegen der Farbe vgl. auch MV. VIII, 29 und CV. X, 10, 5;

---

[1] Welche sieben auch schon in D. XXXIII, 2, 3 (XIV) aufgezählt sind.

vom Nähen des Gewandes mit der Nadel handelt MV. V, 11, 2. Daß diese Dinge zum Teil in anderem Sinne behandelt werden als im M. (in MV. VIII, 1, 34 erlaubt z. B. der Erhabene ausdrücklich das *gahapaticīvara*. Bakkula will sich offenbar durch besonders strenge Observanz auszeichnen), ändert nichts an der Tatsache, daß der M.-Verfasser sich für sie, und also für Vinayafragen, schon interessiert. In M. 140 (III, 247, Z. 11 ff.) verweigert Buddha einem Mönche die zweite Weihe (*upasampadā*), weil er sich noch kein Almosengefäß (*patta*) und kein Mönchsgewand (*cīvara*) verschafft hat, und fügt hinzu: ‚Mönch, die Tathāgatas erteilen keinem die Upasampadā, der nicht Almosengefäß und Mönchsgewand vollständig hat.' Ganz entsprechend verordnet Buddha in MV. I, 70, 3: ‚Mönche, einem, der kein Almosengefäß und Mönchsgewand hat, darf die Upasampadā nicht erteilt werden'. Auf Z. 4 ff. der angeführten M.-Stelle spricht Buddha zu dem eben erwähnten Mönche, der ihn vorher mit *āvuso* ‚Freund' angeredet hat, weil er noch nicht wußte, daß es der Erhabene sei, der mit ihm redete: ‚Mönch, du hast allerdings einen Fehler gemacht . . ., daß du mich mit „Freund" anredetest . . .' Daß auch die richtige Anrede an den Meister als zur guten Mönchserziehung, zum Vinaya, gehörig angesehen wurde, können wir wiederum dem Vinaya-Piṭaka entnehmen. In der Geschichte von der Lehreröffnung Buddhas in MV. I, 6, 11 f. heißt es von den fünf, zu denen Buddha da eben kommt, um ihnen als ersten zu predigen: ‚Sie redeten aber den Erhabenen mit Namen und mit „Freund" an. Da sprach der Erhabene zu ihnen: „Mönche, redet den Tathāgata nicht mit seinem Namen und mit „Freund" an. Er ist der vollendete vollkommen Erleuchtete!"' In M. 142 bringt Buddhas ehemalige Pflegemutter Mahāpajāpatī Gotamī ihm zwei Stücke *dussa*, was augenscheinlich ein besserer Stoff ist, zum Geschenk, die sie ihm selbst gewebt und als Bekleidungsstücke für ihn zugeschnitten hat. Der Erhabene lehnt das Geschenk ab, offenbar aus Anspruchslosigkeit, und rät, es der Mönchsgemeinde zu schenken. Daß das als Vinayafall empfunden worden ist, können wir aus MV. VIII, 1, 34 f. entnehmen, wo der Laienjünger Jīvaka Komārabhacca ebenfalls zwei

kostbare Stücke *dussa* dem Erhabenen schenkt, die dieser annimmt, indem er gleichzeitig der Mönchsgemeinde erlaubt, auch bei den Weltkindern übliche Stoffe *(gahapaticīvara)* zu tragen. In M. 146 kommt dieselbe Mahāpajāpatī Gotamī als Nonne mit fünfhundert anderen Nonnen zum Erhabenen und bittet um Predigt und Belehrung (III, 270, Z. 15 *anusāsatu,* Z. 17 *dhammikathā,* Z. 19 *ovadanti*). ‚Damals belehrten die würdigsten Mönche *(therā)* die Nonnen, einer nach dem andern der Reihe nach. Der ehrwürdige Nandaka (an dem die Reihe war) hatte aber keine Lust . . . Da sprach der Erhabene zu Nandaka: „Nandaka, belehre und berate die Nonnen, halte ihnen eine Predigt".' Den Verfasser von CV. I, 1–4 hat zweierlei Vinaya-Stoffliches in dieser Erzählung gereizt: einmal, daß Gotamī und ihre fünfhundert hier als ‚Nonnen' *(bikkhunī)* erscheinen, während sie in M. 142 nur als laiengläubige Buddha-Anhängerin auftritt. Er hat darum in X, 1, 1 ff. die Aufnahme eben dieser Gotamī als Nonne und die Zulassung von Nonnen in Buddhas Weltentsagergemeinde als einen Vinayafall von größter Wichtigkeit behandelt und zweitens in X, 1, 4 als eins der Gebote Buddhas für die Nonnen die Forderung aufgestellt, daß sie alle vierzehn Tage einmal zu den Mönchen kommen müßten, um sich von ihnen belehren zu lassen *(ovādūpasaṃkamana).* Vgl. auch CV. X, 9. Es kommt noch manches andere Vinaya-artige im M. vor, die Grenze des freundlich bewilligten Raumes ist aber erreicht und das Angeführte genügt ja wohl, des M.-Verfassers Interesse für ‚Vinaya'-Fragen und damit aufs neue sein erzieherisches Bestreben zu erweisen.

Die Witwe im Veda.

Von

M. Winternitz.

Im Jahre 1854 hat RUDOLF ROTH zuerst die Totenbestattungsverse von Ṛgveda X, 18 erklärt, übersetzt und das älteste indische Totenbestattungsritual aus dem Lied herauszulesen gesucht. So sicher war ROTH damals seiner Sache, daß er sagte: ‚Gegen die hier versuchte Herstellung der Handlung aus den dieselbe begleitenden Worten wird sich nicht leicht ein Zweifel erheben können, da sie im Lied deutlich gezeichnet ist, ganz einfach und natürlich sich entwickelt.‘[1] Es ist wenig erfreulich, daß wir heute nach mehr als sechzig Jahren eifriger Vedaforschung zugestehen müssen, daß die Aufstellungen ROTHS nur ‚bewunderungswerte Phantasiebilder‘[2] sind, und daß sowohl über die wahre Bedeutung der Verse, als auch über ihre ursprüngliche Verwendung im Ritual noch immer sehr berechtigte Zweifel erhoben werden können.

Es ist nicht meine Absicht, hier in eine Erörterung des ganzen Liedes Rv. X, 18 einzugehen, mit dem sich schon so viele namhafte Forscher beschäftigt haben. Im Verlaufe einer größeren Arbeit über ‚Die Frau in den indischen Religionen‘[3] mußte ich aber die auf die Witwe bezüglichen Verse jenes Liedes einer erneuten Untersuchung

---

[1] ZDMG 8, S. 471.

[2] H. OLDENBERG, Ṛgveda, textkrit. und exeget. Noten, 7.—10. Buch (Abhandlungen der kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1912), S. 218.

[3] Sie erscheint im ‚Archiv für Frauenkunde und Eugenik‘ (Würzburg 1915).

unterziehen und die Frage zu beantworten suchen: Was erfahren wir aus dem Veda über die Behandlung der Witwe im ältesten Indien? Nur so viel muß ich doch vorausschicken, daß ich mit W. Caland[1] völlig darin übereinstimme, daß die Lieder Rv. X, 14—18 ‚nicht eigentliche Lieder aus einem Gusse sind . . ., sondern eher Spruchsammlungen, in denen die Reihenfolge, in welcher diese Sprüche im Ritus verwendet wurden, nicht beibehalten ist‘. Der Diaskeuast hat einfach aus den auf Totenbestattung und Ahnenkult bezüglichen Versen schlecht und recht eine Anzahl Sūktas zusammengezimmert. So besteht Rv. X, 14 aus drei ganz verschiedenen Teilen, indem die Verse 1—5 ein Yamalied für das Todesopfer, 6—12 Geleitverse für den Verstorbenen darstellen und die auch durch das Versmaß unterschiedenen Verse 13—16 für ein Somaopfer an Yama bestimmt sind. Die Verse von X, 15 gehören zu verschiedenen Manenopfern. Āśvalāyana (Gṛhyas. II, 4, 6; Śrautas. II, 19) weist sie teils dem Aṣṭakā-Ritual, teils den Mahāpitṛyajña-Riten zu. Auch in X, 16 enthalten die Triṣṭubh-Verse 1—10 Sprüche, die an Agni den Leichenverzehrer (Kravyād), gerichtet sind und bei der Leichenverbrennung verwendet wurden, während die Anuṣṭubh-Verse 11—14 sich an Agni, der den Manen ihre Speise zuführt (Kavyavāhana), wenden und zum Manenopfer gehören.[2] Ebenso gehören in X, 18, wie schon Caland (a. a. O.) gezeigt hat, die ersten sieben Verse zu den Sühnzeremonien (*śāntikarman*), die bei der Heimkehr von der Leichenstätte vollzogen werden, während die Verse 8 und 9 sich nur in das Verbrennungsritual einfügen können. Die Verse 10—13 finden nach den Sūtras im Ritual bei der Beisetzung der Urne mit den Knochenresten ihre Verwendung. Oldenberg[3] ist der Ansicht,

---

[1] Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, S. 164.

[2] Nach Āśv. Śraut. II, 19 gehören Rv. X, 16, 11—13 zum Mahāpitṛyajña. Den letzten Vers läßt Āśv. Gṛhyas. IV, 5, 3 beim Sammeln der Knochen verwenden.

[3] Religion des Veda, Berlin 1894, S. 571; Ṛgveda, textkrit. und exeget. Noten (1912), S. 218. Ihm stimmt Caland a. a. O., S. 165 zu, während A. Hillebrandt (Lieder des Ṛgveda, Göttingen 1913, S. 122) sagt: ‚10—13 im Ritual zur Beisetzung des Aschenkruges verwendet; andere Möglichkeiten denkbar.‘

daß sie für diesen Zweck auch gedichtet worden sind. Ich halte es aber doch mit L. VON SCHROEDER[1] für wahrscheinlicher, daß diese Verse (‚Gehe hin zur Mutter, gehe hin zur Erde' usw.) ursprünglich nicht für das Begraben der Knochen und der Asche, sondern des vollständigen Leichnams gedichtet waren. So sicher Rv. X, 18 als Ganzes kein einheitliches Gedicht ist, so glaube ich doch, daß wir in den schönen, in dieses Sūkta eingefügten Versen 10—13 ein einheitliches, für ein Begräbnis gedichtetes Lied zu sehen haben. Denn der von Āśvalāyana beschriebene Ritus der Knochenbestattung nach der Verbrennung ist ja doch nur als ein Überbleibsel einer älteren Sitte des Begrabens zu erklären.[2]

Es ist nach dem Gesagten gerechtfertigt, wenn wir die auf die Witwe bezüglichen Verse von Rv. X, 18 aus ihrem Zusammenhang im Ṛgvedatext herausreißen und für sich oder im Zusammenhang mit anderen Texten zu erklären suchen. Und auch dagegen wäre

---

[1] WZKM IX, 1895, S. 112f.

[2] Ich habe diese Ansicht schon in meiner Geschichte der indischen Literatur I (1904), S. 85 ausgesprochen. Vgl. auch WEBER in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1895, S. 821. Es ist ja bekannt, daß auch bei den Griechen das Begraben der vorhomerischen Zeit angehört, während die Leichenverbrennung mit nachfolgender Beisetzung der Urne mit dem verbrannten Gebein — ganz so wie es die indischen Ritualtexte vorschreiben — in homerischer Zeit üblich war. Cicero und Plinius sprechen von einer älteren Sitte des Begrabens, die bei den Römern dem Verbrennen vorausging. (JACOB GRIMM, Kleinere Schriften, Berlin 1865, II, S. 229ff.) ‚In Rom überwiegt das Begraben in einer ausgedehnten, bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts herabreichenden Begräbnissitte im Osten und Norden der Stadt.' Später überwog das Verbrennen. MAN (in PAULY-WISSOWAS Real-Enzyklopädie III, 334, 346) sieht in dem Begraben der Knochen nach der Verbrennung sowohl bei Griechen als auch bei Römern einen deutlichen Beweis dafür, daß das Begraben der unverbrannten Leiche die ältere Sitte war. Ähnlich verhält es sich ja auch bei den Germanen. ‚Die Asche und übrig gebliebenen Todten-Gebein des verbrandten todten Cörpers sind auffgesammlet / und in einen dazu gewidmeten Krug gethan und vergraben. Dergleichen Todten-Krüge mit Aschen und verbrandten Knöchlein gefüllet / hat man in den Heydnischen Gräbern vielerwegen außgegraben.' (T. ARNKIEL, Cimbrische Heyden-Religion, Hamburg 1691, S. 344. Vgl. O. SCHRADER, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde s. v. *Bestattung*.)

Nun hat schon H. H. WILSON (JRAS XVI, 1856, p. 207) als Analogie zur Verwendung der Verse Rv. X, 18, 10ff. beim Begraben der Knochen die Formel ‚*sit*

prinzipiell nichts einzuwenden, wenn man mit Hillebrandt den Vers Rv. X, 18, 8 überhaupt aus dem Totenritual ausscheiden und einem ganz anderen Ritual zuweisen wollte.

Nach Roth allerdings würden die beiden Verse Rv. X, 18, 7—8

imá nā́rīr avidhavā́ḥ supátnīr
ā́ñjanena sarpíṣā sáṃ viśantu |
anaśrávo 'namīvā́ḥ surátnā
ā́ rohantu jánayo yónim ágre ‖ 7 ‖
úd īrṣva nāry abhí jīvalokám
gatā́sum etám úpa śeṣa éhi |
hastagrābhásya didhiṣós távedám
pátyur janitvám abhí sám babhūtha ‖ 8 ‖

enge zusammengehören. Er übersetzt:

,Die Weiber hier, Nichtwitwen, froh des Gatten,
sie treten ein und bringen fette Salbe,
Und ohne Träne, blühend, schön geschmückt,
beschreiten sie zuerst des Toten Stätte.
Erhebe dich, o Weib, zur Welt des Lebens:
des Odem ist entfloh'n, bei dem du sitzest,
Der deine Hand einst faßte und dich freite,
mit ihm ist deine Ehe nun vollendet'.

---

tibi terra levis' angeführt, die auf römischen Grabinschriften erscheint, obgleich nur Knochenreste da waren, auf welche die Erde drücken konnte. Wenn wir aber auch tatsächlich Grabinschriften nicht nur mit der Formel ,*sit tibi terra levis'*, sondern auch ganze Gedichte, die lebhaft an Rv. X, 18, 10ff. erinnern, über römischen Aschenurnen finden (z. B. Nr. 1033, 1036, 1039, 1075 u. ö. in F. Buechelers Carmina Epigraphica II, wo *cineres atque ossa* erwähnt werden), so gibt es doch viele andere Grabinschriften der Art, von denen wir nicht wissen, ob sie zu begrabenen Leichen oder zu verbrannten Knochenresten gehörten. Da in Rom noch im 6. Jahrhundert das Begraben überwog, noch im Zwölftafelgesetz beide Arten der Bestattung berücksichtigt werden und einzelne Familien, wie die Cornelier, immer an der Begräbnissitte festhielten — auf einem Scipionen-Sarkophag findet sich auch die Inschrift: *quare lubens te in gremiu Scipio recipit terra Publi prognatum Publio Corneli* (Corpus Inscr. Lat. I, 33) —, liegt es nahe zu vermuten, daß man Grabinschriften, in denen die Erde angerufen wird, ursprünglich auf Grabdenkmäler über begrabenen Leichen schrieb, sie später aber auch für die begrabenen Reste verbrannter Leichen verfaßte.

Und er liest aus den Versen heraus, daß vor dem Begräbnis — das ganze Lied bezieht sich nach ihm auf ein Begräbnis — Frauen mit Salben in die Nähe des aufgebahrten Toten treten, ‚um die Witwe zu schmücken zum Zeichen ihres Wiedereintrittes in den Verkehr der Lebenden‘, worauf der Priester sie mit Vers 8 auffordert, sich vom Leichnam zu trennen.[1] Selbst wenn man den Vers 7 so übersetzt wie Roth, steht nicht ein Wort vom Schmücken der Witwe darin. Aber nur dadurch, daß Roth dieses Schmücken der Witwe zwischen den Zeilen las, war es ihm möglich, die beiden Verse 7 und 8 miteinander in Zusammenhang zu bringen.

Rv. X, 18, 7.

In Wirklichkeit hängen die beiden Verse gar nicht zusammen. Der Sinn. des Verses 7 ist auch gar nicht zweifelhaft. Man kann nur übersetzen: ‚Diese Frauen hier, die nicht verwitwet sind, die gute Gatten haben, sollen mit Butter, die als Augensalbe dient, eintreten; tränenlos, leidlos und reich geschmückt sollen die Weiber zu erst zur Feuerstätte hinaufsteigen‘. Max Müller hat einmal den Vers als ‚eine Ansprache an die übrigen Frauen, die dem Leichenbegängnis beiwohnen und Öl und Butter auf den Holzstoß zu gießen haben‘, aufgefaßt, indem er übersetzte: ‚Laßt diese Frauen, die keine Witwen sind, sondern gute Männer haben, sich mit Öl und Butter nähern. Die, welche Mütter sind, laßt zuerst zum Altar hinauf schreiten, ohne Tränen, ohne Kummer, sondern geschmückt mit schönem Edelgestein‘.[2] Das Begießen des Scheiterhaufens mit Öl — *āñjana* heißt niemals ‚Öl‘ — und Butter hat Max Müller in den Vers ebenso willkürlich hineingelesen wie Roth das Schmücken der Witwe. Aber die Übersetzung von *yonim* durch ‚zum Altar‘, d. h. zur Stätte, wo das neue Hausfeuer[3] entzündet wird, dürfte der Wahr-

[1] Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von K. Geldner und A. Kaegi mit Beiträgen von R. Roth. Tübingen 1875, S. 151ff.

[2] Essays, Leipzig 1869, II, S. 31f.

[3] Möglich wäre auch, daß mit *yoni* das westlich vom Feuer ausgebreitete Stierfell (Āśv. Gṛhy. IV, 6, 8) gemeint ist, wie Geldner annimmt (Rigveda in Auswahl II, S. 154). Ich ziehe aber ‚Feuerstätte‘ vor, weil *yoni* gerade in dieser Bedeutung auch sonst öfter vorkommt.

heit am nächsten kommen. Und der Vers fügt sich vortrefflich in das Ritual des *šāntikarman* ein, wie es im Āšvalāyana Gṛhyasūtra IV, 6 geschildert wird und wie es Caland unter Hinzuziehung der übrigen Ritualtexte ausführlich dargestellt hat.[1] Wenn der Hausherr gestorben ist, wird das alte Feuer gegen Süden hin fortgeschafft (auf einem Kreuzweg oder sonst wo niedergelegt), worauf die Hinterbliebenen zurückkehren und unter Opfern und Sprüchen ein neues Feuer anlegen. Mit der Errichtung der neuen Feuerstätte verbinden sich allerlei Zeremonien, durch welche die Lebenden sich von den Toten förmlich abscheiden. Die wichtigste dieser Handlungen ist das Hinlegen eines Steines,[2] durch den die Lebenden von den Toten getrennt werden sollen. Auf diesen Stein wird schon in Vers 4 unseres Liedes, Rv. X, 18, angespielt, und es ist keine Frage, daß die Verse 1—7 des Liedes sich in das Ritual des *šāntikarman* einfügen. Was insbesondere den Vers 7 betrifft, so lehrt Āšv. Gṛhyas. IV, 6, 11f., daß die jungen Frauen der Familie mittels Darbhagrashalmen sich beide Augen mit frischer Butter salben und dann die Halme, nach rückwärts gewandt, wegwerfen sollen, während der Priester oder der Vollzieher der Handlung sie anblickt und den Vers ‚Diese Frauen hier, die nicht verwitwet sind, die gute Gatten haben' usw. spricht.[3] Auch die Bṛhaddevatā VII, 12 sagt: ‚Mit dem Vers 'Diese Frauen hier' spricht er bei der Augensalbenzeremonie (añjanakarmaṇi) einen Segenspruch für die Frauen aus'. Im Atharvaveda findet sich der Vers XII, 2, 31 innerhalb einer Sammlung von Sprüchen, die zur Besänftigung des Agni Kravyād und zur Weihung

---

[1] Die altindischen Todtengebräuche, S. 113ff., s. besonders S. 123f.

[2] Während sonst nur ‚Umlegehölzer' (*paridhi*) um das Feuer herumgelegt werden, wird hier außerdem noch ein Stein nördlich vom Feuer hingelegt. Das Hinlegen des Steines bildet einen Bestandteil der gewöhnlichen Feuerumhegung mittels Hölzern, daher heißt die ganze Zeremonie bei Šāṅkhāyana (Šraut. IV, 16, 1) paridhikarman.

[3] Nach Šāṅkh. Šraut. IV, 16, 6 mischt der Priester Augensalbe mit Butter und salbt mittels Kušagrashalmen die Augen der Frauen. Die Augensalbe als ein Lebenselixir und ein Schutzmittel gegen böse Geister wird Av. IV, 9 verherrlicht. Vgl. Geldner a. a. O., S. 153.

des neuen Hausfeuers dienen. Nach Kauśikasūtra 72, 11 soll der Vers bei der Herrichtung des neuen Hausfeuers verwendet werden, indem man den Frauen Grasbüschel und in Butter gemengte Augensalbe darreicht. Im Atharvaveda 18, 3, 57 kommt der Vers noch einmal innerhalb der Totenritualverse vor, ohne daß er hier vom Kauśikasūtra verwendet würde. Im Taittirīya-Āraṇyaka 6, 10, 2 steht der Vers ebenfalls innerhalb der *śāntikarman*-Mantras und Baudhāyana sagt, daß mit dem Verse die Frauen sich die Augen mit Butter salben sollen.[1]

Der Vers Rv. X, 18, 7 ist auch deshalb berühmt geworden, weil T. Colebrooke in seiner viel zitierten Abhandlung ‚On the Duties of a Faithful Hindu Widow' (1795)[2] ihn als ‚die einzige vedische Autorität für den Ritus der Satī' angeführt hat. Max Müller[3] hat mit einer den Tatsachen nicht ganz entsprechenden Rhetorik von der ‚gewissenlosen Priesterschaft' gesprochen, die den Ṛgvedavers gefälscht und so den Opfertod von ‚tausend und abertausend' Witwen verschuldet habe.[4] Diese Anschuldigung gegen die bösen Brahmanen ist seitdem oft mit größerer oder geringerer Entrüstung wiederholt worden. Mit Recht hat schon Fitzedward Hall bemerkt, daß die Inder es gar nicht nötig hatten, den Veda zu fälschen, um die Witwenverbrennung zu rechtfertigen. Ihnen genügte es vollkommen,

---

[1] Für *sáṃ viśantu* des Ṛgveda hat der Atharvaveda *sáṃ spṛśantām* und Taitt. Ār. *sáṃ mṛśantām*, eine leichter zu erklärende Lesart, woraus freilich nicht folgt, daß sie ursprünglicher sein muß als die des Ṛgveda. Vgl. Rājendralāla Mitras Einleitung zur Ausgabe des Taittirīya-Āraṇyaka, p. 50ff. Die Lesart des Ṛgveda wird ganz richtig sein: Die Frauen sollen mit Augensalben-Butter (d. h. diese in der Hand haltend) eintreten, (um sich nachher im Verlauf der Handlung die Augen zu salben).

[2] Miscellaneous Essays, Madras 1872, I, 114ff.

[3] Essays II, S. 30ff.

[4] Noch weniger entspricht es den Tatsachen, wenn Max Müller (a. a. O. II, S. 2) sagt, die Brahmanen seien, ‚als die Frage, ob das Verbrennen der Witwen ein wesentlicher Teil der Hindu-Religion sei, aufgeworfen wurde', aufgefordert worden, ‚zur Unterstützung derselben eine Stelle aus dem Veda beizubringen. Sie taten dies, indem sie einen Vers fälschten, und da der Veda damals noch nicht veröffentlicht war, konnte man sie zur Zeit der Fälschung nicht überführen'.

wenn sie sich auf so große Weise wie Aṅgiras, Viṣṇu, Vyāsa und Śukra oder auf das Mahābhārata und die Purāṇas berufen konnten.[1] Auf keinen Fall genügte die Änderung einer einzigen Silbe (*agre* zu *agneḥ*), um den gewünschten Sinn zu erhalten. Colebrookes Übersetzung: ‚Om! Let these women, not to be widowed, good wives, adorned with collyrium, holding clarified butter, consign themselves to the fire. Immortal, not childless, nor husbandless, well adorned with gems, let them pass into the fire, whose original element is water' setzt einen ganz anderen Text voraus. Weder H. H. Wilson[2] noch Fitzedward Hall,[3] noch Rājendralāla Mitra[4] ist es gelungen, die wirkliche Quelle Colebrookes nachzuweisen. Es scheint doch, daß Colebrooke nur auf mündliche Mitteilungen von Paṇḍits angewiesen war, die ihm einen Vers vorlegten, in dem unser Vers ganz verballhornt war und etwa lautete:

> *imā nārīr avidhavāḥ supatnīr*
> *añjanena sarpiṣā saṃviśantu vibhāvasum* |
> *anaśvarā anarīrāḥ* (?) *suratnā*
> *ārohantu jalayonim agnim* ‖[5]

Diesen oder einen ähnlichen Vers müssen sich spätere Autoren für das Ritual der Witwenverbrennung zurecht gemacht haben, aber nicht um den ihnen in seiner echten Gestalt bekannten Vers zu fälschen, sondern weil sie vom Veda nur eine blasse Ahnung hatten und von dem eigentlichen Sinn des Verses nichts wußten. Ein Vedakenner hätte sich ebensowenig einfallen lassen, an dem Vers etwas zu ändern, wie Sāyaṇa im 14. Jahrhundert, und ebensowenig wie Rāja Rādhakānta Deva im Jahre 1860,[6] der unseren Vers — auch mit Berufung auf Āśvalāyana und Bhāradvāja — vollkommen richtig liest und erklärt, trotzdem er überzeugt ist, daß die Witwen-

[1] JRAS. N. S. III, 1867, 1, 190.
[2] JRAS XVI, 1856, 201 ff.
[3] JRAS N. S. III, 1867, 1, 183 ff.
[4] Einleitung zur Ausgabe des Taittirīya-Āraṇyaka, p. 52 ff.
[5] Vgl. Fitzedward Hall a. a. O., p. 186.
[6] JRAS XVII, p. 210 ff.

verbrennung auch auf vedischer Autorität ruht. Ihm genügen aber zu diesem Nachweis die zwei von ihm angeführten Verse aus der Nārāyaṇīya-Upaniṣad in der Aukhya-Rezension der Taittirīyas:

‚*agne vratānāṃ vratapatir asi patyānugamavratam cariṣyāmi tac chakeyaṃ tan me rādhyatām* ‖ *iha tvā agne namasā vidheyaṃ suvargasya lokasya sametyai* | *juṣāṇo adya haviṣā jātavedo viśāni tvā sattvato naya mā patyur agre* ‖ ‚O Agni, du bist der Herr aller Gelübde. Ich will das Gelübde der Gattennachfolge vollziehen. Gewähre mir, daß ich dazu imstande sei! Hier, o Agni, trete ich in dich, dem man mit Verehrung huldigen muß, tapfer ein, um in die Himmelswelt zu gelangen. Dich heute an der Opferspeise erfreuend, o Jātavedas, führe mich vor meinen Gatten hin!‘

Man braucht die beiden Verse bloß zu lesen, um zu sehen, daß sie apokryph sind. Wilson hat überdies schon darauf hingewiesen,[1] daß die Nārāyaṇīya-Upaniṣad, von Sāyaṇa selbst als Khila bezeichnet, in unseren Handschriften nur 64 Anuvākas hat,[2] während Rādhakānta sein Zitat dem 84. Anuvāka entnimmt. Verse späteren Ursprunges irgend einem alten Werk oder einem der Ṛṣis zuzuschreiben, haben sich die Inder nie gescheut. Der Gedanke einer Fälschung lag ihnen dabei aber vollkommen fern. Sie waren nur immer völlig gleichgiltig gegen literarisches Eigentumsrecht und hatten nie ein Gefühl für Anachronismen. Es ist daher auch viel wahrscheinlicher, daß der von Colebrooke übersetzte Vers ein apokrypher, in Anklang an Rv. X, 18, 7 von einem Modernen verfaßter Vers ist, als daß wir an eine bewußte Fälschung zu denken hätten.

Fitzedward Hall[3] glaubte, daß der Colebrookesche Vers sich nicht weiter zurückführen lasse, als auf den bengalischen Juristen Raghunandana, der am Anfang des 16. Jahrhunderts schrieb. Aber Jolly,[4] der auch bemerkt, daß von einer absichtlichen Fälschung

---

[1] JRAS XVII, 1860, p. 219.

[2] Sāyaṇa erwähnt allerdings verschiedene Rezensionen von 64, 80, 74 und 89 Anuvākas.

[3] JRAS N. S. III, 1, 188.

[4] Recht und Sitte (Grundriß II, 8) S. 71 Anm. 1.

kaum die Rede sein könne, hat schon darauf hingewiesen, daß bereits Caṇḍeśvara[1] im 14. Jahrhundert den Vers *imā nārīr avidhavā ity ādi* als Autorität für die Witwenverbrennung angeführt hat. Caṇḍeśvara zitiert aus dem ‚Brahmapurāṇa' den Vers:

> *ṛgvedavādāt sādhvī strī na bhaved ātmaghātinī* |
> *tryahāśauce nivṛtte tu śrāddham prāpnoti śāstravat* ‖ [2]

und fügt hinzu: *ṛgvedavādād imā nārīr avidhavā ityādivādāt* | Es ist aber gar nicht wahrscheinlich, daß in dem Brahmapurāṇa-Vers mit *ṛgvedavādāt* wirklich der Vers *imā nārīr avidhavāḥ* usw. gemeint sei; sondern es dürfte an irgend einen apokryphen Text gedacht sein, den wir nicht kennen und in dem vom Śrāddha für eine Satī die Rede gewesen sein wird. Mit *ṛgvedavādāt* hätte das Brahmapurāṇa schwerlich einen Mantra zitiert.

Daß Sāyaṇa, der im 14. Jahrhundert seine Kommentare schrieb, von einer falschen Lesart oder falschen Auffassung des Verses Rv. X, 18, 7 nicht die geringste Andeutung macht, beweist zur Genüge, daß es sich bei der falschen Verwendung des Verses als Stütze der Witwenverbrennung keinesfalls um eine Fälschung ‚der Brahmanen' handeln kann, sondern höchstens um die Verirrung oder Unwissenheit einzelner Brahmanen, vielleicht eines einzigen, von dem alle folgenden abgeschrieben haben.

Wie immer dem sein mag, der Vers 7 kann weder mit Roth als Beweis gegen, noch mit den spätindischen Juristen als Autorität für die Witwenverbrennung verwendet werden. Das einzige, was wir aus dem Vers entnehmen können, ist, daß schon in vedischer Zeit, wie noch heutzutage, der Anblick einer Witwe als ein ungünstiges Omen galt und daher nur nichtverwitwete Frauen bei Feierlichkeiten, die zum Segen gereichen sollten, anwesend sein durften.

---

[1] Im Vivādaratnākara p. 442 (der Bibliotheca Indica-Ausgabe).

[2] Derselbe Vers wird auch von Raghunandana und im Vivādabhaṅgārṇava dem Brahmapurāṇa zugeschrieben (JRAS N. S. III, 1, 191). Colebrooke in seinem Essay (Misc. Ess. I, p. 118f.) hat aber denselben Vers anderswoher gehabt, wahrscheinlich aus der Ācāracandrikā (JRAS N. S. III, 1, 194).

Rv. X, 18, 8. Av. 18, 3, 1—3.

Wichtiger und schwieriger ist die Erklärung des 8. Verses von Rv. X, 18, der, wie gezeigt worden ist, mit Vers 7 weder dem Sinne noch der Ritualfolge nach in Zusammenhang steht.[1]

In bezug auf die Erklärung und Übersetzung des Verses stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Die einen beziehen die Worte *hastagrābhásya didhiṣós táva pátyur* auf den verstorbenen Ehegatten, die anderen auf einen zweiten Gemahl, den die Witwe heiraten soll. Die ersteren fassen *janitvám abhí sám babhūtha* in dem Sinne ‚Du hast die Gattinnenpflicht (gegenüber dem Verstorbenen) erfüllt', die letzteren in dem Sinne ‚Du hast das Gattinsein (bei einem zweiten Gemahl) erlangt'. Die erste Auffassung ist die von Roth,[2] der übersetzte:

‚Der deine Hand einst faßte und dich freite,
mit ihm ist deine Ehe nun vollendet.'

Ebenso Max Müller:[3]

‚Du bist genug jetzt Gattin ihm gewesen,
Ihm, der dich wählte und zur Mutter machte.'

Ähnlich übersetzt A. Weber[4] denselben Vers in Av. 18, 3, 2: ‚Du hast diese deine Gattinschaft gegen deinen Gatten, der deine Hand ergriff, der dich zu haben wünschte, voll erfüllt.' Und zuletzt hat noch K. Geldner[5] in demselben Sinne übersetzt: ‚Du hast die Gattenpflicht gegen den angetrauten Freier und Gatten jetzt erfüllt.'

Sāyaṇa (im Ṛgvedabhāṣya) bezieht die Stelle zwar auch auf den verstorbenen Gatten, erklärt aber *abhí sám babhūtha* anders.

---

[1] Oldenberg (Ṛgveda, textkrit. und exeget. Noten 1912, S. 218f.) dürfte Recht haben, daß der Vers im Ṛgvedalied nur deshalb seine Stelle hier gefunden hat, weil das Motiv, daß dem Leben seine Rechte bleiben, dasselbe ist wie in den vorhergehenden Versen, und weil sich der Anfang von Vers 8 mit *ud īrṣva nāri* an den vorhergehenden *imā nārīḥ* rein äußerlich anzuschließen schien.

[2] A. a. O. Ebenso H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 329 und L. von Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, Leipzig 1887, S. 43.

[3] ZDMG, Bd. 9, 1855, p. VI

[4] Sitzungsber. der Berliner Akademie 1896, S. 255.

[5] In A. Bertholets Religionsgeschichtl. Lesebuch, Tübingen 1908, S. 136.

Er sagt: *yasmāt tvaṃ hastagrābhasya pāṇigrāhaṃ kurvato didhiṣor garbhasya nidhātus tavāsya patyuḥ sambandhād āgatam idaṃ janitvaṃ jāyātvam abhilakṣya sam babhūtha sambhūtāsi anusaraṇaniścayaṃ*[1] *akārṣīḥ, tasmād āgaccha* ‖ ,weil du dieser Gattinschaft, welche von der Vereinigung mit diesem deinem Gemahl, der die Handergreifung vollzog und dich befruchtete, herrührt, völlig teilhaftig geworden bist, (d. h. weil du) den Entschluß ihm nachzufolgen gefaßt hast, deshalb komm (von dem Toten hinweg zur Welt der Lebenden)'. Nach Sāyaṇas Auffassung des Verses hätte also die Witwe durch die Zeremonie des Sichhinlegens zu dem toten Gemahl ihren Entschluß, ihm ins Jenseits zu folgen, kundgegeben und damit das Endziel ihrer Gattinschaft (nämlich Vereinigung mit dem Gatten auch im Jenseits) schon erreicht.

Merkwürdigerweise erklärt derselbe (?) Sāyaṇa den Vers im Atharvaveda anders. Hier geht ihm der Vers 18, 3, 1 voraus:

iyáṃ nárī patilokáṃ vṛṇāná
ní padyata úpa tvā martya prétam |
dhármam purāṇám anupāláyantī
tásyai prajáṃ dráviṇaṃ cehá dhehi ‖[2]

Nach Sāyaṇa wäre dieser Vers zu sprechen, wenn die Witwenverbrennung wirklich vollzogen wird, und zwar wäre zu übersetzen: ,Diese Frau hier, die sich des Gatten Welt (d. h. die Himmelswelt, die er sich durch Opfer, Spenden usw. verdient hat) erwählt, legt sich zu dir, o Sterblicher, dem Toten nieder, die alte (durch den von jeher geübten Brauch der Frommen, den *śiṣṭācāra*, oder durch Smṛti und Purāṇas bekannte) fromme Sitte beobachtend; verleihe ihr (in ihrer nächsten Wiedergeburt, wenn du wieder ihr Gatte geworden bist) hier (in dieser Erdenwelt) Nachkommenschaft und Reichtum.'

---

[1] So lesen die Sāyaṇa MSS.; *anumaraṇa*° ist eine Konjektur Aufrechts, s. Max Müllers Rigveda-Saṃhitā, 2nd Ed., Vol. IV, Varietas Lectionis, p. 7. So plausibel die Konjektur ist, so ist sie doch nicht notwendig.

[2] Av. 18, 3, 2 unterscheidet sich von Rv. 10, 18, 8 nur durch die Lesart *dadhiṣoḥ* anstatt *didhiṣoḥ*.

Der zweite Vers wird aber nach Sāyaṇa dann verwendet, wenn die Frau nicht dem Gatten nachsterben, sondern in dieser Welt weiterleben will (*upanipadyamānā sā yadi iha loke punar jīvitum icchet tadā ʻudīrṣvaʼ ity anayā dvitīyayarcā pretena saha saṃviṣṭāṃ tām abhimantrya utthāpayet*). Sāyaṇa scheint beide Alternativen für berechtigt zu halten. Das dem Gatten Nachfolgen geschieht zur Erreichung übersinnlicher Zwecke, während das Aufstehen vom Scheiterhaufen irdische Zwecke, die aber mit dem Gesetz nicht in Widerspruch stehen, verfolgt (*pūrvam adṛṣṭārtham anugamanam uktam* | *idānīṃ śāstrāvirodhidṛṣṭaphalānurodhena tata utthānam pratipādyate*). Die Worte *hastagrābhásya dadhiṣóḥ* bezieht Sāyaṇa auch hier auf den verstorbenen Gatten, indem er sagt: *hastaṃ gṛhṇātīti hastagrābhaḥ pāṇigrahaṇakartā* [*tasya*] . . . *dadhiṣoḥ dhārayituḥ tava patyuḥ idaṃ janitvam apatyādirūpeṇa janmatvam abhi sam babhūtha abhisamprāptāsi* ‖ ‚Du hast bei diesem deinem Gatten, der deine Hand ergriff und dich erhielt, die Gattinschaft erlangt, d. h. du hast es erlangt, daß er durch dich in Kindern wiedergeboren wurde'.

Die beiden Verse Av. 18, 3, 1—2 kehren mit unwesentlichen, entschieden schlechteren Lesarten im Taittirīya-Āraṇyaka VI, 1 wieder, wo derselbe(?) Sāyaṇa noch eine ganz andere Erklärung gibt. Hier bezieht er beide Verse auf die eine Zeremonie, wonach die Witwe sich zum Toten hinlegt und wieder aufstehen geheißen wird. Die Worte *tásyai prajā́ṃ drávinaṃ cehá dhehi* im ersten Vers erklärt er diesmal: ‚Gewähre ihr die Erlaubnis, hier in dieser Welt zu wohnen und im Besitze ihrer Kinder und ihrer Habe zu bleiben.' Aber die Worte *hastagrābhásya didhiṣós tvám etát pátyur janitvám abhí sám babhūva* (so liest Taitt.-Ār.) bezieht er hier auf einen zweiten Gemahl, mit dem die Witwe eine neue Heirat eingehen soll. Denn er sagt: *tvaṃ hastagrābhasya pāṇigrāhavato didhiṣoḥ punarvivāhecchoḥ patyur etaj janitvaṃ jāyātvam abhisambabhūva, ābhimukhyena samyak prāpnuhi* ‖

Daß die zweite Hälfte von Rv. X, 18, 8 und Av. 18, 3, 2 sich auf einen zweiten Gatten beziehe, hat mit dem Taittirīya-Āraṇyaka-

Kommentar auch RĀJENDRALĀLA MITRA[1] angenommen. WHITNEY[2] hat schon früher in ähnlichem Sinne übersetzt:

> ,To him who grasps thy hand, a second husband,
> thou art as wife to spouse become related.'

Wenig verschieden ist seine neuere Übersetzung, zu der er bemerkt, daß seine Übersetzung von *abhisambhū* die einzig zulässige sei und man kein Bedenken zu tragen brauche, *didhiṣu* in seiner späteren Bedeutung aufzufassen.[3] Dieselbe Auffassung finden wir bei OLDENBERG,[4] der übersetzt: ,Zu dieser Ehe hier mit dem Gatten, der deine Hand ergreift, der um dich freit, bist du gelangt.' Zur selben Auffassung ist unabhängig von OLDENBERG auch CALAND[5] gelangt: ,Der dich, die Hand dir fassend, will besitzen, des Gatten Weib bist du jetzo geworden.'

Es ist klar, daß man zu ganz verschiedenen Schlußfolgerungen kommt, je nachdem man sich der einen oder der anderen Auffassung anschließt.

ROTH schloß seine Ausführungen über Rv. X, 18 mit der Bemerkung, daß ,die Berufung der Brahmanen auf ihr Gesetz zur Rechtfertigung der Witwenverbrennung mit nichts deutlicher widerlegt werden könne als mit diesen Stellen aus dem Veda und aus dem Ritual, indem hier die Witwe ausdrücklich aufgefordert wird, von dem Toten, welchem sie nicht mehr angehöre, sich zu trennen und in die 'Welt der Lebenden' wieder einzutreten'.[6]

---

[1] In der Einleitung zur Ausgabe des Taitt. Ār., p. 57 f.

[2] In seinem 1858 erschienenen Aufsatz ,The Vedic Doctrine of a Future Life' (Oriental and Linguistic Studies, New York 1873, p. 53).

[3] WHITNEY-LANMAN, Atharvaveda-Saṃhitā transl. (Harvard Oriental Series Vol. 8), p. 848 f.

[4] Religion des Veda, Berlin 1894, S. 575, vgl. Ṛgveda, textkrit. und exeget. Noten (1912), S. 218 f.

[5] Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, S. 43 f. Dieselbe Auffassung auch bei A. A. MACDONELL, History of Sanskrit Literature, London 1900, p. 126.

[6] ZDMG 8, 1854, S. 475.

Ebenso sieht Max Müller[1] in dem Vers einen Beweis gegen die vedische Sanktion der Witwenverbrennung. Auf demselben Standpunkt steht Zimmer,[2] der nur die Einschränkung macht, daß aus der Stelle des Ṛgveda nur folge, ‚daß in der Gegend des Dichters und in dem Stamme, dem er angehörte', die Witwenverbrennung nicht üblich war, aber keineswegs, daß die Sitte nirgends bei den arischen Indern vorgekommen sei. Er nimmt vielmehr unter Hinweis auf die Verbreitung der Sitte bei anderen alten indogermanischen Völkern an, daß die Witwenverbrennung bei manchen indischen Stämmen sich aus uralter Zeit immer erhalten habe, bis sie ‚von den Brahmanen im Lande der späteren indischen Kultur' ‚als altheilige Sitte angesehen' und von ihnen allgemein verbreitet wurde. Zimmer hatte auch schon auf Av. 18, 3, 1 hingewiesen, wo das Sterben der Frau mit dem Gatten ‚als uralte Sitte' (*dharma purāṇa*) bezeichnet werde. Weber[3] schließt aus demselben Vers, ‚daß die Witwe dem *dharma purāṇa* zufolge sich zu dem Toten legen mußte, um mit ihm zu sterben, daß man aber zur Zeit der Abfassung desselben zwar das dazugehörige Zeremoniell noch beobachtete, aber nur zu dem Zweck, um gerade umgekehrt die Witwe durch den Toten selbst dem Leben wieder zuführen zu lassen'.

Eine Bestätigung dieser Auffassung sieht er in Av. 18, 3, 3:

ápaśyaṃ yuvatím nīyámānāṃ
jīvám mṛtébhyaḥ pariṇīyámānām |
andhéna yát támasā právṛtásīt
prāktó ápācīm anayaṃ tád enām ||

‚Klarer', meint Weber, ‚könne die Errettung der Witwe von der alten Sitte, sie zu verbrennen, wohl nicht ausgesprochen werden.' Im Ritual wird der Vers allerdings beim Herumführen der Anustaraṇī-Kuh um das Feuer verwendet. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß mit *yuvati* die Kuh gemeint sei. Und auch Whitney sagt,[4] es

[1] Essays II, S. 31.

[2] Altindisches Leben, S. 328 ff.

[3] Sitzungsber. der Berliner Akademie 1896, S. 255.

[4] Atharvaveda-Saṃhitā transl. p. 849.

sei schwer zu glauben, daß dies die ursprüngliche Bedeutung des Verses gewesen sei und daß er sich nicht vielmehr auf die Befreiung einer jungen Frau von der Opferung bezogen habe. Es ist bekannt, wie die Mantras für Ritualzwecke oft nur wegen irgendeines Schlagwortes verwendet werden.[1] Da in dem Vers das Wort *pariṇīyamānām* vorkommt, lassen ihn die Rituallehrer verwenden, wo die Kuh um das Feuer herumgeführt wurde. Aber die Worte: ‚Ich sah die junge Frau, wie sie hingeführt wurde, wie die Lebende für die Toten[2] herumgeführt wurde; als sie von tiefer Finsternis[3] umhüllt war, da führte ich sie von vorne weg nach hinten'[4] scheinen wirklich keine andere Deutung zuzulassen als die von Weber und Whitney angenommene.

Geldner,[5] der übrigens noch immer mit Roth den Vers Rv. X, 18, 8 im Zusammenhang mit Vers 7 erklärt, sagt zu Vers 8: ‚Zweifellos hat Sāyaṇa den tieferen Sinn der Handlung erfaßt, wenn er sagt: 'Du warst entschlossen, mitzusterben'. Formell hat sie ihren Willen, sich mit verbrennen zu lassen, dokumentiert und damit ihrer Gattenpflicht genügt. Die Witwenverbrennung war in jener Zeit nicht obligatorisch, aber man spielte mit ihr.' Das ist kaum sehr glücklich ausgedrückt. Denn ‚obligatorisch' war die Witwenverbrennung in Indien niemals. Und man hat nicht mit ihr ‚gespielt', sondern man hat den durch das Zusammenliegen mit dem Leichnam ausgesprochenen Willen zum Mitsterben für genügend erachtet und damit ausdrücklich das Mitsterben abgelehnt. Der Fall ist ganz analog dem, wenn — wie das im Ritual öfter geschieht — ein Tier-

[1] Vgl. meine Ausgabe des Mantrapāṭha (Oxford 1897), Introduction, p. XXIX.

[2] Die besser bezeugte Lesart ist *mṛtebhyaḥ* (nicht *ṛtebhyaḥ*), s. Lanman-Whitney a. a. O., p. 849. Der Plural steht wahrscheinlich in dem allgemeinen Sinne ‚für einen Toten', ähnlich wie die Plurale *patayaḥ* Śatap. II, 6, 2, 14 und *patibhyaḥ* Mantrapāṭha I, 1, 4; 6; 7, 10; *mātaraḥ* Mantrap. I, 11, 4.

[3] D. i. von der Nacht des Todes.

[4] D. h. von dem Platz vor dem Scheiterhaufen zurück zu dem Platz der Lebenden.

[5] Rigveda in Auswahl II, S. 154.

opfer nicht wirklich dargebracht, sondern das zum Schlachtopfer ausersehene Tier freigelassen wird.

Weiter als Sāyaṇa geht Rādhakānta Deva,[1] der den Vers Rv. X, 18, 8 geradezu als einen *sahamaraṇa*-Mantra auffaßt. Wenn die Satī auf dem Scheiterhaufen liegt, so gebe sie dadurch ihre Absicht zu erkennen, sich zu opfern. Sie werde aber mit dem Vers *úd īrṣva* nur angesprochen, um ihre Tapferkeit auf die Probe zu stellen. Diese Probe sei um so notwendiger, als die Satī, wenn sie *citabhraṣṭā* wird (d. h. wenn sie nach vollzogenen Riten von ihrem Entschluß zurücktritt), eine Sünde begeht.[2] Eine Bestätigung dieser Auffassung findet Rādhakānta darin, daß auch noch in den Tagen der Witwenverbrennung, ehe diese durch das englische Gesetz verboten wurde, es allgemein Sitte war, daß die Verwandten und Freunde der Witwe, die den Entschluß zum Mitsterben kundgegeben hatte, diese auf alle mögliche Weise davon abzuhalten suchten.[3] Erst wenn ihr Entschluß vollkommen unerschütterlich war, schritt man zur Verbrennung. Gegen diese Auffassung spricht nicht nur der Umstand, daß die Frau mit dem Vers erst angesprochen wird, nachdem sie schon den Scheiterhaufen bestiegen hat, sondern vor allem das tatsächliche Schweigen aller alten Sūtratexte über ein wirkliches Mitsterben der Frau. Alle Sūtras erwähnen nur das Sichhinlegen (*patnīsaṃveśana*) und das Aufstehenheißen (*utthāpana*). Erst die späteren Erläuterungsschriften zu den Sūtras, die Paddhatis und Prayogas, erklären, daß das *Utthāpana* nur dann stattfinde, wenn die Frau sich nicht mitverbrennen lassen wolle.[4]

Jedenfalls ergeben sich, wenn man Rv. X, 18, 8 auf den verstorbenen Gatten bezieht, nur mehr oder weniger negative Schlußfolgerungen auf die Witwenverbrennung, während sich über die Wie-

[1] JRAS XVII, 1860, S. 215 ff.

[2] Diese Sünde ist übrigens wieder durch ein *prājāpatya prāyaścitta* sühnbar.

[3] Auch in der (später hinzugefügten) Szene des letzten Aktes vom Mṛcchakaṭika bemühen sich die Angehörigen, die zur Selbstverbrennung entschlossene Gemahlin des Cārudatta zurückzuhalten.

[4] So Antyeṣṭi und Ath. Paddhati zu Kauśikasūtra 80, 44 (ed. Bloomfield, New Haven 1890, p. 215). Caland a. a. O., S. 44.

derverheiratung der Witwe bei dieser Auffassung des Verses nichts schließen ließe. Nur aus Av. 18, 3, 1 (*tásyai prajā́ṃ drā́viṇam cehá dhehi*) schließt WEBER, daß die Witwe nicht nur am Leben blieb, sondern sich auch wieder verheiraten und Kinder bekommen konnte.

Viel weiter gehende Schlüsse ergeben sich, wenn man die zweite Hälfte von Rv. X, 18, 8 = Av. 18, 3, 2 auf einen zweiten Gatten bezieht.

So meint WHITNEY,[1] daß die Witwe mit unserem Vers sogleich einem zweiten Gatten übergeben werde. Der Mann, der ihre Hand erfaßt, um sie vom Scheiterhaufen wegzuführen, werde wenigstens nominell ihr zweiter Gatte. An etwas Ähnliches hat wohl LUDWIG[2] gedacht, der die Schwierigkeiten des Verses zuerst eindringlich hervorgehoben hat, ohne zu einer Klarheit zu gelangen, aber seine Zweifel und Bedenken mit dem Satze schließt: ‚Indes würden die Worte besonders für den passen, der nach des Mannes Tode die Vormundschaft über die Witwe zu führen hat'. OLDENBERG[3] denkt zweifelnd an den Schwager der Witwe, der ihr zweiter Gatte wird, ebenso CALAND[4] und MACDONELL.[5] Letzterer hält es für ‚zweifellos', scheint aber dabei an den Niyoga der Dharmaśāstras zu denken. Denn im ‚Vedic Index'[6] wird unsere Stelle als Beweis für die Sitte des Niyoga angeführt. Diese Auffassung finden wir schon im Ṛgvidhāna III, 8, 4, wo es heißt:

bhrātur bhāryām aputrasya santānārtham mṛte patau |
devaro'nvāruruksantīm ud īrṣveti nivarttayet ||

---

[1] A. a. O. p. 849: ‚The woman cannot be left free and independent; she can only be relieved of her former wifehood by taking up a new one (even if this be, as is probable enough, nominal only); he who grasps her hand to lead her down from the pile becomes, at least for the nonce, her husband.'

[2] Der Rigveda, Bd. V, S. 425.

[3] Religion des Veda, S. 575 Anm.

[4] Die altind. Todtengebräuche, S. 44.

[5] History of Sanskrit Literature, p. 126.

[6] A. A. MACDONELL and A. B. KEITH, Vedic Index of Names and Subjects London 1912, Vol. I, p. 477.

,Wenn die Gattin eines sohnlosen Bruders nach dem Tode des Gatten den Scheiterhaufen nach ihm besteigen will, soll sie der Schwager um der Erhaltung des Geschlechtes willen mit dem Vers 'Erhebe dich' usw. davon abhalten.'

Es ist aber bemerkenswert, daß die dem Ṛgvidhāna so nahe stehende Bṛhaddevatā (VII, 13—15) diese Auffassung nicht kennt. Diese Stelle ist auch sonst für die Frage der Witwenverbrennung von Wichtigkeit. Die A-Rezension der Bṛhaddevata sagt nur: ,Mit dem Ṛgvedavers 'Erhebe dich, o Frau' besteigt die Gemahlin (den Scheiterhaufen) nach dem toten (Gemahl) und der jüngere Bruder des Verstorbenen hält sie, indem er den Vers sagt, davon zurück (sich mit dem Gatten zu verbrennen).' Die B-Rezension fügt hinzu: ,Diese Handlung vollziehe der Hotar, wenn kein Schwager da ist. (Denn) nach der für die Brahmanen geltenden Vorschrift[1] soll die Frau dem Verstorbenen nicht (in den Tod) nachfolgen. Für die anderen Kasten mag dieser fromme Frauenbrauch gelten oder nicht.' Wenn, wie Macdonell, der Herausgeber der Bṛhaddevatā, annimmt, die B-Rezension die ältere ist, so wäre also in der Zeit des Šaunaka die Witwenverbrennung bei den Brahmanen verboten, bei den anderen Kasten fakultativ gewesen. Auf jeden Fall sagt die Bṛhaddevatā nur, daß der Schwager die Witwe, die durch das Besteigen des Scheiterhaufens ihre Absicht kundgibt, sich mit dem Gatten zu verbrennen, davon ahhalten soll. Von einer neuen Ehe der Witwe ist keine Rede.

Genau so verhält es sich auch mit den Gṛhyasūtras. Āšvalāyana (Gṛhyas. IV, 2, 18) sagt nur, daß der Schwager, der die Stelle des Gatten vertritt, oder ein Schüler (*antevāsin*) oder ein alter Diener

---

[1] Wenn man *iti brāhmaṇašāsanāt* mit Macdonell (Harvard Oriental Series vol. 6, p. 255) in dem gewöhnlichen Sinne ,nach der Vorschrift eines Brāhmaṇa' auffaßt, so müßte man annehmen, daß die Zeile *varṇānām itareṣūṃ ca strīdharmo'yaṃ bhaven na vā* ein späterer Zusatz sei, von einem hinzugefügt, der *brāhmaṇa*° in v. 14 mißverstanden hat. Mādhava (zu Parāšarasmṛti IV, 30) zitiert einen Vers, der wie eine Verbesserung des Bṛhaddevatā-Verses aussieht, aus Paiṭhīnasi: *mṛtānugamanaṃ nāsti brāhmaṇyā brahmašāsanāt | itareṣāṃ tu varṇānāṃ strīdharmo'yam paraḥ smṛtaḥ* ||

(*jaraddāsa*) die Frau mit dem Vers ‚Erhebe dich' usw. aufstehen heißt. Mit dem ‚Schwager, der die Stelle des Gatten vertritt' (*patisthānīyaḥ*) ist gewiß nicht gemeint, daß der Schwager die Ehepflichten übernimmt, sondern nur, daß er in religiösen Angelegenheiten die Stelle des Gatten vertritt [1] oder überhaupt in seinem Namen spricht und handelt. An Niyoga oder an Levirat ist dabei gewiß nicht gedacht. Das zeigt schon die Erwähnung des Schülers und des alten Dieners, bei denen ja eine Heirat ganz und gar ausgeschlossen ist. Bei Baudhāyana ist es ein Freund des Gatten (*patihitaḥ*), bei Āpastamba-Hiraṇyakeśin derjenige, der durch Übernahme eines Teils des Vermögens (als Erbe) an die Stelle des Gatten tritt (*patistha ekadhanena*), [2] der die Witwe aufstehen heißt. Dem Schwager, Schüler, Diener, Freund oder Erbnachfolger des Gatten kommt also nach den Gṛhyasūtras, ebenso wie nach der ihnen zeitlich wohl nicht fernstehenden Bṛhaddevatā, ausschließlich nur die Aufgabe zu, die Witwe in feierlicher Weise im Namen des Gatten, dem sie im Leben nahe gestanden sind, von der Verpflichtung des Mitsterbens zu entbinden.[3] Die Sūtrakāras haben daher auch die in Rede stehende Vershälfte, wenn sie überhaupt einen bestimmten Sinn in die Worte hineinlegten,[4] wahrscheinlich in ähnlichem Sinne aufgefaßt wie Roth: ‚Du hast deine Pflicht gegen den verstorbenen Gemahl erfüllt, darum sollst du dich jetzt von dem Toten entfernen', oder vielleicht in dem Sinne von Sāyaṇas Ṛgvedabhāṣya: ‚Du hast durch das Liegen bei dem toten Gatten deinen Entschluß zum Mit-

---

[1] So faßt es auch Nārāyaṇa auf, wenn er sagt: *anena jñāyate patikartṛkaṃ karma puṃsavanādi patyasambhave devaraḥ kuryāt* |

[2] Vgl. Caland a. a. O., S. 43.

[3] Mādhava in seinem Kommentar zu Parāśarasmṛti IV, 30 zitiert aus einem Kalpasūtra die Worte: *pretasyottarataḥ patnyā[ḥ] saṃveśanam aviśeṣeṇa nityavat* | als Beweis dafür, daß auch Brahmanenfrauen mit dem verstorbenen Gatten einen Scheiterhaufen besteigen sollen. Gibt es wirklich ein Kalpasūtra, welches das *sahamaraṇa* lehrt? Oder hat Mādhava eine Kalpasūtrastelle mißdeutet?

[4] Ritus und Mantra stehen in den Sūtras nur in losem Zusammenhang, und es kommt mehr auf die Worte oder auf eine hineingelegte Bedeutung als auf den ursprünglichen Sinn an.

sterben kundgegeben und dadurch die volle Gattinschaft mit ihm erlangt, d. h. dir die Vereinigung mit ihm auch für das Jenseits gesichert.‘

Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß die ursprüngliche Bedeutung des Ṛgvedaverses und der Atharvavedaverse nicht eine andere war. Beginnen wir mit Rv. X, 18, 8, so kann zunächst *hastagrābhasya didhiṣoḥ* ebenso gut bedeuten: ‚der deine Hand erfaßt und dich gefreit hat‘,[1] als auch: ‚der deine Hand (jetzt) ergreift und um dich wirbt‘. Daß *didhiṣu* die Bedeutung ‚Gemahl einer zum zweiten Male verheirateten Frau‘ habe, ist gewiß möglich, aber nicht gerade wahrscheinlich. Denn im Ṛgveda ist *didhiṣu* meist Adjektiv (‚zu gewinnen suchend‘), nur Rv. VI, 55, 5 finden wir den Gott Pūṣan *mātúr didhiṣúm* ‚den Freier seiner Mutter‘[2] genannt. In älteren Texten kommt aber nur das fem. *didhiṣū* (‚eine zum zweiten Male verheiratete Frau‘)[3] vor, während das masc. *didhiṣu* im Sinne von *didhiṣūpati* nur bei Lexikographen bezeugt ist. Was nun das Verbum *abhí sám babhūtha* betrifft, so kommt *babhūtha* im Ṛgveda sowohl in der Bedeutung ‚du bist gewesen‘ als auch ‚du bist geworden‘ vor. Und so könnte an und für sich *abhí sám babhūtha* ebenso gut heißen: ‚du bist des Eheweibseins mit dem (verstorbenen) Gatten teilhaftig gewesen‘, als: ‚du bist des Eheweibseins mit einem (neuen) Gatten teilhaftig geworden‘. Dem gegenüber steht nun aber doch die Tatsache fest, daß das ziemlich häufig vorkommende Verbum *abhisambhū* immer ‚erlangen, erreichen, teilhaftig werden‘ bedeutet. Daher werden wir doch übersetzen müssen: ‚Du hast diesen Zustand des Eheweibseins hier erlangt‘ oder ‚du bist hier das Eheweib geworden des Gatten, der deine Hand ergreift und sich um dich bewirbt‘. Es folgt aber dann, daß mit diesem Vers die Frau ursprünglich einem neuen Gatten übergeben worden ist, und daß dieser Gatte wahrscheinlich der Schwager war. Mit dem Niyoga

---

[1] Nur wären in diesem Falle die Worte *hastagrābhasya* und *didhiṣoḥ* neben *patyur* ziemlich überflüssig.

[2] Könnte allerdings auch heißen: ‚Zweiter Gemahl seiner Mutter‘.

[3] Vgl. Macdonell-Keith, Vedic Index I, p. 359 f.

der Dharmasūtras hätte aber diese zu erschließende alte Sitte nichts zu tun. Denn beim Niyoga handelt es sich nicht um eine zweite Ehe, sondern um eine Zeugungshilfe für den ohne Sohn verstorbenen Gatten. War durch Erzeugung des Sohnes der Zweck erreicht, so mußte nach den Dharmasūtras das Verhältnis aufhören. In dem Vers handelt es sich aber um eine richtige, mit der Zeremonie der Handergreifung vollzogene Ehe, also wahrscheinlich um eine wirkliche Schwagerehe (Levirat), was der Niyoga nicht ist.[1] Die Ausdrücke *hastagrābhasya* und *didhiṣoḥ* beweisen aber auch, daß die oben erwähnte Auffassung LUDWIGS und WHITNEYS, wonach die Witwe in die Vormundschaft oder den Schutz eines neuen Herrn, nicht eines eigentlichen Ehegatten, gegeben worden sei, nicht richtig sein kann.[2]

Daß in dem Vers ursprünglich an eine zweite Ehe gedacht war, wird auch durch Av. 18, 3, 1 (*iyaṃ nārī* usw.) wahrscheinlich. Da dieser Vers auch im Taittirīya-Āraṇyaka vor dem Vers *ud īrṣva nāri* usw. erscheint, ist wohl anzunehmen, daß die beiden Verse von Anfang an zusammengehörten, trotzdem die Ṛgveda-Saṃhitā den Vers *iyaṃ nārī* usw. nicht aufgenommen hat. Die Worte *tásyai prajā́ṃ draviṇáṃ cehá dhehi*, ‚verleihe ihr Kinder und Reichtum hier (auf Erden)‘,[3] in diesem Vers haben aber nur einen Sinn, wenn die Frau eben eine zweite Heirat eingeht, zumal wenn sie den Bruder des verstorbenen Gatten heiratet.

Ich gebe zu, daß es nicht nur für unser Gefühl, sondern auch nach den indischen Anschauungen späterer Zeit sonderbar erscheinen

---

[1] Auf Schwagerehe und nicht auf Niyoga deutet auch die epische Erzählung von Bhīṣma und den Frauen des Vicitravīrya hin (Mahābh. I, 103, 1—11), wie ich JRAS 1897, p. 721 gezeigt habe. Ich sprach dort die Vermutung aus, daß dieses Levirat eine ältere Vorstufe des Niyoga der Smṛtis war. Es ist aber möglich, daß beide Einrichtungen sehr alt sind.

[2] Auch das Wort *janitvam* spricht gegen diese Auffassung. Denn *jani* bedeutet gerade Eheweib im eigentlichsten Sinne des Wortes. Vgl. B. DELBRÜCK, Die Indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Leipzig 1889, S. 35 f.

[3] Schon das Wörtchen *iha* beweist, daß die oben (S. 210) angeführten Deutungen Sāyaṇas nicht möglich sind.

muß, daß die Witwe von der Leiche weg sogleich einem zweiten Gemahl übergeben wird.[1] Wenn wir uns aber daran erinnern, daß in der Fridthiofsage der sterbende König Ring dem Fridthiof mit seinem Reich seine Frau Ingibörg vermachte, und daß mit dem Totenmahle um den Verstorbenen der Brautlauf der beiden vereinigt wurde,[2] so wird es uns nicht mehr so unmöglich scheinen, daß auch in Indien ‚das Gebackene vom Leichenschmaus die kalten Hochzeitsschüsseln' liefern konnte. Dazu kommt, daß gerade im Punjab das Levirat noch heute vorkommt. Mit Bezug auf diese Sitte bei den Jatts im Punjab gilt das Punjábi-Sprichwort: ‚Deines Bruders Weib ist halb dein Weib.'[3]

Allerdings wird man annehmen müssen, daß die Verse Rv. X, 18, 8; Av. 18, 3, 1—2 und die zu ihnen gehörigen Zeremonien nicht einen festen Bestandteil einer jeden Leichenfeier bildeten, sondern nur dann zur Anwendung kamen, wenn die Witwe eine Schwagerehe einging. Denn daß dies immer geschah, ist kaum anzunehmen. Es ist vielmehr — nach der Analogie des Niyoga — wahrscheinlich, daß der Schwager die Witwe nur dann heiraten mußte, wenn ihrer ersten Ehe kein Sohn entsprossen war. Daraus würde es sich auch erklären, daß die Zeremonie und die Verse nicht in allen Texten vorkommen, die sich mit dem Totenritual beschäftigen.

Wenn aber die ganze, aus zwei Teilen (*patnīsaṃveśana* und *utthāpana*) bestehende Zeremonie nur in besonderen Fällen statt-

---

[1] ‚Danach läge die Gattin zuerst bei ihrem toten Gemahl und würde von einem alsbald bereitstehenden neuen Gatten empfangen, was seltsam wäre', A. Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda übersetzt, Göttingen 1913, S. 121.

[2] K. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, 2. Aufl., Wien 1882, II, S. 11.

[3] R. C. Temple im Folk-Lore Journal III, 1885, p. 38. Auch bei den Afghanen ist es Pflicht des Schwagers, die Witwe gewordene Schwägerin zu heiraten (Ch. Letourneau, The Evolution of Marriage, London 1891, p. 263). Marco Polo (ed. H. Yule, II², London 1875, p. 364) spricht von der Schwagerehe als einer allgemein indischen Einrichtung. In den nordwestlichen Provinzen ist die Schwagerehe bei allen, mit Ausnahme der höchsten Kasten, sehr verbreitet (Crooke bei J. J. Meyer, Das Weib im altindischen Epos, Leipzig 1915, S. 305 Anm.).

fand, dann muß man weiter den Schluß ziehen, daß auch die nur in diesen Fällen verhinderte und durch eine rein zeremonielle Handlung ersetzte Witwenverbrennung in anderen Fällen tatsächlich ausgeführt wurde. Wenigstens eine Stelle des Atharvaveda (XII, 3, 2: *agníḥ śárīraṃ sacate yadaídhó 'dhā pakván mithunā sám bhavāthaḥ*, ‚wenn Agni, der Holzstoß, sich an den Leichnam heftet, dann sollt ihr, o Paar, aus dem Reismus erstehen') deutet möglicherweise darauf hin, daß die Frau sich mit der Leiche des Gatten verbrannte, um mit ihm im Himmel wiedergeboren zu werden.[1] Eine allgemeine, religiös sanktionierte Sitte war aber die Witwenverbrennung in vedischer Zeit gewiß nicht. Sonst hätten uns die alten Ritualtexte ein Zeremoniell dafür erhalten und wir wären nicht auf zufällige und versteckte Erwähnungen angewiesen. Allgemein in dem Sinne, als ob alle Witwen verbrannt worden wären, ist ja die Sitte in Indien nie gewesen, und das wäre ja auch ganz undenkbar.[2] Selbst die Purāṇas und die jüngsten Smṛtis preisen und verherrlichen zwar die *Satī*, die dem Gatten ins Jenseits folgt, aber sie erklären es nie als ihre absolute religiöse Pflicht, sich mit dem Gatten verbrennen zu lassen.

Die vielen Schwierigkeiten, die unstreitig in dem Vers Rv. X, 18, 8 stecken, hat schon vor Jahren A. HILLEBRANDT[3] dadurch lösen zu können geglaubt, daß er erklärte, unser Vers gehöre gar nicht in das Totenritual und habe mit der Witwenverbrennung nichts zu tun, sondern seine ursprüngliche Verwendung sei uns durch Śāṅkhāyana erhalten, der diesen Vers im Śrautasūtra 16, 13, 7 ff. beim Puruṣamedha verwenden läßt. Ähnlich wie beim Roßopfer kommt nämlich auch beim Menschenopfer der Brauch vor, daß sich die Königin zum Toten legt, um durch ihn symbolisch Fruchtbarkeit zu

---

[1] Eine Vermutung von WHITNEY (LANMAN-WHITNEY, Atharvaveda-Saṃhita II, p. 683) und BLOOMFIELD (Sacred Books of the East, Vol. 42, pp. 185, 645), der auch in Vers 17 eine Anspielung auf das Mitverbrennen der Witwe vermutet (l. c. p. 648), aber dieser Vers ist gar zu dunkel.

[2] Vgl. auch MACDONELL-KEITH, Vedic Index I, p. 488 f.

[3] ZDMG 40, 1886; ebenso noch Lieder des Ṛgveda, 1913, S. 121.

erlangen. Die erste Königin legt sich im Verlauf des Rituals zu dem als Opfer getöteten Jüngling und über beide wird eine Decke geworfen. Mit den *Utthāpinī*-Versen, deren erster bei Śāṅkhāyana eben unser Vers ist, fordert man sie auf, sich wieder von dem Toten zu entfernen. Diese Lösung der Schwierigkeiten des Verses hat gewiß etwas Bestechendes an sich und ist auch von namhaften Forschern angenommen worden,[1] während andere sie ablehnen.[2]

Gegen die Hypothese HILLEBRANDTS sprechen folgende Umstände: 1. Der Vers erscheint in der ganzen Tradition — Ṛgveda, Atharvaveda, Taittirīya-Āraṇyaka und Gṛhyasūtras — als zum Totenritual gehörig. Man müßte annehmen, daß nicht nur die Stellung des Verses innerhalb der drei Vedatexte auf einer mißverständlichen Auffassung des zum Menschenopfer gehörigen Verses beruhe, sondern auch, daß die Verfasser des Āśvalāyana-Gṛhyasūtra, des Kauśikasūtra und der Sūtras der Taittirīyas den zu dem Vers gehörigen Ritus des *patnīsaṃveśana* und *utthāpana* nur wegen desselben Mißverständnisses in das Bestattungsritual eingefügt hätten[3] — eine sehr unwahrscheinliche Annahme. 2. Es hat keinen rechten Sinn, daß die Frau, die sich von dem getöteten Opfermenschen erhebt, mit den Worten angesprochen wird: ‚Du bist zur Gattin dessen hier geworden, der deine Hand hier ergreift und um dich freit.‘ Die

---

[1] So von C. R. LANMAN, Sanskrit Reader, Boston 1888, p. 385; B. DELBRÜCK, Indogerman. Verwandtschaftsnamen, S. 175; J. JOLLY, Recht und Sitte, S. 71 und R. GARBE, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, S. 148.

[2] OLDENBERG (Religion des Veda, S. 575 und Götting. gel. Anz. 1907, S. 218 A. 1) verwirft HILLEBRANDTS Erklärung, ohne Gründe anzugeben. Er setzt nur seine eigene Auffassung des Verses der von H. gegenüber und glaubt letzterer dadurch ‚den Boden entzogen‘ zu haben. Ähnlich CALAND, Altind. Todtengebräuche, S. 44, KEITH, JRAS 1907, pp. 226, 946, und MACDONELL-KEITH, Vedic Index I, 477 (‚not at all probable, while the ordinary view is supported by the Sūtra evidence‘). WHITNEY (Atharvaveda-Saṃhita transl. II, p. 848) erklärt H.'s Übersetzung von Av. 18, 3, 1—4 für unrichtig. GELDNER, Rigveda in Auswahl II, S. 154 erwähnt H.'s Auffassung gar nicht.

[3] Auch bei meiner Erklärung hätten die Sūtras den Versen eine andere Verwendung gegeben, als sie ursprünglich hatten. Aber die Verse werden doch in dem einen wie dem andern Fall bei der Totenbestattung verwendet.

Königin wird ja vom König nicht erst gefreit und geheiratet, nachdem sie bei dem toten Opfer gelegen, sondern wird in der Regel schon längst seine Gemahlin gewesen sein. 3. Die übrigen *Utthāpinī*-Verse im Śāṅkh. Śraut. 16, 13, 13, nämlich Rv. X, 85, 21; 22 und X, 53, 8, passen durchaus nicht zum Menschenopferritual. Rv. X, 85, 21 und 22 sind die bekannten Verse, in denen der Gandharva Viśvāvasu angesprochen wird. Wie die beiden Verse im Ṛgveda im Hochzeitshymnus erscheinen und wie sie das Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra I, 19, 1 für das *Ṛtusamāveśana* vorschreibt, wo der Gatte auch vor der Zeugung den Schoß der Frau mit den Worten ‚Du bist der Mund des Gandharva Viśvāvasu' berührt, so verwendet sie auch das Āpastambīya-Gṛhyasūtra 8, 10 (mit Mantrapāṭha I, 10, 1 f.) beim Beilager nach der Hochzeit. Nur eine Variante dieser Verse ist Av. XIV, 2, 33 (wieder innerhalb der Hochzeits- und Beilagersprüche) und derselbe Vers wird Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad VI, 4, 18 als Einleitungsgebet für das Beilager verwendet. Der Gandharva Viśvāvasu ist schwerlich zu trennen von dem Gandharva der bedeutsamen Verse Rv. X, 85, 40 f., der als der zweite Gemahl der Jungfrau bezeichnet wird, dem sie von Soma übergeben worden ist. Was immer der genaue Platz dieses Gandharva in der vedischen Mythologie sein mag,[1] darüber kann kein Zweifel sein, daß er in engster Beziehung zur Menstruation und zur ehelichen Befruchtung steht. Dieses göttliche Wesen mit dem Toten des Puruṣamedha zu identifizieren, dazu liegt nicht der geringste Anlaß vor, während die Verse in ihrer Umgebung im Ṛgveda, im Atharvaveda, in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad und in den Gṛhyasūtras durchaus verständlich sind. Der letzte der *Utthāpinī*-Verse beim Puruṣamedha, Rv. X, 53, 8, hat mit dem Ritus gewiß gar nichts zu tun und ist nur hierher gezogen worden, weil das Wort *út tiṣṭhata* vorkommt. Und es scheint mir

[1] Vgl. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, Breslau 1891, S. 426 ff.; Oldenberg, Religion des Veda, S. 248 f. Zuletzt hat L. von Schroeder, Herakles und Indra (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., 58. Bd.), Wien 1914, S. 43 ff. über den Gandharva und die Gandharvas gehandelt.

unzweifelhaft, daß alle vier Verse (*ud īrṣva nāri* usw., *ud īrṣvātaḥ pativatī* usw., *ud īrṣvāto viśvāvaso* usw. und *aśmanvatī rīyate saṃ rabhadhvam ut tiṣṭhata* usw.) nur wegen des *ut* als *Utthāpinī*-Verse im Śāṅkhāyana-Śrautasūtra 16, 13, 13 vorgeschrieben werden.[1]

Eine Bestätigung seiner Hypothese glaubte Hillebrandt auch in den Versen Av. 18, 3, 1—4 zu finden, die er ebenfalls auf die Puruṣamedha-Zeremonie bezieht, trotzdem Śāṅkhāyana nur den zweiten der vier Verse für den Ritus verwenden läßt. Er sieht sich aber genötigt, im ersten Vers *patilokaṃ* im Sinne von *jīvalokaṃ* zu nehmen und im vierten Vers *aghnye* als Anrede an die Witwe aufzufassen und *gopati* durch ‚Gatte' zu übersetzen. Das sind Gewaltsamkeiten, zu denen man sich einer Hypothese zuliebe kaum einverstanden erklären kann; abgesehen davon, daß nicht viel dabei gewonnen ist, wenn man eine Hypothese durch eine andere stützt.

Die Wiederverheiratung der Witwe.

Wenn unsere Deutung der Verse Rv. X, 18, 8 und Av. 18, 3, 1f. richtig ist, so konnte oder mußte die Witwe in vedischer Zeit unter Umständen eine zweite Ehe, und zwar mit dem Schwager, eingehen. Daß der vedischen Zeit auch der Niyoga bekannt war, hat man schon längst aus Rv. X, 40, 2 geschlossen.[2] Wenn hier zu den Aśvins gesagt wird: ‚Wer bringt euch daheim auf die Lagerstätte, wie die Witwe den Schwager, wie das junge Weib den jungen Ehemann?', so hätte der Satz ‚wie die Witwe den Schwager' keinen guten Sinn, wenn dabei auch nur an eine Heirat gedacht wäre. Wenn aber für die vedische Zeit sowohl die Schwagerehe als auch der Niyoga bezeugt sind, so dürfen wir daraus wohl schließen, daß damals wenigstens keine Abneigung gegen die Wiederverheiratung der Witwe bestand.

---

[1] Vgl. oben S. 214, Anm. 1 und E. W. Fay, The Rig-Veda Mantras in the Gṛhya-Sūtras, Roanoke, Va. 1899, p. 22ff.

[2] So schon Muir, Original Sanskrit Texts V (London 1872), p. 459, und Zimmer, Altind. Leben, S. 329.

DELBRÜCK[1] hat zwar zu beweisen gesucht, daß die indische Witwe in alter Zeit nicht wieder heiraten durfte. Aber ich glaube nicht, daß ihm dieser Beweis gelungen ist. Viel sagt uns allerdings der Veda über die Frage der Wiederverheiratung der Witwe nicht. Es handelt sich nur um die Erklärung von zwei Stellen des Atharvaveda.

Die erste Stelle ist Av. V, 17, 8 f.:

utá yát pátayo dáša striyā́ḥ pū́rve ábrāhmaṇāḥ |
brahmā́ céd dhástam ágrahīt sá evá pátir ekadhā́ ||
brāhmaṇá evá pátir ná rājanyò ná vaíšyaḥ |
tát sū́ryaḥ prabruvánn eti pañcábhyo mānavébhyaḥ ||

,Und wenn auch eine Frau vorher zehn nichtbrahmanische Gatten gehabt hätte, wenn ein Brahmane ihre Hand ergriffen hat, so ist nur er allein ihr Gatte. Nur der Brahmane ist ihr Gatte, nicht der Krieger und nicht der Vaišya: das verkündet die Sonne auf ihrem Laufe allen fünf Menschenstämmen.' DELBRÜCK findet ,in diesen Worten nichts von einer Witwe, sondern eine rhetorische Übertreibung der Ansprüche der Brahmanen, welche das Recht für sich verlangen, anderen ihre Gattinnen wegzunehmen und sie selbst zu heiraten'. Richtig ist allerdings, daß in dem ganzen Zauberlied Av. V, 17, wie in dem kürzeren Lied Rv. X, 109,[2] von regelmäßigen und rechtlichen Verhältnissen nicht die Rede ist. Es handelt sich um widerrechtliche Aneignung einer fremden Frau. Der Grundgedanke der meisten Verse ist: Alles Unglück und Elend in einem Lande kommt davon, wenn ein König sich widerrechtlich die Frau eines Brahmanen aneignet.[3] Aber gerade die Verse 8 und 9 fallen aus diesem Zusammenhange heraus. Sie setzen den Fall, daß eine Frau früher einem anderen gehört hat und dann einen Brahmanen heiratet. Der

[1] Indogerman. Verwandtschaftsnamen, S. 175 ff.

[2] Ob dieses aus dem Atharvalied abgekürzt oder letzteres aus ersterem erweitert ist, wird sich kaum entscheiden lassen.

[3] Auch der letzte Vers: ,Dessen Kuh ist nicht schön, dessen Ochs trägt nicht das Joch, durch dessen Schlechtigkeit ein Brahmane auch nur eine Nacht ohne Frau wohnt', fügt sich in diesen Zusammenhang ganz gut ein. Es soll damit wohl nur

Wortlaut *brahmá céd dhástam ágrahīt* läßt keinen Zweifel, daß von einer wirklichen Heirat, nicht von Raub oder Entführung die Rede ist. Der Vers besagt offenbar in dem Zusammenhang mit den umgebenden Versen: Wenn ein Brahmane eine Frau heiratet, auf welche ein anderer Anspruch erhebt, so darf der König sie ihm nicht etwa zugunsten eines früheren, nichtbrahmanischen Gatten wegnehmen oder durch eine Rechtsentscheidung absprechen. Die Ausdrücke *pátayaḥ* und *pátiḥ* lassen keinen Zweifel darüber, daß von früheren rechtmäßigen Gatten und einem rechtmäßigen zweiten Gatten die Rede ist. Man hat also das Recht, in diesen Versen einen Beweis dafür zu sehen, daß eine zweite Heirat der Frau nicht verboten war. Allerdings handelt es sich hier nicht um eine Witwe.

Die zweite Stelle ist Av. IX, 5, 27 f.:

yā́ pū́rvam pátim vittvā́thānyā́ṃ vindátė 'param |
pā́ñcaudanaṃ ca tā́v ajā́ṃ dádāto ná ví yoṣataḥ ||
samānáloko bhavati punarbhúvāparaḥ pátiḥ |
yò 'jā́m pā́ñcaudanaṃ dákṣiṇājyotiṣaṃ dádāti ||

‚Wenn eine Frau, nachdem sie zuerst einen Gatten genommen hat, sich dann einen anderen zweiten Gatten nimmt, und wenn diese beiden einen mit fünf Reisspeisen zubereiteten Ziegenbock spenden, so werden sie nicht getrennt werden. Der zweite Gatte wird mit der Wiederverheirateten derselben Welt teilhaftig, wenn er einen mit fünf Reisspeisen zubereiteten, das Licht reichlichen Opferlohnes ausstrahlenden Ziegenbock spendet.‘ Hier ist klar und deutlich von einer zweiten Heirat die Rede. Ein Opfer[1] von einem Ziegenbock mit fünf Reisspeisen und dazugehörigem reichlichen Opferlohn für

---

gesagt sein: Im Hause oder Lande eines Königs gedeiht weder Kuh noch Ochs, wenn einem Brahmanen seine Frau weggenommen oder auch nur eine Nacht vorenthalten wird. An die in Indien nirgends bezeugte Sitte der Überlassung des Weibes an den Gast (vgl. Petersburger Wörterbuch s. v. *vijāni*) braucht man gewiß nicht zu denken.

[1] Das ist nicht ein Sühnopfer (*prāyaścitta*), wie JOLLY (Recht und Sitte, S. 60) annimmt, sondern ein zur Erreichung eines bestimmten Wunsches vollzogenes Opfer (*kāmyeṣṭi*).

die Priester soll die Wiedervereinigung einer *punarbhū*, d. h. einer zum zweiten Male verheirateten Frau, im Jenseits mit dem zweiten Gemahl sichern. Daß hier unter *punarbhū* nur eine solche Wiederverheiratete zu verstehen sei, deren erster Gatte noch lebt und die aus irgendeinem der in den Rechtsbüchern vorgesehenen Gründe (Impotenz, Kastenverlust, Wahnsinn des Gatten u. dgl.) eine zweite Heirat eingegangen ist, und nicht auch eine Witwe, hat DELBRÜCK[1] durch nichts bewiesen.

Immerhin kann man aus diesen Stellen nichts weiter schließen, als daß aus den vedischen Texten eine ablehnende Haltung gegenüber der Wiederverheiratung der Witwe nicht herauszulesen ist. Es ist kaum eine richtige Darstellung des Sachverhaltes, wenn DELBRÜCK[2] sagt, ‚daß ursprünglich eine Witwe nicht wieder heiraten durfte, daß aber einer Frau, deren Ehe aus bestimmten Gründen als ungültig oder nicht vollzogen angesehen wurde, eine Wiederholung der gleichsam nur versuchten, aber nicht gelungenen Verheiratung gestattet wurde', und daß erst ‚später, als man gegen die zweite Ehe einer Witwe weniger einzuwenden fand, auch die zweite Heirat einer solchen vollzogen' werden konnte. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die frühere Zeit hatte gegen die zweite Heirat nicht so viel einzuwenden wie die spätere. Die strengsten Verbote der zweiten Heirat einer Frau finden wir in den jüngsten Gesetzbüchern.[3]

Es dürfte daher auch ein voreiliger Schluß sein, wenn O. SCHRADER[4] aus der Abneigung der Inder, Germanen, Griechen

---

[1] A. a. O., S. 176f. Man kann aber auch nicht umgekehrt sagen, daß die Verse sich nur auf eine Witwe beziehen können, wie A. BARTH (Religions of Indra, London 1889, p. 59) anzunehmen scheint. Daß die Frau eines Verschollenen zum zweiten Male heiraten konnte, wird man daraus, daß Sūryā zu einer zweiten Heirat schreitet (Rv. VI, 49, 8; R. PISCHEL, Vedische Studien I, 27; KEITH-MACDONELL, Vedic Index I, p. 478), nicht schließen können, da mythologische Erzählungen in solchen Dingen nichts beweisen. Auch MUIR, Original Sanskrit Texts I[3], 282; V, 458 sieht in unserer Stelle einen Beleg für Witwenwiederverheiratung.

[2] A. a. O., S. 177.

[3] So auch JOLLY (Recht und Sitte, S. 61), obgleich er sich den Anschauungen DELBRÜCKS angeschlossen hat.

[4] Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde s. v. Witwe.

und Römer gegen die Wiederverheiratung einer Witwe folgert, daß diese in der indogermanischen Urzeit nicht gestattet wurde. Man müßte erst beweisen, daß die einzelnen indogermanischen Völker in der ältesten Zeit ihres geschichtlichen Daseins ein solches Verbot hatten.

Zusammenfassend können wir demnach über das Los der Witwe aus dem Veda folgendes entnehmen:

1. Für die Geschichte der Witwenverbrennung ist Rv. X, 18, 7 von keinem Belang. Der Vers beweist nur, daß die Anwesenheit einer Witwe bei religiösen Festen, die zum Segen gereichen sollten, schon in vedischer Zeit als ungünstiges Omen angesehen wurde.

2. Es gibt im ganzen Veda keinen Text, der als ein zur Witwenverbrennung gehöriger Mantra aufgefaßt werden könnte, noch gibt es in dem uns aus Vedatexten und Sūtras bekannten Totenbestattungsritual irgend welche religiöse Zeremonien für die Witwenverbrennung.

3. Daraus folgt, daß die Witwenverbrennung in der Zeit der Totenlieder des Ṛgveda und Atharvaveda und des ältesten Totenbestattungsrituals keine durch die vedische Religion sanktionierte Sitte war.

4. Aus Rv. X, 18, 8 und Av. 18, 3, 1 f. folgt wahrscheinlich, daß die Witwe, wenn ihr Gatte ohne Hinterlassung eines Sohnes gestorben war, den Schwager heiraten mußte (Levirat).

5. In diesem Falle mußte sich die Frau an die Seite des Leichnams auf den Scheiterhaufen legen, um dadurch gewissermaßen ihre Absicht kundzugeben, dem Gatten ins Jenseits zu folgen. Dann aber trat der Schwager oder ein Priester auf sie zu und hieß sie aufstehen, um, zur Welt der Lebenden zurückkehrend, dem neuen Gatten zu folgen.

6. Aus dieser Sitte wie auch aus Av. 12, 3, 2 und 18, 3, 3 ist mit Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß in manchen Fällen Witwenverbrennung tatsächlich vorgekommen ist, wenn sie auch nicht religiös sanktioniert war.

7. Der in den Gṛhyasūtras beschriebene und in der Bṛhaddevatā erwähnte Brauch, bei dem die Verse Rv. X, 18, 8., bezw. Av.

18, 3, 1f. verwendet werden, hat mit dem Levirat nichts zu tun,[1] sondern ist nur eine an die Stelle der Witwenverbrennung getretene symbolische Handlung, welche beweist, daß die Sūtrakāras und Šaunaka die wirkliche Witwenverbrennung ausdrücklich ablehnen.

8. Hingegen bezieht das Ṛgvidhāna den Vers Rv. X, 18, 8 auf den Niyoga, der als alte Sitte auch durch Rv. X, 40, 2 bezeugt ist.

9. Aus dem Bestehen des Levirats und des Niyoga sowie aus der Erwähnung von Wiederverheiratungen von Frauen in Av. 5, 17, 8f. und 9, 5, 27f. (wenn auch in diesen Stellen nicht ausdrücklich von Witwen die Rede ist), kann man schließen, daß eine entschiedene Abneigung gegen die Wiederverheiratung der Witwe in vedischer Zeit noch nicht bestand. Keinesfalls läßt sich aus dem Veda ein Verbot der Witwenheirat entnehmen.

[1] Es ist nicht unmöglich, daß die Gṛhyasūtras mit Absicht von einer Heirat der Witwe schweigen, weil diese zu ihrer Zeit schon verpönt war, wie ja auch Āpastamba und Baudhāyana in ihren Dharmasūtras (Āp. II, 10, 27, 4; Baudh. II, 3, 33 ff.) den Niyoga verwerfen.

Eine Maqrīzī-Stelle.

Von

A. Fischer.

In des leider nun nicht mehr unter uns weilenden[1] Erich Graefe Erstlingsschrift ‚Das Pyramidenkapitel in al-Maḳrīzī's „Ḫiṭaṭ"' steht S. 16, 13 der Satz وكلّما علا به الصعداء دقّ ذلك. Unterstützt von einer sich zur rechten Zeit einstellenden Reminiszenz (er hatte bei Ibn Ḫordāḏbeh, ١٥٩, 2 gelesen: كلّما ارتفع دقّ, mit de Goejes Wiedergabe: ‚Mais à mesure que l'édifice s'élève au-dessus du niveau du sol, ses proportions se rétrécissent') hat Herr Professor P. Schwarz — im Gegensatz zu Graefe und mir — glücklich erkannt, was dieser ziemlich dunkle Passus eigentlich besagen soll (‚Zum Verständnis des Maḳrīzī', S. 5: ‚In Wahrheit bedeutet die Stelle: „je weiter an ihr (d. h. der Pyramide) emporgeht der Aufstieg, um so schmäler wird sie"'). Philologisch ist er aber doch damit nicht ganz fertig geworden. Für علا ist nämlich, wie ich inzwischen erkannt habe, mit D[2] غلا zu lesen, und die Übersetzung muß lauten: ‚Und je höher sie emporsteigt (eigentlich: und je höher sich ihr Aufstieg[3] erhebt), um so schmäler wird sie'. Vgl. die genau entsprechende Wendung غَلَا بها عُظْمٌ L'A und T'A s. غلو und Mufaḍḍalījāt ed. Thorb. Nr. ١١,

[1] Er ist am 25. September im französischen Lazarett zu St. Nazaire einer am 12. desselben Monats bei Septmons erhaltenen schweren Verwundung erlegen.

[2] Von Graefe a. a. O., S. IX für ‚gut und wertvoll' erklärt.

[3] Wohl الصَّعَداء zu lesen; vgl. Verbalsubstantive wie غُلَوَاء ‚Überschreitung; Emporwachsen', خُيَلَاء ‚Stolz, Anmaßung', ثُوَبَاء ‚Gähnen' u. a.

11 (LANE s. غلو falsch عِظَم statt عَظَم) und zu غَلَا ,sich hoch erheben, hoch emporsteigen, emporwachsen' o. ä. im allgemeinen die Wörterbücher, Mufaḍḍ. Nr. ٢٥, 65, Qazwīnī II, ٣٧٧, 6 v. u. etc. علا به الصعداء würde eine immerhin auffallende Tautologie enthalten, und außerdem würde es nach gemeinem Sprachgebrauch nicht, wie Herr Professor SCHWARZ will, bedeuten: ,der Aufstieg geht an ihr empor', sondern: ,der Aufstieg hebt sie empor' o. ä. (علا به = أعلاه) oder: ,der Aufstieg ersteigt sie', womit natürlich, gleichviel welcher von diesen beiden Übersetzungen man den Vorzug geben will, an unserer Stelle nichts anzufangen wäre.

Angesichts der Tatsache, daß ich mit GRAEFE die oben erwähnte, in dem Pyramidenkapitel des Maqrīzī (37, 13) wiederkehrende Wendung des Ibn Ḫordāḏbeh كلّما ارتفع دَقَّ übersetzt habe: ,nach oben zu werden sie immer schmäler' (81, 1), muß ich es als ziemlich befremdlich bezeichnen, wenn Herr Prof. SCHWARZ S. 5 Mitte erklärt, ich schiene der Meinung gewesen zu sein, ,daß كُلَّما unter allen Umständen „so oft" heißen müsse'. Auf dem Rande meines FREYTAG und in meinem durchschossenen WRIGHT, Arab. Grammar, habe ich mir für das nachklassische, vorzugsweise mit Verben der Vermehrung und Steigerung, der Fortbewegung u. ä. sowie auch mit eigentlichen Komparativen verbundene كلّما ,je mehr . . . (desto mehr)', ,je . . . (desto)', ,in dem Maße wie . . .' o. ä. die folgenden Belege notiert: Jāqūt II, ٩٠٣, ult.: وكلّما جَرَى صَفَا قليلًا ,und je weiter er (der obere Zāb) fließt, um so klarer wird er allmählich'; Ḥarīrī, Maq.² ٢٧٠, pu.: وأَسْتعذِبُ التعذيبَ منه وكلّما * أجَدَّ عَذابِى جَدَّ بى حُبُّ بِرِّه ,Und ich finde die Qualen, die sie mir bereitet, süß, und je öfter sie mich quält, um so stärker wird in mir die Lust sie liebevoll zu behandeln'[1]; Šaiḫzāde, Superkomm. zu Baiḍāwī, ed. Būlāq 1263, I, ٢٢٠, 6 (zu Sure 2, 24): انّ المقصود من هذا التمثيل تحقير الأوثان وكلّما كان المشبَّهُ به أشدَّ حقارةً كان المقصود أكثر حصولًا وأكمل ,Zweck dieses Vergleichs ist es, die Idole verächtlich zu machen, und je verächtlicher der Gegenstand ist, mit dem man

---

[1] Nach den Kommentaren: ,. . . quält, um so mehr liebe und verehre ich sie' (SACY: يقول كلّما زادنى عذابًا وهِجرانًا زِدْتُهُ حبًّا وبرًّا; Šarīšī, ed. Būlāq 1284, I, ٤٠٧, 20: يريد متى زادنى عذابا وهجرانا زدت فيه حبّا وبرّا).

einen anderen vergleicht, in um so höherem Grade und mit um so größerer Vollkommenheit wird der Zweck erreicht'; Ḫalīl b. Šāhīn, al-Išārāt fī ʿilm al-ʿibārāt (am Rande von ʿAbd al-Ḡanī an-Nābulusī, Taʿṭīr al-anām, ed. Kairo 1306, II), ١٩٣, 9: فكلّما كان لونُه أصفرَ فمرضُه أصعبُ وإن كان أخضرَ يكون مرضُه أسهل ,Und je gelber sie (die im Traum gesehenen Quitten) sind, um so schwerer, je grüner sie aber sind, um so leichter ist die Krankheit'[1]; Kalīla wa-Dimna ed. Ṭabbāra ٧٩, unt. (= ed. Sacy ٦١, 9)[2]: وكلّما ازددتُ[3] منه علمًا ازددتُ فيه حِرْصًا وله اتّباعًا ,Und je mehr Wissen ich mir von ihr (der Heilkunde) aneignete, um so größer wurde mein Verlangen nach ihr und um so eifriger studierte ich sie'; ʿAbd al-Laṭīf ed. White 66, 3 v. u.: وكلّما زدتَه تأمّلاً زادك عجبًا وكلّما زدته نظرًا زادك طربًا, von Sacy, Relation de l'Égypte, S. 183 gut übersetzt: ,Plus on la considère, plus on sent augmenter l'admiration qu'elle inspire; et chaque nouveau coup d'œil que l'on donne à ses ruines, est une nouvelle cause de ravissement'; Ibn Abī Uṣaibiʿa II, ١٧٢, 2: وكلّما مرّ يضعف, von A. Müller, Über Text und Sprachgebrauch von Ibn Abî Uṣeibiʿa's Geschichte der Ärzte (Sitzungsber. d. philos.-philol. hist. Kl. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1884, Heft V), S. 969 s. مرّ richtig gedeutet: ,es wurde mit der Zeit immer schwächer'; ibid. ٢٠٣, 3: كلّما جاء حفظى كثر وجاد الخ, wieder von Sacy, Relation de l'Égypte, S. 459, unt. einwandfrei wiedergegeben: ,et plus j'allois en avant, plus ma mémoire s'ornoit et s'exerçoit'.

Die letzten drei dieser Belege, zusammengenommen mit de Goejes oben (S. 195) mitgeteilter Übersetzung der Wendung كلّما ارتفع دقّ, zeigen, daß das richtige Verständnis unseres كلّما — wovon Herr Prof. Schwarz offenbar nichts wußte — bereits länger als hundert Jahre (Sacys Relation de l'Égypte ist 1810 erschienen) zum festen Besitz der westländischen Arabistik gehört.

Von den übrigen Verbesserungsvorschlägen zu Graefes Schrift oder richtiger zu meinen Bemerkungen dazu, die Herr Prof. Schwarz

---

[1] Vgl. ZDMG 68, 283f.

[2] Anders ed. Cheikho ٣٠, 6f.

[3] Ed. Sacy سددت (?).

in seiner oben genannten Broschüre (‚Zum Verständnis des Maḳrīzī‘) zusammengestellt hat, muß ich leider die große Mehrzahl für verfehlt und den Rest für ganz unsicher halten, so daß sich ein Eingehen darauf für mich erübrigt.[1]

---

[1] Die Niederschrift des vorstehenden Aufsatzes ist bereits vor $1^1/_2$ Jahren erfolgt. Daß ich ihn erst jetzt veröffentliche, erklärt sich aus Umständen, die hier nicht erörtert werden können.

Die Hāthigumphā-Inschrift des Khāravela.

Von

Jarl Charpentier.

Die Hātigumphā- oder Udayagiri-Inschrift des Khāravela, des Königs von Kaliṅga, ist wohl des mangelhaften Zustandes wegen, in welchem sie überliefert worden ist, von den Forschern wenig behandelt worden. Die älteren Behandlungen von Prinsep, JASB. VI, p. 1075 ff.; Cunningham, CIInd. I, pp. 27 f. 98 ff. 132 f. und Rājendralāla Mitra, Antiquities of Orissa II, p. 16 ff. sind von Bhagvanlāl Indraji überholt worden, der in den Actes du 6me Congrès des Orient. III: 2, p. 135 ff. eine vollständige Beschreibung, Lesung und Übersetzung der Inschrift sowie ein Facsimile derselben gibt. Diese Arbeit ist für die Behandlung der Inschrift maßgebend geblieben; hinsichtlich der Bedeutung hat Bühler, Origin of the Brahma Alfabet, p. 13 f. ein einziges Wort der Inschrift besprochen, und Fleet, JRAS. 1910, pp. 242 ff. 824 ff. hat die zweitletzte Zeile behandelt, wobei festgestellt wurde, daß die Annahme des Bhagvanlāl Indraji, die Inschrift stamme aus dem Jahre 165 der ‚Māurya-Ära', falsch ist, da eine solche Ära niemals existiert hat. Das positive Resultat von Fleet's Untersuchung ist aber vollständig verfehlt und braucht hier nicht weiter beachtet zu werden.[1] Endlich gibt Lüders EJ. X, p. 160 f. eine kurze Übersicht des Inhalts der Inschrift.

Die Aufzählung seiner Taten, die uns Khāravela überlassen hat, ist in historischer Hinsicht gewiß sehr interessant und wichtig; leider

[1] Vgl. Verf. IA., vol. 43 (1914), p. 18 A. 76 (des Separatabdruckes).

ist ja aber die Inschrift derart verstümmelt, daß man nur für einen geringen Teil der von dem Könige besprochenen dreizehn Jahre vollständige Nachricht herauskriegen kann. Die Inschrift besteht aus siebzehn Zeilen; von diesen sind nur Z. 1—4 so gut wie vollständig unversehrt und enthalten respektive 76, 96, 94 und 90 *akṣara*s; Z. 5 und 6 zeigen Lakunen, die erste von etwa elf, die letztere von etwa zwanzig *akṣara*s.[1] Viel schlimmer steht es aber mit den folgenden Zeilen: von Z. 7—10 ist beinahe oder mehr als die Hälfte verloren gegangen, und in Z. 10—17 mangeln am Anfang wenigstens 8—9 *akṣara*s. Zudem finden sich im Inneren der Z. 11—17 größere oder kleinere Lakunen. Obwohl ja die Buchstabenzeichen nicht alle denselben Raum einnehmen — man vergleiche z. B. 𑀳 mit | usw. — und zudem gewisse Zeilen mehr gedrängt geschrieben sind als andere, kann man doch durch Messung der Lakunen und Vergleichung mit den unversehrten Zeilen ungefähr die Anzahl der verloren gegangenen Zeichen berechnen. Ich habe dies überall zu tun versucht und durch die Zahl der in den Lakunen gesetzten Punkte möchte ich somit die fehlenden *akṣara*s bezeichnen.

Mit einer Inschrift, bei der so große Partien fehlen, läßt sich natürlich nicht viel anfangen. Doch sind mir bei der Durcharbeitung des Aufsatzes von BHAGVANLĀL INDRAJI[2] mehrere Stellen aufgefallen, wo sich seine Lesarten nicht mit dem, was in der Inschrift zu stehen scheint, decken, und ich habe deswegen eine erneute Prüfung des Facsimile vorgenommen, die so genau durchgeführt ist, wie es mir eben möglich war. Zudem scheinen mir an nicht wenigen Stellen freilich kleine Änderungen und Verbesserungen in der Übersetzung gemacht werden zu können, die doch ein wenig zum Verständnis des wichtigen Aktenstücks beitragen würden.

---

[1] Nach BHAGVANLĀL INDRAJI l. c., p. 159 sollen — soweit ich ihn recht verstanden habe — von diesen die letzten fünf vielleicht lesbar sein. Sie finden sich aber in seinem Facsimile nicht, und die Lesung, die er bietet, gibt gar keinen Sinn.

[2] Ich nahm diese vor, als ich damit beschäftigt war, die Geschichte der Jainas für Vol. I des ‚Cambridge History of India' zu bearbeiten.

Ich lasse zuerst den Text folgen und hernach einen Kommentar und eine Übersetzung desselben.[1]

I. Text.

1. *namo arahantānaṃ namo savasidhāna* ‖ *verena mahārājena mahāmeghavāhanena cetarājavasavadhanena pasathasubhalakhane⟨na⟩ cāturantalaṭhanaguṇopagatena kaligādhipatinā sirikhāravelena*

2. *pandarasavasāni sirikumārasarīravatā kīḍitā kumārakīḍakā* ‖ *tato lekharūpagaṇanāvavahāravidhivisāradena savavijāvadātena navavasāni yovarājaṃ pasāsitaṃ* | *sampuṇacatuvīsativaso ca dānavadhamena sesayovanābhivija(ya)va*|*tiye*

3. *kaliṃgarājavaṃsapurisayuye mahārājābhisecanaṃ pāpunāti* ‖ *abhisitamato ca padhamavase vātavihatagopurapākāranivesanaṃ paṭisaṃkhārayati kaliṃganagariṃ khibīraṃ (ca) sitalataḍāgapāḍiyo ca badhāpayati savayānapatisaṇṭhapanaṃ ca*

4. *kārayati paṃnatīsāhi satasahasehi pakatiye raṃjayate* ‖ *dātiye ca vase abhitayitā sātakaṇi pachimadisaṃ hayagajanararadhabahula . . paṭhapayati kuṃsaṃbāṇa khatiya ca sahāyavatā hataṃ masikanagaraṃ* ‖ *tatiye puna vase sa*

5. *gandhavavedabudho dampanatagītavāditasaṃdasanāhi usavasamajakārāpanāhi ca kīḍāpayati nagari* ‖ *iṭha cavuthe vase vijādharādhivāsaṃ ahataṃ puvaṃ kaliṃgapuvarājanamasita⟨ṃ⟩ . . . . ti dhamakūṭasa (papa .) jita ca nikhitachata-*

6. *bhiṃgārehi tiratanasāpatayo savaraṭhikabhojakesādevaṃ dasayati* ‖ *paṃca(me) ca dāni vase nandarājativasasataṃ oghāṭitaṃ tanasuliyavāṭāpanāḍi nagaraṃ pavesa⟨yati⟩* ‖ . . . . *(rāja)* . . *(ca)* . . . *rājaseyasaṃdasaṃ ṇatosavakaravaṇa-*

7. *anugahaanekāni satasahasāni visajati porajānapada* ‖ *satama ca vasaṃ pasāsato ca* . . . . *(tagha)* . *savotukula* . . . . ‖ *aṭhame ca vate (sāra)* . *tā(ga)na* . . . . *ḍa* . *taṃ* . . . . . . *saṇḍa*

8. *ghātāpayitā rājagahaṃnapapīḍāpayati etinaṃ ca kaṃmapadānapanādena savata senavāhane vipamucitu madhuraṃ apayāto*

[1] Durch daruntergesetzte Striche werden unsichere Buchstaben bezeichnet.

‖ ***navame ca ⟨vase⟩*** . . . . ***(ma . dajati)*** . . . . ***pavarako***

9. ***kaparakkho hayagajaradhasahayata*** (|) ***savaṃ gharāvasahaṃ na*** . . . . . . ***yasavāgahanaṃ ca kārayituṃ bamhaṇāna jamīradhisāraṃ dadāti araha(ta)*** . . . . ***(sava)*** . . . .

10. . . . . ***sa***[1] ***mahāvijayapāsādaṃ kārayati aṭhatisayasatasahasehi*** ‖ ***dasame ca vase*** . . . . ***bhāradhavasapaṭhanaṃ (pa)*** . . . . ***kārapaya⟨ti⟩*** . . . . ***uyatāna ca manoradhāni upalabhata***

11. . . . . ***la puvarājanivesitaṃ pāthuḍaṃ gadabhanagalena kāsayati janapadabhāvana ca terasavasasata . data . maradepasa(ghata)*** ‖ ***bārasama ca va⟨saṃ⟩*** . . . . ***pasa*** . . . . . ***sehi vitāsiyato utarāpadharājāno***

12. . . . . ***magadhāna ca vipulaṃ bhayaṃ janeto hathisa gaṃgāyaṃ pāyayati magadheṃ ca rājāna bahu paṭisāsitā pāde vadāpayati nadarājanitasa agajinasa*** . . . . ***gaharatana paḍihārahia magadha vasivu nagariṃ***

13. . . . .[2] ***(ta)jādharulekhilaṃbarāni*** | ***siharāni nivesayati satavasadanaparihārena abhutam akariya ca hathīna dānaparīhāraṃ*** . . . ***na*** . . . . ***paḍarajasadavaaraka*** . . . ***ta ṇa*** . ***nāni aharāpayati idha satasabha***

14. . . . . ***sino vasikaroti*** . . ‖ ***terasame vase supavatavijayicako kumārīpavate arahatopa . (vā)tavāhikāyaṃ nisidiyāyaṃ yapa-(jake)*** . . ***(kāyati)*** . . . . ***kāle rikhite***

15. . . . . ***sākatāsamāyo suvihitānaṃ ca savadisānaṃ bhananatapasānaṃ ca*** . . ***(sahatā)naṃ arahatanisidiyāsamīpe pabhāre varaka(r)usamathapatihi anekayojanāhi*** . . . . ***silahisahāpaṭharāsidhisayanā***

16. . . . . ***paṭālake cetake ca veḍuriyagabhe thabhe patiṭhāpayati*** | ***panaṃtariyasaṭhivasasata rājamuriyakāle vochine ca coyaṭha***

---

[1] Nach BH. steht vor *sa* ein ⟨*nivā*⟩; auf dem Facsimile ist nichts davon zu entdecken.

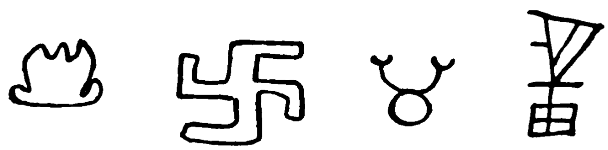
[2] Diese Silbe ist sehr unklar

agasatakutariya cupādayati khemarājāsa vadharājasa bhikhurājā imarājā pasatosanato anubhavato kalāṇāni

17. . . . . *guṇavisesakusalo savapāsaṇḍapūjako* . . . . . (*rā*)*tanasakārakārako apatihatacakivāhanabalo cakadhara gutacako pasatacako rājasivasa kulāvinigato mahāvijayo rājā khāravelasiri* ||

II. Kommentar.

Zuerst einige Worte über die Zeichen, die am Anfang der 1.—2. und der 4.—5. Zeile, sowie am Ende der zweiten Zeile und am Ende des Ganzen stehen, und welche von BHAGVANLĀL INDRAJI, p. 136 ff. behandelt worden sind. Es sind dies die folgenden:



Was das letzte Zeichen betrifft, so soll von vornherein zugestanden werden, daß ich damit nichts anzufangen weiß. Da es aber auch in anderen Udayagiri-Inschriften derartige Zeichen, die wenig von diesem differieren, gibt,[1] so liegt die Vermutung nahe, daß wir es entweder mit einem uns sonst unbekannten *maṅgala* oder einfach mit dem Abzeichen eines Steinmetzen zu tun haben. Besondere *akṣara*s darin unterscheiden zu können, wie es BHAGVANLĀL tun zu können glaubt, getraue ich mir aber nicht.

Von den übrigen Figürchen ist ja das Hakenkreuz (*svastika*) ohne weiteres klar. Von den beiden übrigen hat BHAGVANLĀL das dritte mit dem Zeichen ♉ in Aśoka's Jāugada-Inschrift — was nach ihm *nandipada* bedeutet — identifizieren wollen. Das läßt sich ja sagen. Wir müssen aber bedenken, daß Khāravela offenbar ein strenggläubiger Jaina war[2], und unter ihnen waren die acht *maṅgala*s im allgemeinen die folgenden: Hakenkreuz (*svastika*), *śrīvatsa*, *nandyāvarta*, Puderbüchse (*vardhamāna*), Thron (*bhadrāsana*), Krug (*kalaśa*), Fische (*matsya*) und Spiegel (*darpaṇa*). Von diesen besitzen

[1] Vgl. BHAGVANLĀL INDRAJI, p. 140.

[2] Darüber weiter unten.

wir jetzt in Hüttemanns ‚Miniaturen zum Jinacarita‘[1] eine gute Abbildung und eingehende Besprechungen. Daraus entnehme ich, daß sich unter den Buddhisten in früherer Zeit für das Glückszeichen *vardhamāna* die Bezeichnung  findet, was sich vielleicht mit dem obigen Figürchen zusammenhalten läßt. Was das erste Zeichen betrifft, ist es sehr schwierig, zu beurteilen; bei Vergleichung mit den Figuren bei Hüttemann, p. 54 ist es mir aufgefallen, daß dies doch am nächsten eine sehr grobe Darstellung eines Opferfeuers, d. h. eines auf einer Fläche brennenden Butterklumpens sein könnte. Das Opferfeuer gehört aber nicht mit zu den Glückszeichen (*maṅgala*), sondern steht zuletzt unter den vierzehn großen Träumen, die die Mutter des *Tīrthakara* in der Nacht der Empfängnis sieht[2]; mit dem Opferfeuer hat aber der Abglanz des Spiegels eine gewisse Ähnlichkeit. Hüttemann sagt darüber[3]: ‚. . . der Spiegel, dessen Lichtreflex in der spiegelnden Fläche durch einen blauen Punkt mit goldenem Schein und flammenden Strahlen, ähnlich wie brennende Butterklumpen beim Opferfeuer[4], markiert wird‘. Somit läßt sich möglicherweise vermuten, daß wir hier den Spiegel (*darpaṇa*) — wieder ein jainistisches Glückszeichen — in sehr rauher Darstellung vor uns haben. Dann liegt aber die Vermutung nahe, daß der Steinmetz hier die acht *maṅgala*s hat paarweise abbilden wollen, von denen aber nur drei erhalten sind; an der linken Seite unten müssen sie ja verschwunden sein, da gerade dort die Zeilenanfänge, vor denen sie hätten stehen sollen, fehlen. Auch an der rechten Seite unten liegt eine Verstümmelung vor.

Dieses bleibt ja aber nur eine Hypothese, die aber m. E. nicht jeder Wahrscheinlichkeit entbehrt. Ich gehe jetzt zu dem Text selbst über.

1. Gleich die Eingangsworte stellen die Religion des Königs über alle Zweifel erhaben fest; es ist dies die jainistische Verehrungs-

---

[1] Baessler-Archiv, Bd. IV, p. 47 ff.

[2] KS., § 33 ff.; Jacobi, SBE. XXII, p. 231 ff.

[3] l. c., p. 53.

[4] Von mir gesperrt.

formel (*paṃcanamokkāra*), die ja sonst: *namo arihantāṇaṃ* | *namo siddhāṇaṃ* | *namo āyariyāṇaṃ* | *namo uvajjhāyāṇaṃ* | *namo loe savva-sāhūṇaṃ* ‖ lautet[1], in starker Verkürzung. Sich darüber in Vermutungen zu ergehen, warum Khāravela hier diese abgekürzte Form gebraucht hat, hätte keinen Sinn. Freilich setzt ja die gewöhnliche Form der Verehrung einen gewissermaßen entwickelten Zustand jainistischer Hierarchie vor, die aber wohl viel älter ist als die Zeit Khāravela's; am Wahrscheinlichsten hat man wohl aber gerade auf Inschriften usw. der Bequemlichkeit wegen solche abgekürzte Formen gebraucht. — Das Zeichen ᐃ umschreiben alle älteren Erklärer und auch BÜHLER und LÜDERS mit *āi*, während BHAGVÀNLĀL es als *ve* liest. Dies wäre nun, so viel ich weiß, das einzige Beispiel eines *āi* in der älteren Brāhmī[2]; es scheint mir auch, daß **āirena* ein ziemlich unklares Beiwort des Königs wäre[3], während *vera-* (falls wir *verena* lesen) vielleicht mit °*vela-* in *Khāra-vela-* zusammenhängen dürfte. Als bloße Vermutung sei ferner hingestellt, daß *vera-* vielleicht einen anderen Ursprung haben könnte: es mag nämlich möglicherweise mit der *verī* oder *vaïrī śākhā* der Jainas zusammenhängen. Die Stiftung derselben wird in KS. Sthavirāvalī § 11 dem *Ārya-Vajra*, dem dreizehnten Nachfolger des Mahāvīra, zugeschrieben, der, aller Wahrscheinlichkeit nach, etwa um 100 v. Chr. gelebt haben muß; das Wort *vera-* entspricht demnach ai. *vajra-*[4]. Diese *śākhā*, die dem von Susthita († 313 A. V. = 213 v. Chr.) und Supratibuddha gestifteten *Koṭṭiya* oder *Koḍiya gaṇa* angehörte, wird sehr oft in den Votivinschriften zu Mathurā erwähnt[5], und BÜHLER, WZKM. IV, 319 ff. hebt mit Recht hervor, daß dieser *gaṇa* — der bis zu dem heutigen Tag geblieben ist[6] — und diese *śākhā* (sowie die ältere *Uccānāgarī śākhā*) offenbar in Mathurā — zu dieser Zeit

[1] Vgl. z. B. KS., p. 1; BHAGVANLĀL INDRAJI l. c., p. 141, Anm. 1.

[2] Vgl. BHAGVANLĀL l. c., p. 152.

[3] LÜDERS gibt das Wort mit ‚noble‘ wieder; es soll also wohl = *ārya-* sein.

[4] Vgl. PISCHEL, Pkr.-Gr., § 166.

[5] Vgl. BÜHLER, WZKM. I, 174 f.; III, 234; IV, 318 ff.; V, 60.

[6] Vgl. WZKM. I, 321.

wohl die wichtigste jainistische Stadt Nordindiens — die wichtigsten und zahlreichsten waren. Wir werden im folgenden sehen, daß Khāravela sich nach Mathurā begab — wie ich glaube, als frommer Pilger; eine Unmöglichkeit wäre es ja somit nicht, daß er sich als Laiengläubiger dieser *śākhā* zugesellt hätte. Da wir die Stiftung derselben etwa um oder etwas vor 100 v. Chr. setzen müssen, würde dies zugleich für die Bestimmung seiner Zeit von Wichtigkeit sein. — Den Beinamen *Mahāmeghavāhana* führt auch *Vakadepa-siri* (= *śrī-Vakradeva*) in der Mañchapurigumphā-Inschrift bei Udayagiri; Bhagvanlāl gibt es wörtlich mit ,having his whiche like a large cloud (elephant)' wieder, während es Lüders unübersetzt läßt. Es verdient wohl aber daran erinnert zu werden, daß *meghavāhana-* nach Ak. I, 1, 1, 39 = *Indra* ist und folglich *mahā*° = *mahendra-* sein muß. — Die Königsfamilie der *Ceta*[1] ist mir sonst unbekannt, und da wir dies Sanskritequivalent des Wortes nicht sicher kennen, wäre es verlorene Mühe, weiter darüber nachzuforschen. — Schwierig ist das Wort *cāturantalaṭhanagunopagatena*[2], das Bhagvanlāl mit *caturantaraguṇopagatena* transkribiert, in der Übersetzung aber einfach übergeht. Das erste Wort ist offenbar *cāturanta-*; nun heißt bei Kāuṭ. p. 11, 10 der Weltherrscher, den Kālidāsa *caturanteśa, caturdigīśa* nennt, *cāturanto rājā*, und wir können wohl also schließen, daß *cāturanta*° hier einfach ,Weltherrscher' bedeutet. Schlimmer steht es aber mit dem folgenden Worte °*laṭhana*°; ich würde es unbedingt am liebsten mit °*ratna*° umschreiben, denn in diesem Falle würde wohl *cāturantaratnaguṇopagatena* ,mit den Juwelen und Tugenden eines Weltherrschers versehen' bedeuten, und die sieben (oder vierzehn) ,Juwelen' des *cakravartin* sind ja wohlbekannt. Es fragt sich aber, ob *laṭhana-* wirklich = *ratna-* sein kann, und ich muß zugestehen, daß mich dies bedenklich macht; die Formen *ratana-*, *ra(y)aṇa-* sind ja geläufig[3], und somit wäre wohl auch **latana-*, **laṭana-*

---

[1] Bhagvanlāl gibt dies mit *cāitra* wieder, was höchst unsicher ist.

[2] So nach dem Facsimile zu lesen; woher Bh. die Form °*ṭhāna*° erhalten hat, weiß ich nicht.

[3] *ratana-* scheint sogar unten im Anfang der Z. 6 vorzukommen.

gut möglich — aber *laṭhana-*? Doch sehe ich keine andere Möglichkeit, und dann sind ja ‚die Juwelen des Weltherrschers' eine so geläufige Verbindung, daß man vielleicht hier lautliche Bedenken fallen lassen muß.

2. *pandarasa* ‚fünfzehn', was durchaus feststeht, ist m. W. eine völlig vereinzelte Form; möglicherweise ist sie zunächst aus dem im Pāli belegten *pannarasa* entstanden[1]. — Über °*rūpa*° vgl. BÜHLER, Origin of the Indian Brāhma Alphabet, p. 13 f. — Sehr schwierig sind die letzten Wörter der Zeile: *dānavadhamena sesayovanābhivija(ya)vatiye*, die von BHAGVANLĀL mit *dānena ca dharmeṇa śeṣayāuvanābhivijayavṛttyāi* — was natürlich unmöglich ist — transkribiert werden, während LÜDERS offenbar in °*tiye* ein *tṛtīye* sieht. Nun haben wir freilich in Z. 4 *tatiya-* = *tṛtīya-*, nach den in anderen Prākritdialekten vorkommenden Formen[2] zu urteilen, wäre aber *tiya-* kein unmögliches Substitut für *tṛtīya-*, was ja auch des Sinnes wegen gut passen würde; denn dann hätten wir: *tiye kaliṃgarājavaṃsapurisayuge* = *tṛtīye kaliṅgarājavaṃśapuruṣayuge* ‚in der dritten Generation der Königsdynastie von Kaliṅga'[3]. Wenn wir also °*tiye* abtrennen, bleiben aber *dānavadhamena sesayovanābhivija(ya)va* übrig, die höchst rätselhaft sind. Die einzelnen Wörter sind freilich ziemlich klar, sie geben aber, soviel ich sehe, keinen Sinn; das erste Wort ist wahrscheinlich einfach mit *dānavadharmeṇa* zu transkribieren, also: ‚dem Gesetz der (oder: des) *Dānava* gemäß', was man aber darunter zu verstehen hat, weiß ich nicht. Da aber das nächste Wort am ehesten = *śeṣayāuvanābhivijayavān* sein muß, was doch wohl etwa ‚die übrige Jugend[4] völlig besiegt habend' bedeuten muß, so scheint es mir, daß sich der ganze Ausdruck auf irgendeinen Wettkampf bezieht,

---

[1] Vgl. über die Formen für ‚fünf' usw. im Mittelindischen PISCHEL, Pkt-Gr., §§ 273. 443.

[2] Vgl. PISCHEL, Pkt-Gr., § 449.

[3] So LÜDERS; *puruṣayuga-* ‚Generation' ist in Ind. Stud. II, 8, Anm. 2 belegt (BR.).

[4] *yāuvana-* kann ja auch diese Bedeutung haben, doch nach Siddh. K. zu Pāṇ. IV, 2, 38 zunächst die weibliche Jugend. Im Mittelindischen werden wohl aber derartige Dinge nicht gar so genau gefaßt.

der der Großkönigsweihe vorausgehen mußte. Daß z. B. beim *svayaṃvara* solche Wettkämpfe vorausgingen, wobei der Hervorragendste die Frau gewann, wissen wir aus den Epen, und auch über Buddha, als junger Prinz, wird derartiges in der Pāliliteratur erzählt[1]; daß so etwas auch hie und da vor der Königsweihe gebräuchlich war, ist ja zu vermuten, und wird wohl übrigens durch den symbolischen Beutezug beim *Rājasūya*[2] bewiesen. Da nun auch die speziellen Heiratsformen der Kṣattriya's als ‚dämonisch' (*rākṣasa* und *pāiśāca vivāha*) dargestellt werden, so hängt es vielleicht mit derartigen Gebräuchen im allgemeinen zusammen, wenn hier von *dānavadharma* ‚Gesetz der *Dānava*'s (Dämonen)' gesprochen wird. Transkribiert würde sodann dieser Satz am Ende der 2. und Anfang der 3. Zeile lauten: *sampūrṇacaturviṃśativarṣaś ca dānavadharmeṇa śeṣayāuvanābhivijayavāṃs tṛtīye kaliṅgarājavaṃśapuruṣayuge mahārājābhiṣecanam prāpnoti* ‖, was sich ja vielleicht halten läßt.

3. *khibīra-* ist nach Bhagvanlāl = ai. *śibira-* ‚Feldlager, fürstliches Lager'[3]; wir hätten es wohl dann am ehesten mit einer Nebenform **ṣibīra-* zu tun. Ob dies richtig ist, weiß ich nicht bestimmt, vermag aber keine bessere Lösung zu geben und habe deswegen seinen Vorschlag aufgenommen.

4. Nach dem Facsimile scheint es, als ob man *dātiye* lesen müßte; die Form ist aber höchst verdächtig und es liegt wohl eine Ungenauigkeit vor — *abhitayitā* ist wohl Absolutivum, von Bhagvanlāl richtig mit *abhitrāya* transkribiert, obwohl *abhi-trā-* im Sanskrit nicht belegt zu sein scheint; *sātakaṇi* steht wohl für °*kaṇiṃ*. — Nach °*bahula* ist eine Lücke von zwei *akṣaras*; von der ersten scheint der oberste Teil erhalten zu sein, und wäre demnach am ehesten als *de* zu lesen[4]. — Die Worte *kuṃsaṃbāṇa khatiya ca sahāyavatā* (so scheint es zu lesen zu sein) sind schwierig; unter *kuṃsaṃbāṇa* ist doch wohl ‚aus Kāuśāmbi stammend, in K. wohnend' zu

[1] Vgl. Kern, Der Buddhismus I, 45 f. usw.

[2] Vgl. hierüber Hillebrandt, Rituallit., p. 145 f.

[3] Die Form *śibīra-*, die Bh. gebraucht, ist mir unbekannt.

[4] Bh. liest hier *daṇḍaṃ*, was wenigstens in dem Facsimile keine Stütze hat.

verstehen, die Konstruktion ist aber sehr schwer verständlich. Das Wort *kuṃsaṃbāna* muß doch Gen. Plur. sein, wozu sich aber *khatiya* gar nicht fügt; wäre es wohl möglich, ein fem. Collectivum **kṣattrī* = *kṣattra-* ‚herrschende Klasse, Kriegerstand' anzunehmen? Dann hätten wir etwa die folgende Konstruktion: **kāuśāmbeyānām kṣattr(i)yā ca sahāyavatā* = *kāuśāmbeyāiḥ kṣattriyāiś ca sahāyavatā*, was wohl doch der Sinn des Satzes sein muß. — Wo die Stadt Masikā (?) liegt, ist leider unbekannt.

5. *dampa*° läßt BHAGVANLĀL auch unübersetzt; es hängt wohl aber mit *ḍam-*: *ḍamati* ‚tönen (vom Laut der Trommel)', *ḍamara-* ‚Tumult', *ḍamaru-* ‚eine Art Trommel', *āḍambara-* ‚Trommel, Trompetenstoß, Gebrüll' usw. zusammen und muß entweder ‚Tumult' oder vielleicht ‚Trommelschlag' bedeuten. — In °*kārāpanāhi* haben wir offenbar ein Wort *kārāpanā* ‚Veranstaltung' oder ähnliches, vgl. p. *kārāpana-* n. ‚causing to be made' aus dem Kaus. *kārāpeti* hergeleitet. — Nach °*namasita*(*ṃ*) ist eine Lücke von etwa 11—12 *akṣ.* mit *ti* — offenbar der Ausgang einer Verbalform der dritten Person — endend; was unter *papa.jita*[1] im folgenden zu verstehen ist, weiß ich nicht zu sagen.

6. Die Wörter: *tiratanasāpatayosavaraṭhikabhojakesādevaṃ dasayati* widerstehen zum Teil jedem Deutungsversuch. Daß das letzte Wort = *darśayati* ‚er zeigt vor' ist, braucht man wohl nicht zu bezweifeln, und da dieses Verbum oft mit zwei Akkusativen konstruiert wird, so kann man vielleicht *savaraṭhikabhojake* = *sarvarāṣṭrikabhojakān* abtrennen und somit übersetzen: ‚er zeigt allen Provinzialstatthaltern und lokalen Beamten . . . . vor'. Das übrige bleibt aber unklar; nur soviel scheint deutlich zu sein, daß man in *tiratana*° das jainistische *triratna* zu sehen hat. — In bezug auf die Ereignisse des fünften Jahres gehen BHAGVANLĀL und LÜDERS weit auseinander; daß aber letzterer im Recht ist, bleibt wohl kaum zweifelhaft. Es handelt sich nämlich offenbar um eine Wasserleitung. Die Wörter: *nandarājativasasataṃ oghāṭitaṃ tanasuliyavāṭāpaṇadi*

[1] So nach dem Facsimile zu lesen.

nagaraṃ pavesa⟨yati⟩[1] lauten ohne Zweifel im Sanskrit: *nandarāja-trivarṣaśatam ud*[2]*ghāṭitāṃ tṛṇaśūlyavāṭīpraṇāḍīṃ nagaraṃ praveśayati*, was etwa folgendes bedeuten muß: ‚er leitet den vor dreihundert[3] Jahren (zur Zeit) des Königs Nanda geöffneten Kanal in dem Jasminengarten[4] in die Stadt ein'. Der Ausdruck ist ja zum Teil unbeholfen, der Sinn aber leidlich klar. — Das folgende (undeutliche) *sa* steht wohl für *saṭhe* und markiert den Anfang des sechsten Jahres, dessen Ereignisse wegen einer schlimmen Lücke sehr unklar sind. Die Worte am Ende dieser und am Anfang der

7. Zeile sind aber leidlich klar; es heißt m. E. dort folgendermaßen: ‚. . . *rājasekasaṃdarśam naṭotsavakarapaṇya*(7)*anugrahānekāni śatasahasrāṇi visṛjati pāurajānapade*' ‚er gibt den Leuten der Stadt und des Landes den Anblick der Königsweihe und Schauspiele und Feste (zu sehen) und verteilt unter ihnen Gaben und Gnadenbeweise zu Hunderttausenden'. Dabei ist zu bemerken, daß ja schon früher[5] von einer Großkönigsweihe die Rede war; wir wissen aber nicht, was hier möglicherweise vor *rāja*° stand. *rājaseya*° erinnert ja sehr an *rājasūya*°, muß aber wohl mit *rājaseka*° wiedergegeben werden, das freilich im Sanskrit nicht vorzukommen scheint[6]; °*saṃdasaṃ* muß = °*saṃdarśaṃ* sein, was aber im Sanskrit nicht in der Bedeutung ‚Schau, Anblick' vorkommt (wohl aber *saṃdarśana-*); °*karavaṇa*° ist offenbar = skt. *karapaṇya-* ‚Tribut, Abgabe', hier einfach ‚Gabe', vgl. p. *paṇṇākāra-* ‚Gabe', das natürlich nicht **parṇa-ākāra-*, sondern **paṇya-ākāra-* ist; *porajānapada* wäre wohl am ehesten = *pāurajānapadaṃ*; die Konstruktion von *vi-sṛj-* mit zwei

---

[1] Der Zusatz der zwei letzten *akṣaras* darf wohl als unzweifelhaft gelten.

[2] *o*° wäre wohl eher = *ava*°, was aber bei diesem Verbum nicht vorkommt.

[3] ‚103' wäre ja auch sehr wohl möglich.

[4] *tanasuliya*° ist offenbar = *tṛṇaśūlya-*, was aber nach Zachariae, Beitr., v. l. von *tṛṇaśūnya-* ist; dies bedeutet ‚Jasminum Sambac' (oder ‚Frucht des Pandanus odoratissimus'), vgl. *tṛṇaśūli*, Name einer Pflanze, Suśr.

[5] Anfang der Z. 3.

[6] Vielleicht trat bei heterodoxen Königen wie Khāravela anstatt des alten, mit Opfer verbundenen *rājasūya*, eine andere Zeremonie ein, die man *rājaseka* nannte.

Akkusativen scheint jedenfalls im Sanskrit kaum vorzukommen und es ist leicht möglich, daß °*pada* einfach für °*pade* verschrieben ist. — Von den Ereignissen des siebenten Jahres ist nichts erhalten; nur kann als Vermutung ausgesprochen werden, daß sich unter den Fragmenten . . *tagha . savotu*(*kula*)° etwa °*vasantaghamasavotu*(*kula*)° = °*vasantagharmasarvartu*(*kula*)° verbirgt, was aber nicht von weiterer Bedeutung ist. Übrigens war die Chronik dieses Jahres offenbar ganz kurz, höchstens etwa 55 *akṣ.* umfassend. Der Anfang des achten Jahres ist lückenhaft; nach den Wörtern *aṭhame sa vase* fehlen etwa 21 *akṣ.*, von denen freilich einzelne lesbar sind, die aber keinen Sinn geben.

8. Der spätere Teil des achten Jahres ist gut lesbar, bietet aber teilweise dem Verständnis Schwierigkeiten; ich teile (dabei von BHAGVANLĀL und LÜDERS abweichend): *rājagahaṃ na papīḍapayati* = *Rājagṛhaṃ na prapīḍayati*; die Zeichen  bereiten Schwierigkeiten, weil das erste ebensowohl *dha* als auch *e* bedeuten könnte; da aber *dhatinaṃ* gar keinen Sinn hat, *etinaṃ* aber zur Not ein Gen.-Plur. = *eteṣām* sein könnte [1], so habe ich die Lesart von BHAGVANLĀL aufgenommen. Ich transkribiere etwa folgendermaßen: *ghātayitvā Rājagṛhaṃ na prapīḍayati eteṣaṃ ca karmāpadānapraṇādena sarvataḥ sāinyavāhanāni vipramucya Mathurām apayātaḥ* ‖, d. h. etwa: ‚Nachdem er . . . getötet hatte, beschädigt er nicht Rājagṛha; von deren [2] Beifallsruf [3] über seine Heldentaten [4] begleitet, ließ er überall Heer und Kriegswagen zurück und begab sich nach Mathurā.' Die Fahrt nach Mathurā nahm Khāravela m. E. als frommer Pilger vor, womit sich auch das Zurücklassen des Kriegsheeres am besten verträgt; [5] denn Mathurā war, wie uns die zahlreichen dort gefundenen Inschriften und Reliefs beweisen, in den ersten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt eine der heiligsten Stätten

[1] Vgl. *eīṇaṃ* Hc. III, 32, was freilich Femininum sein soll.

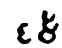
[2] Der Bewohner von Rājagṛha.

[3] Vgl. *praṇāda* bei BR.

[4] ?*karmāpadāna*° wäre etwa = °*avadāna*°, vgl. *apadāna* bei BR.

[5] Man vergleiche die Art, wie sich z. B. Duṣyanta der Einsiedelei nähert usw.

der Jainas, die schon in sehr früher Zeit dort seßhaft gewesen sein dürften.[1] Die Schonung von Rājagṛha kann auch aus religiösen Motiven vor sich gegangen sein, denn diese Stadt, wo Mahāvīra viele Zeit verbracht hatte, muß wohl auch den Jainas heilig gegolten haben; offenbar hat es sich in dem verlorenen Teil der Jahreschronik um einen Kriegszug gegen Magadha gehandelt. — Von dem Bericht über das neunte Jahr liegen nur unvereinbare Bruchstücke vor; von den in dieser Zeile enthaltenen Wörtern sind nur *navame ca* ⟨*vase*⟩ und *pavarako* zu deuten.

9. Die ersten Wörter geben in der Transskription etwa: *kalpavṛkṣo hayagajarathasaha* . .[2] *sarvaṃ gharāvasathaṃ*[3] *na* . ., geben aber keinen Sinn; soviel läßt sich jedoch erraten, daß ein vortrefflicher (*pravarakaḥ*, Z. 8) Wunschbaum mit Elephanten, Pferden und Wagen zusammen verschenkt worden ist. Da das Wort *kaparakho* im Nom. steht, ist vielleicht nach °*sahayata* ein | zu setzen; das folgende ‚und jede Art von Wohnhäusern' gehört wohl zu *kārayitum* im folgenden. — In °*yaśavāgahanaṃ* (oder °*guhanaṃ*, denn die Lesart ist unklar) steckt wohl auch die Bezeichnung irgendeiner Art von Wohnung[4]. — Die Figur  lesen sowohl Bhagvanlāl als auch Lüders als einfaches *ma*, was aber immer ist; der obere Teil  ist dem bei Bühler, Epigraphik, Tafel II, aus Mathurā abgebildeten *ma* ganz ähnlich, es muß aber auch der untere Teil irgendetwas bedeuten. Ich nehme *mha*[5] als das einzig mögliche an und lese also *bamhaṇāna*. In dem folgenden  sieht aber Bhagvanlāl ein *jamhi*, mir ganz unverständlich, da hier doch ganz offenbar *jamī* zu lesen ist; das Wort *jamīraḍhisāraṃ* (die Lesart ist nicht zu bezweifeln) ist mir aber ganz unverständlich und ich vermute, daß darin der Name irgendeiner Lokalität steckt.

---

[1] Vgl. die Ausführungen bei Bühler, WZKM. V, 59 ff.

[2] Was °*yata* ist, weiß ich nicht; Bh.'s *yatra* geht doch kaum.

[3] Nach dem Facsimile ist °*vasahaṃ* zu lesen, nicht °*vasadhaṃ*, wie Bh. liest.

[4] *avagūhanaṃ* ?

[5] *mh* ist, soviel ich sehen kann, nur in der Verbindung  *mhi* in Girnār enthalten, was meine Annahme weder stützt noch ihr widerspricht.

10. Die letzten Wörter in dem Bericht über das neunte Jahr sind klar: ‚er läßt den Palast *Mahāvijaya* um [einen Kostenaufwand von] 108.000[1] bauen'. — Von den Ereignissen des zehnten Jahres ist nichts erhalten, nur ist eine Erwähnung des *Bhāratavarṣa* deutlich; am wahrscheinlichsten ist wohl, daß dieses Jahr mit *kārapaya⟨ti⟩* endet, somit nach diesem Worte etwa: *ekārasame ca vase* zu supplieren ist. — Am Ende dieser Zeile steht offenbar etwas wie °*udyatānām ca manorathāni upalabhata* (?), was ja unverständlich ist.

11. Am Anfang dieser und der sechs folgenden Zeilen fehlen etwa 9—10 *akṣaras*; dann heißt es hier etwa: *pūrvarājaniveśitam pāthuḍaṃ gardabhalāṅgalena karṣayati*, d. h. wohl: ‚er läßt das von früheren Königen gegründete *pāthuḍa*[2] mit dem Eselspflug pflügen', was sich wohl auf irgendeine feierliche Aufpflügung einer Grenze, eines Gebiets oder dergleichen beziehen mag. Über das Folgende sagt LÜDERS: ‚and revived the meditation on the feet of Jina that hat not been practised for 113 years'; es ist mir aber unmöglich, aus dem Facsimile so etwas herauslesen zu können. Es steht ganz offenbar: *janapadabhāvana(ṃ) ca trayodaśavarṣaśata*, das ich dem Sinne nach nicht zu deuten vermag; das Folgende ist einfach unverständlich[3]. — Der Anfang des zwölften Jahres hat vielleicht ebenso gelautet wie der des siebenten (oben), also: *bārasama(ṃ) ca va⟨saṃ pasāsato⟩*; dabei steht wohl *pasāsato* für *pasāsanto* = *praśāsan*, ebenso die folgenden *vitāsiyato* = *vitrāsayan* und *jane(n)to* = *janayan*. Am Ende dieser Zeile heißt es also: ... *vitrāsayann Uttarāpatharārājñaḥ* ‚die Könige des Nordlandes in Furcht setzend',[4] und dann heißt es in Zeile

12. ... *Magadhānām ca vipulaṃ bhayaṃ janayan hastyaśvaṃ*[5] *Gaṅgāyām pāyayati Magadhaṃ ca rājānam bahu pratiśāsya pādāu*

[1] *aṭhatisayasatasahasehi* = *aṣṭātiśayaśatasahasrāiḥ*.

[2] Wahrscheinlich ein N. pr.

[3] Die *akṣ.* °*maradepasa* geben vielleicht etwa *Amaradevasya*, was aber nicht hilft.

[4] Das Bruchstück .. *sehi* ist natürlich das Ende eines Instrumentals und erzählt, wodurch er sie beängstigte.

[5] *hathisa*, was nicht = *hastino* sein kann, steht m. E. für *hathisaṃ*, was sehr wohl = *hastyaśvam* sein kann, vgl. p. *hatthassaṃ* ‚elephants and horses'.

vandayate Nandarājanītasyāgrajinasya . . ., d. h. ‚und bei den Bewohnern von Magadha viel Angst einjagend, läßt er seine Elephanten und Pferde aus dem Ganges trinken; und den König von Magadha mehrmals belehrt[1] habend, läßt er ihn die Füße des vom König Nanda weggeschleppten (Bildes des) ersten Jina begrüßen‘. Es handelt sich also um einen Kriegszug nach dem Magadhareiche und ferner nach dem Norden, wobei Khāravela wenigstens nach den Ufern des Ganges vorgedrungen war. Wer der Magadhakönig war, wissen wir leider nicht; es scheint aber deutlich, daß er von Khāravela dazu gezwungen wurde, der Jainalehre Ehrfurcht zu bezeugen. Der *agrajina* ist offenbar Ṛṣabha, der z. B. in KS. § 210 *paḍhamajiṇe* genannt wird, und von dem in Mathurā Bilder gefunden worden sind[2]; ein Bild des Ṛṣabha war offenbar von einem der Nandakönige fortgeschleppt worden (wohl aus Kaliṅga), was eben das zu bestätigen scheint, was ich aus anderen Gründen vermutet habe[3], daß nämlich die Dynastie der Nanda's den Jainisten freundlich gesinnt war. Denn warum hätte ‚König Nanda‘ sonst ein Bild des Ṛṣabha wegnehmen sollen[4], wenn es nicht ein Gegenstand seiner Verehrung gewesen wäre? Daß übrigens die Nanda's (oder jedenfalls einer von ihnen) in Kaliṅga geherrscht hatten, beweist ja die oben behandelte Erzählung aus dem fünften Jahre, wo Khāravela von ihren Anlagen in seiner Hauptstadt berichtet. — Am Ende der Zeile heißt es: *gṛharatnam pratihāra* . . .[5] *Magadhe* (?) *vāsya nagarīm*, was ja keinen Sinn hat.

13. Die erste Silbe ist unklar, Bhagvanlāl liest aber *vi*°, was gut passen würde; dann hätten wir: *vidyādharollekhitāmbarāṇi śikharāṇi niveśayati śatavarṣadānaparihāreṇa adbhutam akāryaṃ* (?) *ca*

---

[1] Oder ‚gezüchtigt‘; *pratiśās-* scheint im Sanskrit keine dieser zwei Bedeutungen gehabt zu haben. Doch ist vielleicht ‚belehrt‘ in diesem Zusammenhang das am meisten passende.

[2] Bühler, WZKM. IV, 327.

[3] Vgl. IA., vol. 43 (1914) (p. 21 f. des Separatabdrucks).

[4] Eine ähnliche Begebenheit wird in Jacobis Ausgew. Erz., p. 32 erzählt.

[5] Was °*hia* ist, weiß ich nicht (°*hitam* ?).

hastināṃ dānaparīhāram . . ., d. h. etwa: ‚er läßt hohe Gebäude, deren Dächer[1] mit *Vidyādhara*'s bemeißelt waren, errichten und zugleich mit einer hundertjährigen Immunität (?) ⟨läßt er⟩ eine wunderbare, unerhörte Gabenverteilung von Elephanten ⟨bewerkstelligen⟩'. Von den folgenden Wörtern sind nur *āharāpayati idha* deutbar.

14. Worauf sich die ersten Wörter: *⟨vā⟩sino vasikaroti* beziehen, ist nicht zu ergründen. — Die Ereignisse des dreizehnten Jahres nehmen einen breiten Raum ein, sind aber der großen Lücken wegen leider höchst unklar; nur so viel geht aus dieser und den folgenden zwei Zeilen deutlich hervor, daß Khāravela sich während dieses Jahres hauptsächlich mit der Verbesserung kirchlicher Gebäude beschäftigt hat. In dieser Zeile scheint es zu heißen: *trayodaśe ca varṣe supravṛttavijayicakraḥ*[2] *kumārīparvate arhadupanivāsabāhyakāyāṃ niṣadyāyām* . . . In dem folgenden waren offenbar die Anlagen beschrieben, die er dort errichten ließ — leider ist davon nichts erhalten. Am Ende der Zeile steht *kāle*, was wahrscheinlich nur der letzte Teil eines Kompositums ist und *rikhite*, was wohl kaum zu *kāle* gehört, sondern zu einem verschwundenen Wort, das in Acc. Plur. M. stand.

15. In dieser Zeile läßt sich leider kein Verbum finitum auftreiben, weswegen der Sinn noch dunkler ist. Unverständlich ist mir der Silbenkomplex °*sākatāsamāyo*; dann folgt etwa: *suvihitānāṃ ca sarvadiśām* . . .[3] *tāpasānāṃ ca* . . *saṃhitānāṃ* (?) *arhanniṣadyāsamīpe prāgbhāre*; die folgenden Wörter vermag ich aber nicht zu erklären, zumal die Lesart eine unsichere ist. BHAGVANLĀL liest *varakarusa*°, was aber höchst zweifelhaft ist, da das Zeichen ∟ doch nicht *ru*, sondern *u* bedeutet; was aber *varakausamathapatihi* bedeuten soll, weiß ich nicht. Auch die letzten Wörter der Zeile sind leider ganz unklar; man hat wohl *silahi sahāpaṭharā* (?) *sidhisayanā*

---

[1] Das muß wohl *ambarāṇi* bedeuten.

[2] So BH., was wahrscheinlich richtig sein wird.

[3] Diese drei *akṣaras* sind verstümmelt, sehen aber wie *bhānana* oder *bhonana* aus, woraus nichts zu machen ist.

zu trennen, von denen aber nur das letzte Wort sich wenigstens transkribieren läßt.

16. Die ersten Wörter sind, jedenfalls ihrer Form nach, leidlich klar: *paṭālakāṃś* (?) *cāityakāṃś ca vāiḍūryagarbhānt stambhān pratiṣṭhāpayati*; was das erste Wort bedeutet, vermag ich nicht zu sagen, daß wir aber in all den auf *-e* endenden Wörtern Acc. Plur. zu sehen haben, ist ganz klar; *vāiḍūryagarbhaḥ stambhaḥ* ist ‚ein Pfeiler mit Beryll im Inneren', vgl. z. B. Rām. III, 61, 7: *vajravāiḍūryagarbhāiś ca stambhaiḥ*. Dann folgen die schwierigen Wörter, die Bhagvanlāl u. a. dazu verleitet haben, hier ein Datum zu sehen und eine ‚Māurya-Ära' anzunehmen. Daß dies unrichtig ist, hat ja Fleet gezeigt, ohne jedoch selbst eine bessere Erklärung der Stelle bieten zu können. Leider sind gewisse Wörter völlig unklar, m. E. handelt es sich wahrscheinlich um die Wiederherstellung irgendeines schon ‚zur Zeit des Māurya-Königs' verfallenen Bauwerkes; ich glaube etwa folgendes herauslesen zu können: (*panantariya*[1]) *ṣaṣṭi varṣaśataṃ rājamāuryakāle vyavacchinnāṃś ca catuḥṣaṣti* (*agasatakutariya*) *cotpādayati* ‚er stellt her die vor 160 Jahren (?) zur Zeit des Königs Māurya verfallenen . . . und die vierundsechzig . . .'. Ferner heißt es dann wohl: *kṣemārājasya vṛddharājasya bhikṣurājā imarājā* (?) *paśyan* (*sanato*?) *anubhavan kalyāṇāni* ‚der König der Mönche, dieser König[2] die guten Werke des Friedenskönigs, des alten Königs schauend . . . erfahrend'. Bhagvanlāl hat in *khemarājā* und *vadharājā* die Nom. pr. zweier von Khāravela's Verfahren sehen wollen, was ich aber wenig glaubwürdig finde. Eher beziehen sich diese Wörter ebenso wie ‚der König Māurya' auf Aśoka, denn jener hatte ja Kaliṅga zum Māurya-Reiche gelegt, und wer konnte eher darauf Anspruch erheben, ein ‚Friedenskönig' genannt zu werden? Falls diese Vermutung richtig ist, hat doch Khāravela — wenn auch nach der unerfindlichen Māurya-Ära nicht zählend — gesagt, daß

---

[1] Was dies Wort heißt, ist mir leider nicht bekannt; offenbar ist aber, daß wir hier etwa *antarīya* vor uns haben, im folgenden steht *uttarīya*.

[2] Das wird doch wohl *imarājā* bedeuten, also Pronominalstamm *ima*°.

vor 160 Jahren Aśoka herrschte, woraus sich seine Zeit ziemlich gut berechnen läßt. Sie wird wohl etwa um 100 v. Chr. fallen, wie sie auch BHAGVANLĀL berechnete.

17. Diese Zeile ist gut verständlich; der Anfang fehlt ebenso wie etwa 5—6 *akṣ.* im Inneren. Nach der Lücke folgt ein unvollständiges Wort, das mit °*satkārakārakaḥ* endet.

III. Übersetzung.

Nach dieser kurzen Besprechung der Inschrift versuche ich nun zuerst eine Transkription der leidlich verständlichen Partien ins Sanskrit und dann eine Übersetzung derselben zu geben:

1. *Namo 'rhadbhyo namaḥ sarvasiddhebhyaḥ* ‖ *vereṇa* (?) *mahārājena mahāmeghavāhanena cetarājavaṃśavardhanena praśastaśubhalakṣaṇena cāturantaratnaguṇopagatena* (?) *kaliṅgādhipatinā śrī-khāravelena*

2. *pañcadaśavarṣāṇi śrīkumāraśarīravatā krīḍitāḥ kumārakrīḍakāḥ* ‖ *tato lekharūpagaṇanā vyavahāravidhiviśāradena sarvavidyāvadātena navavarṣāṇi yāuvarājyam praśāsitam* | *saṃpūrṇacaturviṃśativarṣaś ca dānavadharmeṇa śeṣayāuvanābhivijayavāṃs* (?) *tṛtīye*

3. *kaliṅgarājavaṃśapuruṣayuge mahārājābhiṣecanaṃ prāpnoti* ‖ *abhiṣiktamātraś ca prathamavarṣe vātavihatagopuraprākāraniveśanam pratisaṃskārayati kaliṅganagarīṃ śibiraṃ ca śītalataṭākapālīś ca bandhayati sarvodyāna*(?)*pratisaṃsthāpanaṃ ca*

4. *kārayati pañcatriṃśacchatasahasraiḥ prakṛtī rañjayate* ‖ *dvitīye ca varṣa abhitrāya śātakarṇim paścimadiśaṃ hayagajarathabahula . . prasthāpayati kāuśāmbeyāiḥ kṣattriyāiś ca sahāyavatā hatam masikanagaram* ‖ *tṛtīye punar varṣe so*

5. *gandharvavedabuddho āḍambaranṛttagītavāditasaṃdarśanāir utsavasamājakāraṇāiś ca krīḍayati nagarīm* ‖ *itthaṃ caturthe varṣe vidyādharādhivāsam ahatam pūrvaṃ kaliṅgapūrvarājanamasyitam . . . . ti dharmakūṭasya . . . . . ca nikṣiptacchattra-*

6. *bhṛṅgātrāis triratnasya* (?) . . . *sarvarāṣṭrikabhojakān* . . . *darśayati* ‖ *pañcame cedānīṃ varṣe nandarājatrivarṣaśatam udghāti-*

taṃ tṛṇaśūlyavāṭapraṇālīṃ nagaram praveśayati || *ṣa⟨ṣṭhe⟩* . . . . (*ca*) . . . *rājaseka*(?)*saṃdarśanaṃ naṭotsavakarapaṇyā-*

7. *-nugrahānekāni śatasahasrāṇi visṛjati pāurajānapade* || *saptamaṃ ca varṣam praśāsaṃś ca* . . . . || *aṣṭame ca varṣe* . . . .

8. *ghātayitvā rājagṛhaṃ na prapīḍayati eteṣāṃ ca karmāpadānapraṇādena sarvataḥ sāinyavāhanāni vipramucya mathurām apayātaḥ* || *navame ca* ⟨*varṣe*⟩ . . . . *pravarakaḥ*

9. *kalpavṛkṣo hayagajaratha saha* . . *sarvaṃ gharāvasathaṃ na* . . . . *ca kārayitum brāhmaṇebhyaḥ* . . . . . . *dadāti arhad*⟨*bhyaḥ* ?⟩ . . . . *sarva* . . . .

10. . . . . *mahāvijayaprāsādaṃ kārayati aṣṭātiśayaśatasahasrāiḥ* || *daśame ca varṣe* . . . . *bhāratavarṣa* . . . . *kārayati* . . . . *udyatānāṃ ca manorathāni* . . . . .

11. . . . . *pūrvarājaniveśitam pāthuḍaṃ* (?) *gardabhalāṅgalena karṣayati janapadabhāvanaṃ* (?) *ca trayodaśavarṣaśata* . . . . || *dvādaśaṃ ca va*⟨*rṣam*⟩ . . . . *vitrāsayann uttarāpatharājñaḥ*

12. . . . . *magadhānāṃ ca vipulam bhayaṃ janayan hastyaśvaṃ gaṅgāyām pāyayati magadhaṃ ca rājānam bahu pratiśāsya pādāu vandayate nandarājanītasyāgrajinasya* . . . . *gṛharatnam pratihāra* . . *magadhe* (?) *vāsya* (?) *nagarīm*

13. . . . . ⟨*vi*⟩*dyādharollekhitāmbarāṇi śikharāṇi niveśayati śatavarṣadānaparihāreṇa adbhutam akāryaṃ ca hastināṃ dānaparīhāram* . . . . *āhārayatiha* . . . .

14. . . . . ⟨*vā*⟩*sino vaśīkaroti* . . || *trayodaśe varṣe supravṛttadijayicakraḥ kumārīparvate arhadupa*⟨*nivā*⟩*sabāhyakāyāṃ niṣadyāyām* . . . .

15. . . . . *suvihitānāṃ ca sarvadiśām* . . . *tāpasānāṃ ca* . . . . . . *arhanniṣadyāsamīpe prāgbhāre varaka* . . . . *anekayojanābhiḥ* . . . .

16. . . . . *paṭālakāṃś* (?) *cāityakāṃś ca vāiḍūryagarbhānt stambhān pratisthāpayati* . . . . . *ṣaṣṭivarṣaśatam māuryarājakāle vyavacchinnāṃś ca catuḥṣaṣṭi* . . . . *cotpādayati kṣemarājasya vṛddharājasya bhikṣurājā ayaṃ rājā* (?) *paśyan* . . . *anubhavan kalyāṇāni*

17. . . . . *guṇaviśeṣakuśalaḥ sarvapāṣaṇḍapūjakaḥ* . . . . *satkārakārako 'pratihatacakrivāhanabalaś cakradharo guptacakraḥ praśāntacakraḥ śivarājasya kulād vinirgato mahāvijayo rājā śrī-khāravelaḥ* ||

Übersetzung.

,Verehrung den Heiligen, Verehrung allen Erlösten! Von Sr. Majestät Khāravela, dem Könige von Kaliṅga, dem Vera (?), dem Großkönige, (dem) Mahāmeghavāhana, dem Vermehrer der Dynastie der Ceta-Könige, dem mit trefflichen, glückverheißenden Merkmalen versehenen, dem Besitzer der Juwelen (?) und Tugenden eines Weltherrschers wurden fünfzehn Jahre hindurch in prinzlicher Hoheit die Spiele des Kindesalters gespielt. Dann verlebte er, mit Schriftkunst, praktischer und theoretischer Arithmetik und Jurisprudenz vertraut, in allen Wissenschaften geschult, neun Jahre als Kronprinz. Seine vierundzwanzig Jahre vollbracht habend, und die übrige Jugend dem Gesetze der (des?) Dānava gemäß besiegt habend, erlangte er in der dritten Generation der Dynastie von Kaliṅga die Großkönigsweihe. Eben geweiht, stellte er im ersten Jahre die vom Winde beschädigten Stadttore, Wälle und Häuser und auch die Kaliṅga-Stadt und das Hoflager her; ebenso legte er kühle Teiche und Dämme an und ließ alle Gärten (?) restaurieren; mit $3\,^1/_2$ Millionen vergnügte er die Untertanen.[1]

Im zweiten Jahre beschützte er Śātakarṇi und schickte zahlreiche . . . Pferde, Elephanten, Wagen nach dem Westen; und von ihm im Bunde mit den Adeligen von Kāuśāmbi wurde die Stadt Masikā (?) zerstört.

---

[1] Der Sinn ist wohl, daß die genannten Bauwerke jene Summe betrugen.

Weiter, im dritten Jahre belustigte er, ein Kenner der Musik, die Stadt mit Trommelschall, Tanz, Gesang, Rezitation und Schauspielen und mit Anordnung religiöser Feste.

Dann, im vierten Jahre, eine Wohnung der Vidyādhara's, unbeschädigt, alt, von den früheren Königen von Kaliṅga verehrt . . . . und . . . . . des Dharmakūṭa[1] mit niedergestellten Sonnenschirmen und Krügen, zeigt er allen Provinzialstatthaltern und lokalen Beamten . . . . vor.

Und im fünften Jahre leitet er den vor dreihundert[2] Jahren (zur Zeit) des Königs Nanda in dem Jasminengarten geöffneten Kanal in die Stadt ein.

⟨Im sechsten Jahre⟩ . . . . gibt er den Leuten der Stadt und des Landes den Anblick der Königsweihe und Schauspiele und Feste (zu sehen) und verteilt unter ihnen Gaben und Gnadenbeweise zu Hunderttausenden.

Als er das siebente Jahr herrschte . . . .

Und im achten Jahre . . . . getötet habend, beschädigte er Rājagṛha nicht; von deren seinen Heldentaten gespendetem Beifallsruf begleitet, ließ er überall Heer und Kriegswagen zurück und begab sich nach Mathurā.

Und im neunten Jahre . . . . ein vortrefflicher Wunschbaum mit Pferden, Elephanten und Wagen zusammen[3], (um) alle Arten von Wohnhäusern und . . . . zu machen, schenkt er den Brahmanen Jamīraḍhisāra (?) . . . .

⟨Im neunten Jahre⟩ . . . . läßt er den Palast Mahāvijaya für 108.000 bauen.

Und im zehnten Jahre . . . . . . Bhāratavarṣa . . . . er läßt machen . . . .

[1] Vielleicht hieß es: ‚auf der Spitze des Dh.' oder so etwas ähnliches.

[2] Oder: ‚hundert und drei'.

[3] Oder vielleicht vergleicht Khāravela sich selbst mit einem Wunschbaum; dann wäre es: ‚einem vortrefflichen Wunschbaum ähnlich, von Pferden, Elephanten und Wagen begleitet'.

⟨Im elften Jahre⟩ . . . . läßt er das von früheren Königen gegründete Pāṭhuda (?) mit dem Eselspflug pflügen . . . .

Und ⟨als er⟩ das zwölfte Jahr ⟨herrschte⟩ . . . . mit . . . . . die Könige des Nordlandes in Furcht versetzend . . . . und bei den Bewohnern von Magadha viel Angst einjagend, läßt er seine Elephanten und Pferde aus dem Ganges trinken; und den König von Magadha mehrmals belehrt[1] habend, läßt er ihn die Füße des von König Nanda weggeschleppten (Bildes des) ersten Jina begrüßen . . . . er läßt hohe Gebäude, deren Dächer mit Vidyādharas bemeißelt waren, errichten und zugleich mit einer hundertjährigen Immunität (?) ⟨läßt er⟩ eine wunderbare, unerhörte Gabenverteilung von Elephanten ⟨bewerkstelligen⟩ . . . . die . . . wohnenden bringt er in seine Gewalt . .

Im dreizehnten Jahre, nachdem er als Sieger seine Herrschaft weit ausgedehnt hatte auf dem Kumārīparvata bei dem außerhalb der Wohnstätte der Heiligen gelegenen Platze für Meditation[2] . . .

. . . .

. . . auf dem Berggipfel in der Nähe des Platzes für Meditation der Heiligen . . . . läßt er . . . und Heiligtümer und Pfeiler mit Beryll im Innern aufstellen und stellt her die vor 160 Jahren (?) zur Zeit des Māurya-Königs verfallenen . . . und die vierundsechzig . . . . der König der Mönche, dieser König die guten Werke des Friedenskönigs, des alten Königs schauend . . . erfahrend . . . . sich auf vielfache Tugenden verstehend[3], ein Verehrer aller Sekten, ... Ehre beweisend, dessen Wagen und Streitkräfte unbesiegt sind, der Herrscher, dessen Reich wohlbehütet und ruhig ist, aus der Familie des König Śiva stammend, der Siegreiche, S. M. König Khāravela‘.

[1] Oder: ‚gezüchtigt‘.

[2] *nisīdiyā* ist offenbar = AMg. *nisīhiyā* ‚place of study‘, bei Umāsvāti Tattvārthas. IX, 9. 15 *niṣadyā* genannt.

[3] *guṇaviśeṣakuśalaḥ* ist wohl = °*viśeṣajñaḥ*.

Die nichtchinesische Schrift der Lolo in Yünnan (Südwestchina).

Von

Ferdinand Hestermann - Mödling.

Nachdem uns d'Ollone im Band VII seiner Mission nach Yünnan die nichtchinesischen Schriften jener Gebiete gemäß seinen reichen Sammlungen vorgelegt hat, scheint es mir angezeigt, einmal etwas Zusammenfassendes über die in der Schrift der Lolo vorliegenden Manuskripte und Denkmäler zu bieten.

Ich habe dabei nur eine einzige Schriftart im Auge, nämlich diejenige, welche uns, um es kurz auszudrücken, durch P. Vial besonders bekannt geworden ist.

Es hat d'Ollone versucht, eine Art vollständigen Syllabars für diese Schrift aufzustellen, und es ist ganz speziell diese Vollständigkeit des genannten Syllabars, die ich an Hand der bis jetzt bekannt gewordenen Urkunden und Inschriften untersuchen möchte.

Ich gebe zu diesem Zwecke eine vollständige Übersicht über die Quellen, in denen uns irgendwelche Schriftkopien vorliegen. An zweiter Stelle suche ich die Belege aus chinesischen und europäischen Schriftstellern zusammen, die über diese Schrift sich äußern oder zu äußern scheinen. Dann will ich später durch Vergleichen der Schriftkopien ein möglichst vollständiges Syllabar samt Varianten zusammenstellen, das ich dann wiederum mit dem von d'Ollone zusammengestellten Syllabar vergleichen will. Hierbei soll auch besonders P. Vial mit seiner definitiven Schriftfixierung zu Rate gezogen werden. An letzter Stelle ist bis heute auch noch eine sogenannte Schrift bekannt geworden, die von den Lolo stammt,

die aber von der erstgenannten Lolo-Schrift durchaus wie auch von allem andern abweicht, was überhaupt bis jetzt aus jenen Gegenden bekannt geworden ist.

Literatur über die Lolo-Schrift und Schriftkopien.

1. Geschnittene Typen.

VIAL, M. PAUL. De la langue et de l'Écriture Indigènes au Yûn-nân. 8°. VI. 23. Paris. E. LEROUX. 1890.

16: Exemples. — 17: Exemples. — 18: Alphabet. — 21: Le Déluge.

— Les Lolos. Études Sino-Orientales. Fasc. A. 8°. II. 72. Chang-Hai. Impr. de la Miss. Cath. 1898.

41: Quelques caractères. — 42—56: Époque de la création du ciel et de la formation de la terre. — 57—60: l'Époque de la sécheresse universelle. — 61—65: Le Déluge universel. — 66: (Classifiques).

— Dictionnaire Français-Lolo, Dialecte Gni. 8°. 350. Hongkong. Impr. de la Soc. des Miss. Etrang. 1909.

14—17: Liste par ordre alphabétique des caractères lolos employés dans la Grammaire et le Dictionnaire.

Na do k'ou se. 12°. 70. 3. [P. VIAL.] Hongkong. Typis Nazareth. 1909.

HENRY, A. The Lolos and their Tribes of Western China. Journ. Anthrop. Instit. 33, 1903, 96—107.

100: 22—23. Charaktere. — 99: Benennung.

2. Faksimile-Reproduktionen (Abklatsche, Lichtdrucke usw.).

CHARRIA, SYLVAIN-PELLIOT, BEFEO. 5, 1905, 196.

Felsinschrift von Tsan Tse Ngai bei Lu K'iuan Hien vom J. 1533? — Grabstele des Fong Tschao zu Fa Yi Ts'e bei Lu K'iuan Hien vom J. 1534.

PARKER, E. H., The Lolo written character. Indian Antiquary 24, 1895, 172—175.

Erste Seite des Lolo-Satin-Ms. blau. — Erste Seite des Lolo-Satin-Ms. rot. — Letzte Seite des Lolo-Satin-Ms. rot.

STARR, FREDERICK, Lolo Manuscript presented by OWEN L. STRATTON, to FREDERICK STARR. Reproduced in 50 Copies at the Expense of MOSES F. RITTENHOUSE. Num. Ex. No. 14. 19 unnumerierte, einseitig beschriebene Blätter, zwischen Blatt 2 und 3 unbeschriebenes, mit Figuren bedecktes Blatt. — Das Ms. stammt von einem amerikanischen Missionär (STARR, FRED., Lolo Objects in the Public Museum Milwaukee. Bull. Publ. Mus. City Milw., 1, p. 2, 218. 1911).

D'OLLONE, Écritures des Peuples non Chinois de la Chine. Quatre dictionnaires Lolo et Miao Tseu. Miss. D'OLLONE 1906—1909. [Bd. VII.] 4⁰. 301. Mit 9 Tafeln, 103 Tabellen und 1 Karte. Paris. E. LEROUX. 1912.

A. Tafeln:

I: Lolo-Inschrift auf der silbernen Degenscheide des Prinzen Len.

II: Felsinschrift zu Tsan Tse Ngai bei Lu K'iuan Hien vom J. 1533?

III: Grabstele des Fong Tschao zu Fa Yi Ts'e bei Lu K'iuan Hien vom J. 1534, Lolo und Chinesisch.

IV: Grabinschrift des Ngan zu Yang Kai Tse bei Wei Ning Tscheou vom J. 1764, Lolo und Chinesisch.

V: Rest einer Felsinschrift zu Fan Tscheou bei Ma Kai vom J. 1860?

VI: Manuskriptseite, betitelt: Livre Lolo du Pays Indépendant.

VII: Zwei Seiten eines gedruckten Buches, unterschrieben: Unique Livre Lolo Imprimé.

VIII: Zwei Seiten eines Manuskriptes, unterschrieben: Livre Lolo de Pou Cha Tang.

IX: Zwei Seiten eines Manuskriptes, unterschrieben: Livre Lolo de Yi Wo Fong.

B. Tabellen:

S. 39—130.[1] Nr. 1—46: Dictionnaire des Caractères Lolo employés dans le Pays Indépendant près de Kang siang ying.

[1] Die Tabellenseiten sind nur dann paginiert, wenn sie keine Lolo- (oder später Moso-) Charaktere haben. Aber sowohl die Bogensignatur als auch die Be-

S. 133—188. Nr. 47—74: Essai de Classification des Caractères.

S. 215—232. Nr. A—K, wobei die Buchstaben I und J fehlen: Dictionnaire des Caractères Lolo employés dans le Pays indépendant à Kiao kio.

S. 243—260. Nr. a—i: Dictionnaire des Caractères Lolo de Wei ning tcheou.

COLBORNE BABER, E., Travels and Researches in Western China. (Roy. Geogr. Soc., Supplementary Papers. Vol. I. Part. 1.) London. 1882.

Taf. II: Lolo-Chinesisch. — S. 127: 21 Charaktere. — 8 Tafeln to face p. 128: Ms. ‚Ms., das neben jedem Lolo-Zeichen seine Transkription in chinesischen Zeichen gibt. Zugleich mit diesem veröffentlichte BABER ein längeres, achtseitiges Ms., dessen Schriftkolumnen von links nach rechts laufen (Nr. III) und hierin haben wir wohl die eigentliche Anordnung der Lolo-Schrift zu erblicken.‘ HERBERT MÜLLER, Baeßler-Archiv 3, 1913, 54.

MÜLLER, HERBERT, Beiträge zur Ethnographie der Lolo. (Katalog der Sammlung WEISZ im Kgl. Mus. f. Völkerk. zu Berlin.) Baeßler-Archiv 3, 1913, 38—68.

S. 53: Lolo-Schrifttafel (Proben aus verschiedenen Schriften:)

I: Die Erzählung ‚Warum die Erdoberfläche uneben ist‘, in den Charakteren der Nyi (Gni). (Nach VIAL.)

II: Aus der Inschrift von Lu K'üan Yünnan. (Nach SYLVAIN CHARRIA.)

III: Aus dem Ms. BABER I. (Nach COLBORNE BABER.)

IV: Schluß (Namen, Datum und Titel?) des Ms. BABER. (TERRIEN DE LACOUPERIE. Nach E. H. PARKER.)

(V: Äußere Einrichtung des Ms. WEISZ I.)

VI: Aus dem Ms. WEISZ.

VII: Aus dem Ms. WEISZ II.

S. 55: Umschrift-Syllabar, wozu MÜLLER schreibt:

---

zifferung ist durchgerechnet, erstere auch aufgedruckt, nur die unpaarige Seite aber ist bedruckt. Die Tabellen tragen eigene Numerierung, die durch die einzelnen Tabellen fortläuft, die erste geht z. B. 1—46; auf S. 133 — wieder unnumeriert — beginnt die zweite Tabelle mit Nr. 47—74 usw. wie oben. Sogar die Tafeln sind — mit Aufdruck — paginiert.

S. 54—55: ‚Von einem kürzeren Texte im ersten Ms., das eine mythologische Erzählung in Form eines Gespräches zwischen Mutter und Tochter enthalten soll, ist uns wenigstens die — wenn leider auch nicht vollständige — Transkription gegeben, die es ermöglicht, den Lautwert von etwa 40 Zeichen mit einiger Sicherheit festzustellen. Ich gebe diese Zeichen hier in alphabetischer Anordnung, ohne die Transkription von E. Weisz im wesentlichen zu ändern.‘

3. Unveröffentlichte Manuskripte.

a) In Europa.

Berlin.

Kgl. Mus. f. Völkerkunde I, D 24988, 17 Blätter.
I, D 24989, 32 Blätter.

Beide in der Sammlung Weisz, beschrieben bei Herbert Müller a. a. O. 54, mit Proben S. 53, Transkription S. 55 (s. o.).

Beide von mir kopiert, Kopien in meinem Besitz.

Paris.

‚Un certain nombre de volumes Lolos ont été rapportés en Europe: il y en a sept à la Bibliothèque nationale, une quinzaine à l'École des Langues orientales vivantes. Nous-mêmes en rapportons trente-deux, trente et un manuscrits et un volume qui est assurément le premier qui ait été imprimé par les Lolos: un de leurs princes vient de fonder chez lui une école et a fait graver ce livre de connaissances générales, qui sera sans doute suivi de beaucoup d'autres.‘ d'Ollone, vol. VII, 1912. 8.

‚Parmi les volumes que nous rapportons, s'en trouvent cinq, copies de livres plus anciens et qui, d'après le *pimo* qui me les a cédés, traitent des matières suivantes: *Le Déluge*, *La dispersion des races*; *La numération* — elle va jusqu'à dix millions, — *La description des animaux* — histoire naturelle, — *La description des fleuves et montagnes* — géographie.‘ d'Ollone a. a. O. 8—9.

‚Les trente-deux volumes que nous rapportons serviront tout au moins à montrer la diversité des caractères et des procédés d'écri-

ture. (Note:) Ils sont tous à la disposition du public à la Bibliothèque Nationale, ainsi que nos estampages d'inscriptions.' D'OLLONE a. a. O. 17.

,Le premier appartient au système horizontal, dont nous avons 19 exemplaires provenant tous du pays des Lolos indépendants.' D'OLLONE a. a. O. 17—18.

,Je donne également une double page de l'unique volume imprimé.'

,Nos douze autres volumes proviennent de régions variées du Kouei tcheou, du Yunnan et du Sseu tch'ouan (Note 2). Ils proviennent: 1 de Pou cha tang (Yunnan septentrional), 9 des environs de Yi wo fong (frontière du Yunnan et du Kouei tcheou), 1 de Fan tcheou (Yunnan, au sud du grand coude du Fleuve Bleu), et 1 de Li tsi tcheou (Sseu tch'ouan, de l'autre côté du fleuve).' D'OLLONE a. a. O. 18.

b) Im Gebiete der Lolo.

Darüber stehen uns nur vage Angaben zu Gebote. D'OLLONE erwähnt S. 111 seines Reisewerkes[1], daß der Prinz von Chama ihm eine Empfehlung in Lolo-Charakteren auf seine Visitenkarte geschrieben: le prince y déclare qu'il nous a offert deux cochons et deux brebis.

S. 182: Der berühmte *nzemo* Len, selbst sehr gebildet, gründete eine Schule, wo 18 Schüler auf seine Kosten die Lolo-Schrift erlernen. Er hat sogar die ersten Tafeln schneiden lassen, um auch in dieser Schrift zu drucken.

S. 193: Die von P. MARTIN geschriebenen Bücher, die alle in Lateinlettern geschrieben waren, sind auch in Lolo-Lettern umschrieben worden.

S. 11 in Vol. VII, Écritures des peuples etc. sagt D'OLLONE allgemein: ,Ces circonstances permettent de croire qu'il existe un certain nombre d'inscriptions lolos inconnues, que des investigations tenaces permettront de découvrir.'

---

[1] Les Derniers Barbares. Mission D'OLLONE 1906—1909. 8°. VI. 372. 146 Illustrationen, 4 Karten und Porträt des Verfassers. Paris. P. LAFITTE. 1911.

Nachrichten über die Lolo-Schrift.

a) Chinesische.

Im Yüan schi lei pien aus dem Jahre 1656 (al. 1699) wird im 42. Kapitel für die Lolo eine Schrift erwähnt, der ein Syllabar von 1840 Zeichen zugeschrieben wird. Herbert Müller, a. a. O. 52.

Diese Anzahl der Charaktere wird aber von keinem der uns bekannten Lolo-Schriften erreicht.

b) Lolo-Angaben.

Hier ist für uns von Bedeutung zu erfahren, daß die verschiedenen Systeme bei den einzelnen Lolo-Stämmen nicht verstanden werden, und wie schon angedeutet, auch verschieden gelesen werden. Besonders waren es die Schriften des P. Vial, die weder von den Pimo noch vom Fürsten von Chama gelesen werden konnten. d'Ollone, Les Derniers Barbares 105.

Die einzelnen Angaben bei d'Ollone, vol. VII orientieren genauestens über Umfang des jeweiligen Syllabars und über die Richtung der Schrift.

c) Europäische Angaben.

Als erster Sprecher darf wohl P. Vial zu Wort kommen.

Aber leider sind seine Angaben derart, daß man auf die Vermutung geführt wird, er habe die Schrift stark für seine missionarischen Zwecke zugerichtet. Ist es auch sehr lobenswert gegenüber dem Volke, das er missioniert, an dessen Eigenart festzuhalten, so müssen wir, wissenschaftlich gesprochen, gegenüber seinen Angaben vorsichtig sein.

Stimmen seine Beispiele der ersten und zweiten Publikation, die Erzählung von der Flut, auch ziemlich genau überein, abgesehen von ganz kleinen Varianten, so ist doch der Schrifttyp im Katechismus und Lexikon schon etwas stärker geändert. Hier halten wir uns zunächst an das Lexikon und die darin (S. 14) gegebene Liste der Charaktere. Man behauptet aber zu Unrecht (d'Ollone, vol. VII: P. Vial présente un dictionaire *complet,* et celui-ci ne comporte que

424 caractères, qui sont donc, selon lui, les seuls employés dans sa tribu.), VIAL habe damit alle Charaktere seines Stammes vorgelegt. HERBERT MÜLLER faßt es anders: Auch die etwa 425 Zeichen, deren sich P. VIAL in seinem Dictionnaire Français-Lolo bedient, bilden von den den Nyi (Gni) bekannten nur einen Bruchteil (a. a. O. 52). Sowohl die Überschrift bei VIAL, Dict., S. 14 als auch die Bemerkung S. 4 ‚Quant à une étude approfondie des caractères lolos, elle marchera de pair avec l'étude des Manuscrits' sprechen gegen die Auffassung D'OLLONE's.

Wenn ich oben sagte, P. VIAL habe wohl im Hinblick auf praktische Zwecke der Missionierung die Schrift demgemäß ausgesucht, so scheint er darüber selbst Andeutungen zu machen.[1] ‚Hoy día los caracteres lolos han perdido su valor ideográfico, sólo expresan sonidos. — Tanto mejor, me dirá alguno; así tenía usted asidero para inventar un alfabeto. — Es verdad y aún llegué a inventarlo y también me serví de él; . . . Para los oidos, los fonéticos pueden bastar, y aun en ellos hay que distinguir el sonido y el tono y aun el contexto de la frase para entender la palabra.' Nun hatte VIAL aber schon in seiner ersten Publikation (S. 18) ein Alphabet, also nicht Syllabar, aufgestellt, von dem er nicht gerade ausdrücklich sagt, daß er es ausgesucht, sondern allgemein: ‚J'ai dit que la langue indigène possédait toutes nos lettres sauf l'*u*, aussi ai-je pu, avec ces caractères, écrire notre alphabet'. (De la langue etc. Paris 1890. 17--18.) Jedoch hat VIAL immer nur das Syllabar in Anwendung gebracht.

Die im Dictionnaire (S. 14) gegebene Liste VIAL's hat nun gleicherweise für eine Silbe mehrere Zeichen, als auch ein und dasselbe Zeichen für mehrere Silben. Dabei sind die Zeichen sowohl Varianten desselben Charakters als auch gänzlich verschiedene Charaktere. Die verschiedenen Töne der Silben bleiben bei den Zeichen vollständig unbeachtet, und das ist mehr als auffällig. VIAL sagt das ganz ausdrücklich: ‚Chose plus grave, le même caractère comporte plusieurs tons selon le sens qu'il doit représenter, ou même, parfois, selon l'harmonie exigée par l'oreille.' (Dict. 5.)

[1] Historia de un Catecismo Lolo. El Siglo de las Misiones. Bilbao. 2, 1915, 74—79, 114—119. Cfr. S. 114.

Nun sind wir aber erst durch d'Ollone darüber unterrichtet worden, daß die Anzahl der Charaktere in den Syllabaren ebenso verschieden ist wie die Richtung der Schrift.

Um mit dem letzteren zu beginnen: Wir haben sowohl senkrechte Kolumnen als auch wagerechte Zeichen. Dabei scheint die Richtung des Lesens rechts—links ebenso häufig wie links—rechts vorzukommen. Was aber noch auffälliger ist: Ebendieselben Zeichen werden sowohl in der Richtung wie auf den feststehenden Inschriften, als auch um 90° gedreht gelesen, bei ersteren blättert man das Buch oder Ms. links—rechts oder umgekehrt, bei den letzteren von oben nach unten oder umgekehrt. Nimmt man nun noch dazu, daß auch die Geltung der Zeichen keine durchgehend einheitliche ist, so hat man den Gipfel der Verwirrung erreicht, und es bleibt nichts anderes übrig, als daß eben nur eine Summe von Charakteren zugrunde liegt, aus der durch eine beschränkte Auswahl die Charaktere je nach Bedarf und wie es fast scheint, nach Laune und Willkür gewählt sein müssen.

Vergleichung der gesamten Lolo-Syllabare.

Hier an der Wurzel, an der gemeinsamen Grundlage müssen wir wohl auch die primitive Untersuchung wieder beginnen lassen. Da eine ganz einheitliche Schrift dem Schriftbilde nach zugrunde zu liegen scheint, muß diese wohl durch die Parallele der verschiedenen Schriftsysteme rein ihrer äußeren Form nach, ganz abgesehen von Schriftrichtung und Aussprache und Bedeutung gefunden werden.

Die Anzahl der in den einzelnen Systemen vertretenen Schriftzeichen ist nun eine ganz verschiedene und schwankt beinahe um ein ganzes Tausend. Wir müssen allerdings, wie schon für Vial betont, so auch beim vergleichenden Essai de Classification bei d'Ollone (vol. VII, 133—188) im Auge behalten, daß hier Varianten und ganz verschiedene Charaktere in ganz ununterschiedener Anordnung geboten werden.

Ich gebe zunächst eine Liste der verschiedenen Manuskripte, soweit dieselben einige Aussicht auf Vollständigkeit bieten.

PARKER, Indian Antiquary	ca.	232
D'OLLONE, Wei ning tcheou	ca.	250
VIAL, Les Lolos 1898	ca.	256
D'OLLONE, Felsinschrift Tsan tse ngai	ca.	306
VIAL, Dictionnaire	ca.	425
D'OLLONE-GUÉBRIANT, Ming yuan fou	ca.	480
Essai de classification (D'OLLONE)	ca.	819
D'OLLONE, Kang siang ying	ca.	1030

Dabei sind die Mss. BABER, WEISZ und STARR gar nicht in Betracht gezogen, die Verschiedenheit ist ohnedies schon groß genug.

Es ist nun klar bei einem oberflächlichen Einblick in die Manuskripte, daß es auf den ersten Griff unmöglich ist, bei der Variantenauslese immer das Rechte zu treffen. Das Genauere wird hier Sache der Transkription und der Lesung des Textes sein. Aber andrerseits ist eine Lösung der Frage nur denkbar auf dem Wege einer umfassenden Schriftvergleichung nach den verschiedenen Systemen unbekümmert um Laut und Sinn.

Eine wichtige Vorfrage ist dabei die Anordnung der Charaktere. Denn wir sind hier noch nicht in der Lage, wie im Chinesischen, alles nach ‚Wurzeln‘ oder Klassenzeichen geordnet zu sehen. Schon VIAL hat allerdings in dieser Richtung einen Hinweis gegeben (Les Lolos, S. 66), indem er zugleich die Ansicht ausspricht, unter 195 Grundtypen — ‚traits‘ — das ganze ‚Wörterbuch‘ einordnen zu können. Aber wenn schon im Chinesischen manche Charaktere so widerspenstig sind, daß sie nur mit Verkennung aller Herleitung entweder in eine Klasse hineingezwängt werden müssen oder selbst eine Klasse beanspruchen, so ist das im Lolo-Schrifttum fast durchgängig der Fall, und man hat wohl kaum den Eindruck, daß es D'OLLONE gelungen sei, in seinem Essai de classification (vol. VII, S. 133—188) eine befriedigende Lösung gegeben zu haben. Er ist sich der Schwierigkeit freilich auch bewußt geblieben und spricht das unverhohlen aus, zudem hat er alle Zeichen mit einiger Kühnheit unter 10 Schlüssel klassifiziert, hat dann freilich bei IX vier, bei X sogar

acht Untergruppen schaffen müssen. Doch würde die Verwirrung nur noch größer, wollten wir wieder eine neue Gruppierung vornehmen. Nicht einmal umgekehrt können wir das Syllabar zugrunde legen, da ja die Lautgeltung noch fraglich ist. So bleiben wir bei der Anordnung d'Ollonne's, ohne ihr irgendwelche Bedeutung beizumessen.

d'Ollone hat nun in seinem ersten Syllabar die Zeichen mit laufenden Nummern versehen. Unsere Arbeit wird uns auch vom typographischen Standpunkte aus erleichtert, wenn wir diese laufende Numerierung beibehalten. Sie beginnt bei d'Ollone, vol. VII, S. 39.

Für die übrigen Manuskripte und Kopien halte ich immer die gleiche Stellung der Schriftzüge bei, wie sie bei Vial vorliegt, zähle die Seiten mit Ziffern, die senkrechten Kolumnen mit kleinen Buchstaben, die Charaktere in den senkrechten Kolumnen wieder mit arabischen Ziffern. In letztgenannter Weise habe ich für meine Studie alle Kopien chiffriert. Ich gebe als Beispiel den Anfang des Ms. Weisz, Berlin, I, D 24988.

fol. 1	*a*	*b*	*c*	*d*	*e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
	16	17	19	18	18	19	19	18	17	20	19	18

fol. 2	*a*	*b*	*c*	*d*	*e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*
	20	22	22	22	20	21	20	20	19	22	18

fol. 3	*a*	*b*	*c*	*d*	*e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*
	23	20	24	22	22	22	21	20	22	18	5

Es stellen sich nun folgende Probleme heraus, denen in eingehenden Arbeiten nachgegangen werden muß.

1. Vergleich und Überprüfung der bisher bekannten Transkriptionen.

2. Vergleich sämtlicher Syllabare abgesehen von der Transkription, da alle offensichtlich einer einzigen Quelle entstammen, sich aber dann verzweigt haben.

3. Adaptierungsversuche der gewonnenen Transkriptionen an die Syllabare und dementsprechende Übersetzungsversuche.

Die erste dieser Fragen soll hiermit in einer vorläufigen Beantwortung behandelt werden.

Vergleich der bisher bekannten Lolo-Transkriptionen.

Als Transkriptionen liegen vor:

1. Die bei HERBERT MÜLLER gegebene (a. a. O. 55) von WEISZ.
2. Die von VIAL:
   a) in seiner ersten Arbeit über die Lolo 1890;
   b) in seiner Studie: Les Lolos. 1898.
   c) in seinem Dictionnaire. 1909.
3. Die bei D'OLLONE gegebene Umschrift, VII, 39 ff. 1912.
4. HENRY's Transkription im JAI. 1903.
5. COLBORNE BABER, und zwar:
   a) die chinesische Transkription auf Tafel II;
   b) die englische Transkription S. 127.

Von diesen kommen in Wegfall:

die unter 2 a genannte, da sie nur sehr wenig von der unter b) genannten abweicht;

die bei HENRY, von der nur zwei Zeichen in Betracht kommen würden;

COLBORNE's englische Umschrift, die überhaupt nur zwei Zeichen enthält.

Danach ergibt sich nun folgende Übersicht, bei der ich aus technischen Gründen auf die Lolo-Zeichen verzichte, da alles so genau angegeben ist, um in den Quellen die fraglichen Stellen zu kennen.

MÜLLER-WEISZ	VIAL-Lolo	VIAL-Dict.	D'OLLONE VII, 39 ff.		COLBORNE BABER T. II.
a	*ga*	—	116	*a*	—
bo	—	—	—	—	—
bu/i	—	—	137	*bou*	—
djŏ	—	—	267	*dié*	—
dju	—	*dlou*	159	*dioú*	—
djui	—	—	—	—	—
do	—	—	117	*du* (?)	—
ĕĭ	—	—	—	—	—
hi	—	—	—	—	—
hi	—	—	129	*hi*	*lâng*
hni	—	—	—	—	—
(ny)íĕ	*dze* (?)	—	334	*dze*, 152 *dzeu*	—
ja/e	—	—	86	*nje*, 179 *njeu*	—
je	*je* (?)	—	—	—	—
ke	—	—	30	*khè*, *kè*	—
ko	—	—	—	—	—
kö	*ké* (?)	—	40	*keu* (?)	—
ku	—	—	222, 207	*gou*	*kōu*
ku	—	—	97	*ka*	—
ma	*ma*	*ma*	1	*ma*	—
ma	*ma*	*ma*	—	—	*tch'âng*
me/u	*mou*	*mu*	17	*hm(ou)*, *m'*, *mo*	—
mo	—	—	34	*m'eu*	—
mo/u	—	—	267	*mo*	—
nä	*né*	*nee*	—	—	*he* oder *t'eôu* (?)
ne	*na*	*na*	199	*n'è*, *n'é*, *né*, *no*	—
ne	—	—	219	*ngue*, *nga*	—
ne	*na* (?)	—	333 296	*nza*, *dza* (?) *ndju*, *ndiu* (?)	—
nyíĕ	*dze* (?)	—	334	*dze* 152 *dzeu*	—
sa	—	—	347	*se*, *seu*	—
se/a	—	—	—	—	—
se	—	*leu* (?)	418 7	*zieu*, *sé*, *ze*, *za* *tse* (?)	—
su	—	*zo* (?)	92 304	*so*, *seu*, *sou* *so* (?)	—
shu	*jou* (?)	*jo* (?)	—	—	—
tso	*tse*	*tse*	249	*dzo*	*p'îng*
tso	—	—	—	—	—
wo	—	—	82	*vouòh* 338 *voh*	—
ye	—	—	45	*yé*, *hié*	*k'òu*

Die Zeichen *bo, bu/i, do* und *tso* bei MÜLLER-WEISZ sind mir unverständlich.

Es ist klar, daß hier die Liste MÜLLER-WEISZ nur ein verkürztes Syllabar gibt. VIAL muß mit vielen Fragezeichen erscheinen, nimmt man aber die ganz sicheren nur heraus, so bleibt für ihn wenig übrig, trotzdem möchte ich auch für VIAL die Möglichkeit eines Übereinkommens noch nicht ganz ausschließen. Warum man in der Chinesisch-Lolo-Tabelle bei COLBORNE BABER immer noch eine Transkription sieht, wie das neuerdings noch HERBERT MÜLLER behauptet (a. a. O., S. 54), weiß ich nicht. Zuerst einmal sind doch dieselben Zeichen mehrfach anders umschrieben, zweitens steht auch ein Zeichen ohne Lolo-Entsprechung, was allerdings eine Adaptierung der Transkription sein könnte, die man aber öfters erwarten würde. Drittens gibt BABER ausdrücklich an, daß hier kein ad hoc zur Transkription angefertigtes Ms. vorliege (a. a. O. 126). Aber er behauptet ausdrücklich die syllabische Transkription des Chinesischen, während er im selben Atemzug sagt, daß weder jemand aus der Umgebung, noch er selber von der Sache etwas verstanden habe. Zuletzt zeigt die (nach COUVREUR) gegebene Gegenüberstellung des Chinesischen, daß von den Fällen, die hier koinzidieren, nur ein einziges Beispiel stimmt, wenn auch eventuell ein anderer chinesischer Dialekt allerdings in Frage kommen könnte.

Vor allem ist als allerwichtigstes Ergebnis herauszustellen, daß WEISZ und D'OLLONE in ihren Transkriptionen so auffällig übereinstimmen.

Wir können nun aber gegenüber VIAL auch die Gegenprobe machen. Wir suchen aus seinem Dictionnaire die einzelnen Zeichen bei D'OLLONE heraus, da kommt man in der Tat nicht über das hinaus, was in der oben aufgeführten Tabelle schon gegeben ist, und schon in den Einzelfällen als so fraglich dasteht.

Also müssen wir uns vorläufig wohl mit dem einzig sicheren Resultat begnügen: D'OLLONE VII, 39 ff. und die Mss. WEISZ-Berlin sind ein und dasselbe System. Darum muß mit diesen die weitere Untersuchung eines gemeinsam vorauszusetzenden Syllabars beginnen.

Nachträge.

S. 236, nach Abs. 3: Cabaton A., Catalogue Sommaire des Manuscrits Indiens indo-chinois & malayo-polynésiens. (Bibl. Nat. Dép. des Mss.) 8°. II. 320. Paris, E. Leroux, 1912, p. 195.

241 (Lolo 1). Calque d'un ms. lolo, précédé d'une liste de 19 mots traduits en anglais par Terrien de la Couperie.

242—247 (Lolo 2—7). Six manuscrits lolos originaux provenant de la Mission Pavie.

Die beiden folgenden (Lolo 8 und 9) sind von den schwarzen und weißen Man-tse. Bei Cabaton ist leider gar nichts über den Wert und Inhalt der Mss. zu ersehen.

Anzeigen.

Hertel J., *Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung.* Gekrönte Preisschrift. Leipzig und Berlin, 1914. Gr.-8°, XVIII und 459 S.

Das Werk ist eine Zusammenfassung der Resultate, zu denen der Verfasser durch seine nun an die zwanzig Jahre währenden Arbeiten auf dem Gebiete der indischen Fabelliteratur gelangt ist, enthält aber zugleich eine große Anzahl neuer Materialien, sowohl handschriftlicher als gedruckter, in Europa bisher nicht bekannter, von denen Inhaltsübersichten und Textproben mitgeteilt werden. Von ersteren sind verschiedene Fassungen in Gujarātī und Marāṭhī, aus Süd- und Hinterindien zu erwähnen, von letzteren eine in Bombay 1906 gedruckte Marāṭhī-Übersetzung, die aus dem 15. oder 16. Jahrhundert stammt, sowie die englische Übersetzung des siamesischen ‚Vogelbuches' von Crosby, 1911 in Bangkok erschienen. Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, anerkennend hervorzuheben, daß es dem Verfasser in verhältnismäßig kurzer Zeit gelungen ist, sich die beiden genannten neuindischen Idiome so anzueignen, daß er imstande war, Fehler der Einheimischen zu verbessern. Das nepalesische Tantrākhyāna hätte wohl ein eigenes Kapitel verdient, trotz seiner Verwandtschaft mit den südindischen Fassungen, zumal Hertel die metrische Fassung vollständig abdruckt; auch hätte das Verhältnis desselben zu der nepalesischen Rezension des Pañcatantra genauer präzisiert werden sollen, um einer immerhin möglichen Verwechslung der

beiden vorzubeugen. Natürlich ist vieles, was der Verfasser bei früheren Gelegenheiten gesagt hatte, oft wörtlich herübergenommen; in einem wichtigen Punkte haben sich jedoch seine Anschauungen geändert, nämlich in bezug auf die Zeit der Abfassung des Grundwerkes, dessen getreuesten Reflex wir in dem Tantrākhyāyika besitzen. Während er früher (D. südl. P., S. XXIV) geneigt war, den Verfasser ‚annähernd um 200 v. Chr.' anzusetzen und dasselbe ‚geradezu für das älteste auf uns gekommene Werk der indischen Kunstdichtung' zu erklären (Tantrākhyāyika, I, S. 22),[1] geht er jetzt bis auf 300 n. Chr. (S. 9) herab, ein gewaltiger Sprung, wie man sieht, und doch glaube ich, daß er noch ein Jahrhundert hätte zugeben können. Bei der großen Übereinstimmung nämlich, die zwischen der im 6. Jahrhundert verfaßten Pehleviübersetzung und dem Tantrākhyāyika herrscht (S. 7), dürfte ein Abstand von zwei Jahrhunderten zwischen beiden schwer zuzugeben sein, da es sich doch um ein Werk handelt, das, wie seine späteren Schicksale in Indien zeigen, Überarbeitungen in hohem Maße ausgesetzt war. Mit der neuen Ansicht des Verfassers hängt aber eine Hypothese zusammen, die er als ‚seltsam' (S. 430) bezeichnet, und da er mich als Vertreter derselben namhaft macht, so muß ich mir schon erlauben, mit ein paar Worten darauf zurückzukommen. Es ist mir ganz unverständlich, wie H. die Ansicht, es habe vor der Sanskritbearbeitung Viṣṇuśarmans ein ‚Urpañcatantra' in Prakrit gegeben, als eine Folgerung aus Benfeys Irrtum, daß das P. ein buddhistisches Werk gewesen wäre,[2] bezeichnet. Die Vetālapañcaviṁśatikā und die Śukasaptati sind doch ebenfalls ursprünglich in Prakrit vorhanden gewesen (Warren, Album Kern, 97 ff.), aber sind sie deshalb buddhistischen Ursprungs? Beide Werke standen in ihrer Prakritform in der Bṛhatkathā, deren Existenz man für das 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. ansetzt, und die Annahme einer volkstümlichen Fassung (siehe Jacobi, ZDMG. 48, 416) für das seinem Inhalte nach so nahe verwandte P. ist daher doch nicht ungereimt, zumal wir aus den neuen Funden in

[1] Wie kann er diese Ansicht noch (S. 8) aufrecht erhalten?

[2] Ich habe diese Theorie zudem direkt abgelehnt. (WZKM. IV, 164).

Turkestan wissen, daß es eine umfangreiche Literatur in Prakrit in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung gegeben hat. Aus jener schlichten Fabelsammlung hat dann ein Gelehrter im 5. Jahrhundert mit möglichster Betonung der aus den Fabeln zu abstrahierenden Lebensweisheit, wobei er Stellen aus einem Arthaśāstra einflocht, ein Lehrbuch ‚in usum delphini' zurechtgemacht, natürlich in Sanskrit, der Hof- und Gelehrtensprache der damaligen Zeit. Er nannte sein Werk Tantrākhyāyika, was ich mit ‚Lehrhafte Erzählungen' übersetzen möchte. Allerdings hat Hertel (WZKM. 20, 81 ff; 306 ff.) zu beweisen gesucht, daß *tantra* = *nīti* sei, ich kann mich jedoch von der Richtigkeit dieser Auffassung nicht überzeugen. *Nīti* bedeutet doch ‚Lebensführung, wie sie sein soll', ‚bonne conduite' und um diese zu finden, stützt man sich auf die ‚Richtschnur' *tantra*. Wir haben es also mit zwei korrelaten, aber nicht identischen Begriffen zu tun. Allerdings bedeutet *tantra* im Sanskrit (kl. Pet. Wtb. Bed. m) weiterhin auch ‚Kunstgriff', ebenso wie beispielsweise im Kanaresischen ‚trick', aber die Übersetzung Dubois', der Pañcatantra mit ‚Les cinq ruses' wiedergibt und die Hertel als einen Beweis für seine Auffassung ins Feld führt, ist doch geradezu widersinnig, da es sich nicht bloß um ‚fünf Listen' handelt und andrerseits die Titel *mitrabheda* usw. auch gar nicht als ‚List' bezeichnet werden können, sondern etwa als Kategorien, unter denen die Geschichten mit gleicher Tendenz subsumiert werden. Daraus folgt aber, daß *tantra* in *pañcatantra* nicht dieselbe Bedeutung haben kann wie in *tantrākhyāyika*, sondern hier analog dem Titel *pañcākhyāna* in äußerlicher Weise angibt, daß es sich in dem Buche um fünf ‚Serien'[1] von Geschichten handelt, von denen jede einen bestimmten Grundgedanken illustriert; die Übersetzung ‚Fünfserienbuch' oder ‚Fünfbuch' scheint mir daher noch immer die passendste. Soll denn die Unterschrift: *iti tantrākhyāyike mitrabhedaṁ nāma prathamaṁ tantram* übersetzt werden mit: ‚Hier endigt die erste List genannt Entzweiung der Freunde' und nicht vielmehr ‚die erste Serie'? Es ist daher wohl überflüssig,

---

[1] *Tantra* bedeutet ja ursprünglich eine ‚Reihe von gleichgespannten Fäden', dann ‚Richtschnur', ‚standard'.

dem Worte *tantra*, der aus einer Geschichte resultierenden ‚Moral' — dieses Wort natürlich nicht mit HERTEL (S. 11) im Sinne von ‚guter Sitte' gefaßt — so ist es m. E. im Anfange der Komposita zu übersetzen, eine neue in den Wörterbüchern nicht verzeichnete Bedeutung beizulegen.

Auch bezüglich einer andern Übersetzung vermag ich dem Verfasser nicht beizustimmen. Im Anfange des nordwestlichen Auszuges, man könnte ihn passend ‚Gandhārafassung' nennen, finden sich zwei Strophen (S. 34), von denen die erste besagt, daß er ein Auszug aus dem Pañcatantra sei, während die zweite eine Entschuldigung dafür enthält, daß sich darin auch eine aus einem andern Werke stammende Strophe, *anyadīya śloka*, finde, nämlich die Erzählung von der Hirtenfrau und ihren Liebhabern. HERTEL nimmt *anyadīya* = *anya*[1] und glaubt, daß unter dieser ‚andern' Strophe die erste gemeint sei, so daß also der Verfasser aus übergroßer Pedanterie sich entschuldige, seinem Werke einen Titel und Charakter vorgesetzt zu haben, was gegen den Begriff eines Auszuges verstoße.

In sehr ausführlicher Weise behandelt der Verfasser die Pehlevirezension und ihre Ausflüsse, und vertritt dabei, abweichend von BENFEY, den Standpunkt, daß Barzoi, nur um ein Buch zu holen, nach Indien gereist sei (S. 366). Ich kann mich dieser Ansicht nicht anschließen. Bedenkt man, daß Barzoi Arzt war, so wird man es begreiflich finden, daß er eine weite Reise unternahm, um ein angebliches Wunderkraut zu bekommen, und er kann diesen Zweck doch ganz gut mit der Ausführung des Auftrages, ein berühmtes Lehrbuch für Prinzen mitzubringen, verbunden haben.[2] Ein mächtiger persischer König hätte sich gewiß nicht erst bei einem indischen Fürsten Rats erholt über die Pflichten seines Amtes, und wenn schon, so hätte Barzoi ein Werk wie das Kauṭilīyaśāstra übersetzen müssen, aber nicht ein für Kinder geschriebenes Fabelbuch. Auch die An-

---

[1] Geht das an? Ich glaube ferner, daß *yaḥ* und *tena* in Korrelation stehen, und nehme *prakrama* in der Bedeutung ‚Verlauf'.

[2] Später hat man dann diese doppelte Mission durch eine Allegorie in eine zusammengezogen.

gabe Barzois, daß er in heimlicher Furcht gearbeitet habe, stimmt vortrefflich zu der Annahme, daß es sich dabei um medizinische Werke gehandelt habe, denn die Medizin galt und gilt im Orient als Geheimwissenschaft, die man nicht so ohne weiteres preisgibt. Die uns erhaltene medizinische Stelle (S. 367 ff.) ist wahrscheinlich nur ein Bruchstück dessen, was Barzoi übersetzt hat, und darauf dürften sich die ‚andern Bücher' beziehen, von denen der persische Arzt spricht, denn daß er unter ‚diesem Buch' nur die dem Tantrākhyāyika entsprechenden Kapitel verstanden habe, wie HERTEL glaubt, das wäre nur dann möglich, wenn er KD. nicht als einheitliches Werk angesehen hätte. HERTEL stützt seine Vermutung durch die Annahme, daß Barzoi eine Sammelhandschrift benutzte (S. 371); warum hat er oder sein Berater aber dann dem Werke einen einheitlichen Titel gegeben, warum läßt er alle Kapitel, mit Ausnahme des fünften beim alten Syrer, von demselben Weisen erzählen?

Was den Namen dieses Mannes betrifft, so hat HERTEL (WZKM. 20, 189) eine Bemerkung veröffentlicht, die mir nicht ganz klar ist. Er schreibt: ‚Bidug = *vidvāṁs*. In der Vorlage des Pehlevi-Übersetzers stand offenhar *viduṣa uktam* (mit Sandhi *viduṣoktom*) = Von V. wurde gesagt'. Soll das heißen, daß Barzoi die ganze Phrase ‚Von V. wurde gesagt' für den Eigennamen ansah? Das ist doch unglaublich. Umschreibt man syr. ܒܝܕܘܓ ins Pehlevi, so erhält man [illegible]; das kann aber ebensogut *Bidug* als *Bidved* gelesen werden[1] und das letztere ist doch der genaue Reflex von skr. *vedapati*, vgl. *vedavyāsa*,[2] mit den bekannten Vertauschungen von *v* und *b*, von *b* und *p*. Die falsche Lesung lag deshalb nahe, weil zwei andere Namen auf *ug* ausgehen, nämlich *Senzebug*[3] = skr. *Sañjīvaka* und *Nandug* = skr.

---

[1] Ich bediene mich der von mir (SPIEGEL, Mem. Vol. 169 ff.) vorgeschlagenen Umschreibung des Pehlevi.

[2] Die Berufung SACHAU's (ALBERUNI I, XXXIII), der dieses Wort = بيدبا setzt, auf BENFEY beruht auf einem Versehen.

[3] Ich kann mich nur dem Bedauern NÖLDEKE's (ZDMG. 65, 588) anschließen darüber, daß SCHULTHESS die Konsonanten allein transkribiert; er hätte doch da, wo sicher ein Vokal steht, ein *e* einfügen können.

Nandaka, wo das *u* auf der dumpfen Aussprache des indischen *a,* die nach der letzten Regel von Pāṇinis Grammatik in der Bhāṣā die gewöhnliche war, beruhen muß. Diese Aussprache wird auch durch den Titel der siamesischen Bearbeitung, den Hertel (S. 338) *Nonthuk,* Finot (J. As. 1908, II, 358) *Nanduka* orthographiert, bestätigt. Auch die Form, in der der Name des Helden im Pehlevi erscheint, läßt darauf schließen, daß der Gewährsmann Barzois eine dialektische Aussprache hatte (Benfey zu Kalilag, S. CXLIV), da er das *ṭ* in *l* verwandelte, denn diese Vertauschung ist natürlich dem Inder zuzuschreiben.[1] Vielleicht ist sie darauf zurückzuführen, daß das Wort *karaṭaka,* wie Bloomfield (Proc. Am. phil. soc. 1913, 619) bemerkt, ein Appellativum, etwa ‚Glücksritter', geworden war, während *ṭ* in dem jedenfalls selteneren Worte *ṭiṭibhī* in den semitischen Rezensionen durch einen Dental wiedergegeben wird. Ich schreibe das Femininum, da es meiner Meinung nach durch das arab. طيطوى[2] reflektiert wird und das Weibchen die wichtigere Rolle spielt. Auch das *s* der syrischen Form ܛܝܛܒܘܣ kann nur aus dem finalen *i* der Pehlevischrift erklärt werden, das ebenso wie das schließende *a* häufig sehr lang ausgezogen wird mit einem Schnörkel, so daß *i* und *a* schwer unterscheidbar werden. Vgl. ܢܡܘܣܐ neben ܢܡܘܣ (Nöldeke, Tab. S. 50). Den Beweis liefert der Name skr. *Lomaśa,* der im Syrischen ܪܘܡܣܐ, im Arabischen رومى geschrieben wird.[3] Im Pehlevi stand urprünglich [Pehlevi], dessen [Pehlevi] für [Pehlevi] und weiter für [Pehlevi] angesehen wurde, während umgekehrt in [Pehlevi] das lang ausgezogene *i* zu den Verlesungen *a* und *s* führte. Das indische *Karalaka* wurde im Pehlevi zu *Kalalak* und mußte einen mit den semitischen Lautgesetzen Vertrauten zu der Annahme verleiten, daß er das Wort wie eine Wurzel mediae geminatae behandeln könne, die mit dieser Vokalisation nach semitischen Lautgesetzen *Kallak ergeben hätte. Wohl um diese starke Veränderung des Eigennamens zu vermeiden und weil die Form فعيل bei solchen Wurzeln

[1] Warum er nicht auch **karaṭuka,* **damanuka* sprach, hängt vielleicht damit zusammen, daß diese Namen als Diminutiva den Akzent auf der Schlußsilbe trugen gegenüber *nánduka* (?).

[2] Schulthess, Anm. 145. [3] Schulthess, Anm. 316.

ganz gewöhnlich ist, z. B. حبيب, مرير, bildete er *Qalīl*. Jedenfalls trug dazu auch der Umstand bei, daß die so entstandene Form — $q = k$ auch in den semitischen Repräsentanten von skr. *kapiñjala*[1] — ein ganz gewöhnliches Wort mit der Bedeutung ‚klein, wenig' war und mit der Veränderung also volksetymologische Anlehnung gewonnen wurde.

Ich will hier gleich ein anderes Wort anschließen, da es von HERTEL (S. 445) in seiner Polemik gegen LÉVI nicht zutreffend verwertet wird. Es ist ganz richtig, daß *nyagrodha* im Ardhamāgadhī und Jaina-Māhārāṣṭrī zu *naggoha* wird, aber im Pāli lautet es *nigrodha* und man kann also aus der Erhaltung des *r* kein Argument zugunsten einer Sanskritvorlage ableiten. Umschreibt man aber das syr. ܢܓܪܘܛ ins Pehlevi, so erhält man [illegible], das nicht *nirut*, sondern *negrut* zu lesen ist.[2]

Nun bin ich allerdings mit HERTEL der Ansicht, daß das Grundwerk Barzois in Sanskrit geschrieben war und daß es aus 13 Kapiteln bestand (S. 388), ich verstehe jedoch nicht, weshalb die drei Erzählungen, die sich auch im Mahābhārata finden, von dort her entlehnt sein sollen. In seiner meisterhaften Abhandlung über Ṛṣyaśṛṅga (Nachr. G. W. Gött. 1897) hat doch LÜDERS nachgewiesen (S. 38), daß die ältesten Reste einer literarischen Fassung der Ṛṣyaśṛṅgasage uns in den Pāli-Jātakastrophen erhalten sind und daß der Verfasser der Mahābhārataversion dieselben ins Sanskrit übersetzt hat.[3] Hält man dazu die von HERTEL (S. 380) ermittelte Folgerung, daß in KD. die Erzählung von den vier Freunden die älteste Fassung dieser indischen Geschichte repräsentiert und daß diese Fassung in weit vorchristliche Zeit zurückgeht, so wird man geneigt sein, auch für diese ein Prakritoriginal anzunehmen, das später ins Sanskrit übersetzt und in das von Barzoi benutzte Buch, dem ich provisorisch den Titel *karaṭakadamanakau*[4] beilegen will, inkorporiert wurde. Wie sich

[1] SCHULTHESS, Anm. 356. [2] SCHULTHESS, Anm. 313, 327, 393.

[3] ‚Der Pāli-Kanon ist partienweise beinahe wie eine Handschrift des Mahābhārata zu verwerten' (FRANKE WZKM, 20, 371 f.).

[4] Ein Neutrum si. (vgl. Pāṇ. II, 4, 12) hätte Barzoi wohl mit *namek* übersetzt.

diese Fabelsammlung zu dem Tantrākhyāyika verhielt, diese Frage kann erst dann angeschnitten werden, wenn wir für die arabischen Ausflüsse der Pehleviübersetzung ebenso angezeichnete philologische Untersuchungen besitzen werden, wie sie Hertel für die indischen Rezensionen in unermüdlicher Arbeit geschaffen hat. Ist doch meines Wissens noch nicht einmal die von Jacobs (in seiner Neuausgabe von Norths Fables of Bidpai, S. XIX) aufgeworfene Vorfrage, ob es nicht zwei voneinander unabhängige arabische Übersetzungen gebe, die eine aus dem Pehlevi, die andere aus dem Sanskrit, beantwortet worden.

Jacobs macht ferner auf einen für die Geschichte der Abhängigkeit der einzelnen Rezensionen voneinander nicht unwichtigen Punkt aufmerksam, nämlich auf die in vielen Handschriften sich findenden Illustrationen, von denen er in seiner Ausgabe eine Anzahl reproduziert. Ebenso erwähnt Lüders (in dem oben zitierten Aufsatz S. 46 ff.) die bildlichen Darstellungen der Ṛṣyaśṛṅga-Sage, wozu ich mir noch auf Blochet (L. sources orient. etc. Paris, 1901, S. 165) zu verweisen erlaube, nach dem sich eine solche auf dem Giebelfelde der Taufkapelle von Parma findet, sowie auf die in Pompei ans Licht gekommenen Wandmalereien (Lignana, Pompei e le novelle indiane).

Bei den Ermittlungen über das Alter und die Herkunft der Darstellungen muß auch der Rahmen, in dem die einzelnen Geschichten eingefügt sind, in Betracht gezogen werden und es wäre wohl jetzt nach den Arbeiten Hertels an der Zeit, eine spezielle Untersuchung über diesen Punkt in Angriff zu nehmen, die auch für das Verhältnis der Fabelbücher zueinander nicht ohne Gewinn bleiben würde. So ist die ursprüngliche Rahmenerzählung der Śukasaptati, eines Werkes, das vielfache Beziehungen zum Pañcatantra hat, noch nicht ermittelt (S. 235), die hinterindischen Fassungen haben den Rahmen von 1001 Nacht (S. 340), die im Pañcatantra als Rahmen dienende Freundschaft des Löwen und des Stiers findet sich im Šiddi-kūr und in der siamesischen Fassung (Tiger und Stier) u. dgl. m.

Schließlich noch ein paar Notizen zu den von HERTEL zusammengestellten Angaben über Ausflüsse des KD. (S. 357—416). Nach Rjabinin[1] (S. LXXIX) gibt es im Armenischen außer der schon von BENFEY benutzten Fabelsammlung des Vartan noch eine andere namens Ałvesagirkʿ ,Fuchsbuch', die jedoch, wie ich sogleich hinzufügen will, mit Reineke Fuchs nichts zu tun hat, möglicherweise jedoch mit dem syrischen Buche gleichen Namens, über das SCHULTHESS (ZDMG. 63, 473 ff.) berichtet hat. Die 2. Parabel des letztgenannten Werkes vom Hunde, der die Rippe für das Spiegelbild aufgibt, steht in BARZOIS Einleitung zu KD. (HERTEL S. 369). In dem armenischen Fuchsbuche findet sich außer der auch bei Vartan stehenden Geschichte vom Esel ohne Herz und Ohren die Fabel vom Affen und Krokodil (Schildkröte), die Rahmenerzählung des IV. Buches des Pañcatantra.

Über die georgische oder grusinische Fassung (zu HERTEL, S. 414) bemerkt der russische Gelehrte (S. LXIV) Folgendes. Die im Jahre 1886 in Tiflis unter dem Titel Khilila da Damana nach vier Handschriften veröffentlichte Ausgabe ist in Wahrheit eine Übersetzung von Anvār i Suhailī. Die Autoren sind Kaiser Vachtang VI., der im Anfang des 18. Jahrhunderts regierte, und der Mönch Saba Orbeliani, welch letzterer die Verse übersetzte. Die Übersetzung ist ziemlich getreu, doch finden sich auch Zusätze. Die Tifliser Ausgabe ist also mit dem von CHAUVIN verzeichneten Werke nicht identisch. Vgl. ferner ,Grusisches (Georgisches) Bruchstück' von CHACHANOF, WZKM. XIV, 301 ff.

Vom birmanischen Hitopadeśa (zu HERTEL, S. 447) gibt es eine Ausgabe, Rangoon 1886 und eine Übersetzung des 1. Buches (KUHN, Der Einfluß des arischen Indiens usw., München 1903, S. 26).

Nach BARBIER DE MEYNARD (J. As. 1857, II, 284) wird eine mongolische Übersetzung von KD. dem Mélik Saïd Iftikhar, der in Qazvin (Persien) regierte und 1279 starb, zugeschrieben (zu HERTEL, S. 414). Nach LANCEREAU (Pantchatantra, S. XXI) existiert ein altes französisches Ms., das Fabeln aus KD. enthält.

---

[1] HERTEL schreibt nach französischer Orthographie Rjabinine (S. 393, 414).

Endlich wäre noch zu erwähnen, daß der Hitopadeśa und das Pañcatantra im Singhalesischen existieren, nach Steele, An Eastern love story, London 1871, S. 241—257.

Vom philologischen Gesichtspunkte aus ist das vorliegende Werk, die Zusammenfassung einer stattlichen Reihe der mühsamsten Einzeluntersuchungen, eine Leistung ersten Ranges und kein anderer als der Verfasser wäre imstande gewesen, dasselbe zu schreiben; es ist das würdige Gegenstück zu Benfeys literar-historischen Untersuchungen.

J. Kirste.

Kleine Mitteilungen.

Ein Sanskritwort der kaschmirischen Dichter. — Oben 27, 407 f. habe ich eine Anzahl von Wörtern aufgeführt, die von den kaschmirischen Dichtern in eigentümlichen Bedeutungen gebraucht werden. Dazu gesellen sich seltne, außerhalb der kaschmirischen Literatur kaum anzutreffende Wörter, wie das a. a. O. von mir ausführlich besprochene Wort *avakalya* ‚Bürge, Geisel'. Den Belegen, die ich dort gegeben habe, kann ich jetzt einen neuen, so gut wie sicheren Beleg hinzufügen: Rājatar. VIII, 3137, wo nach HULTZSCH für *dūtye ca kalyakatve* (so STEIN; die anderen Ausgaben: *kalpakatve*) höchst wahrscheinlich *dūtyevakalyakatve* gelesen werden muß; siehe ZDMG. 69, 137. Professor HULTZSCH hat mich auf zwei andere, in unseren Wörterbüchern nicht verzeichnete Wörter hingewiesen, die Kalhaṇa gebraucht: auf *kavāṭin*[1] Elefant Rājat. IV, 173 (wozu man STEINS Bemerkung in seiner Übersetzung der Rājataraṃgiṇī Bd. I S. 138 vergleiche). VIII, 3013. 3143. 3144 und auf *khaṭāku* Rājatar. VIII, 3139 in der Verszeile

goṣṭhaśvā svagṛhāṅgane śikharibhūgarte khaṭākuḥ sphuṭam.

Diesem Worte *khaṭāku* sollen die folgenden Zeilen gewidmet sein.

Was bedeutet *khaṭāku*? TROYER Bd. III, S. 528 vgl. 619 gibt das Wort mit ‚une plante odorante' wieder. STEIN hat das Wort

[1] Rājat. IV, 173 hat TROYER *karāṭin* für *kavāṭin* eingesetzt. Ein Wort *karāṭin* ‚Elefant' gibt es wohl; es wird von den Lexikographen überliefert und in der Literatur gebraucht. Das Wort *karāṭin* ist TROYERS Erfindung.

unübersetzt gelassen. In einer Note (Übersetzung Bd. II, S. 247) bemerkt er, daß es in den Wörterbüchern nicht vorkomme, und daß es offenbar irgend ein Tier bezeichne. Auch ich vermag es in den neueren Wörterbüchern nicht zu finden; nicht im Vācaspatya oder im Śabdakalpadruma, nicht bei APTE, BÖHTLINGK, MONIER, WILLIAMS. Auffällig ist, daß es von BÖHTLINGK übersehen worden ist. Denn die oben zitierte Verszeile muß ihm — oder seinem Mitarbeiter — vorgelegen haben. Dies ergibt sich daraus, daß er in den Nachträgen zu seinem kürzeren Wörterbuche VII, 339 *goṣṭhaśva* aus Subhāṣitāvali 463 (= Rājataraṃgiṇī VIII, 3139) anführt, wobei er noch bemerkt, daß statt *goṣṭhaśvā* nach Pāṇini V, 4, 77 (WACKERNAGEL, Altindische Grammatik II, 1, S. 117) *goṣṭhaśvaḥ* gelesen werden müsse.

Nun gibt es aber einen alten Lexikographen, der das Wort *khaṭāku (khaṭākhu?)* überliefert hat. Auf Grund dieser Überlieferung läßt sich die Bedeutung des Wortes, wie ich meine, etwas genauer bestimmen, als es bisher geschehn ist. Im Amarakośa II, 5, 12 *(‚girikā bālamūṣikā')* werden zwei Synonyma für *bālamūṣikā* d. h. kleine, junge Maus oder Ratte (*kṣudratvād bālā cāsau mūṣikā ca;* etwa ‚Zwergmaus'?) gegeben. Dazu führen die mir zugänglichen Kommentatoren (Kṣīrasvāmin, Maheśvara, Bhānujīdīkṣita) folgenden Viertelvers aus Durga[1] an:

kharvākhur bālamūṣikā.

Hier liegt ohne Zweifel das Wort vor, das die allein zuverlässigen Śāradā-Handschriften der Rājataraṃgiṇī in der Form *khaṭāku* überliefern,[2] und das als ein zweites Synonym von *bālamūṣikā* angesehen werden muß. Wenn die gedruckten Ausgaben der Kommentare zum Amarakośa (ob auch gute alte Handschriften?) die Form *kharvākhu* bieten, so wird man anzunehmen haben, daß diese Schreibung unter dem Einfluß von *bālamūṣikā* zustande gekommen ist: *bālamūṣikā* = *kharva* + *ākhu, kharvākhu.* Sollte aber das Wort, das

[1] Ist Hugga für Durga einzusetzen? Vgl. oben 14, 225—232; 27, 401.

[2] Subhāṣitāvali 463 (= Rājataraṃgiṇī VIII, 3139) steht *khaṭākhuḥ.*

Kalhaṇa gebraucht, wirklich eine Zusammensetzung mit *ākhu* (Ratte, Maus) im zweiten Gliede sein, so ist das *pūrvapadam* sicherlich nicht *kharva*, sondern *khaṭa* (Bedeutung?). Ich kann mich noch auf Hemacandras Kommentar zu seinem Abhidhānacintāmaṇi berufen. Dieser Kommentar, von dem bisher nur die Auszüge in BÖHTLINGKS Ausgabe des Textes (St. Petersburg 1847) bekannt waren, ist neuerdings vollständig in der Yaśovijayajainagranthamālā herausgegeben worden. Hier lautet das Zitat aus Durga bei der Erklärung der Worte *girikā bālamūṣikā* (Abhidh. 1301) nicht *kharvākhur bālamūṣikā*, sondern: *khaṭākhur bālamūṣikā*.

Das Wort *khaṭāk(h)u* ist noch von einem zweiten kaschmirischen Dichter gebraucht worden: von Ratnākara im Haravijaya (35, 49). Die Stelle lautet:

nighann akheṭakhaṭakāmukhahastakṛṣṭa-[1]
maurvīvinirgalavinirgatamārgaṇaughaiḥ[2] |
tāṃ Revatīm api khaṭākhum avaimi saṃkhya-
mārge 'tiśuṣkamalinacchavidehayaṣṭim ||

‚Mit den Massen der Pfeile, die ungehemmt (??) von der mittels der feinen *khaṭakāmukha*-Handstellung gespannten Bogensehne abfliegen, selbst die Revatī auf dem Schlachtenwege tötend, sehe ich sie wie eine junge Maus an, deren schlanker Leib ganz ausgetrocknet und von schmutziger Farbe ist.‘ Der Kommentator Alaka erklärt *khaṭākhu* in der Weise, daß er den uns bereits bekannten Viertelvers *khaṭākhur bālamūṣikā* zitiert: jedoch ohne Angabe der Quelle. —

Professor HULTZSCH verweist mich noch auf die beiden Uṇādiwörter *kaṭhāku* und *kuṣāku*, von denen das erste im Uṇādigaṇasūtra des Hemacandra mit *kuṭumbapoṣaka* erklärt wird. Das zweite, *kuṣāku*, soll nach derselben Autorität unter anderem *mūṣika* ‚Maus‘ bedeuten.

Halle a. d. S. TH. ZACHARIAE.

---

[1] Vgl. *akheṭakhaṭakāmukhahastakṛṣṭi*° Haravijaya 37, 51.
[2] *vinirgala* ist mir unverständlich. Ist *nirargala* zu lesen?

Neue oder im pw. noch nicht belegte Wörter aus Ratnākaras Haravijaya.

Zusammengestellt

von

Richard Schmidt.

Das Haravijayam ist teilweise bereits von Jacobi für das *pw* ausgezogen worden, und zwar, wenn ich recht gesehen habe, bis in den dreizehnten sarga hinein. Nicht weiter reicht die zweite Auflage des Monier Williams, bekanntlich nur ein (typographisch allerdings glänzender) *avatāra* des pw. Wenn ich es nun unternommen habe, das ganze Gedicht für die Lexikographie nutzbar zu machen, so bin ich damit einer Anregung Zachariaes gefolgt, was ich heute angesichts der Ausbeute nicht mehr bereue. Aber wer Ratnākaras Werk kennt, wird es verstehen, wenn ich sage, daß mir seine Lektüre herzlich sauer geworden ist, zumal ich sie ohne Unterbrechung zu Ende geführt habe. Zu dem ästhetischen Unbehagen, das einen dabei fast nicht einen Augenblick verläßt, kommt ja noch die besondere Erschwerung hinzu, daß man selbst ganz geläufige Wörter nachschlagen muß, um völlig sicher zu gehen. Wer sollte wohl vermuten, daß z. B. *mṛgacakṣus* f. im pw fehlt? Und doch ist es so! Die Anlage von Böhtlingks Lexikon bringt es außerdem noch mit sich, daß man oft an vier Stellen nachsehen muß, ehe man über ein Wort im Reinen ist: an der Hauptstelle, im General-Index, im Schluß der Nachträge und in einem der früheren Nachträge! So hat mir denn Ratnākara zu 106 schweren Arbeitstagen verholfen, was ich ihm nur deshalb verzeihe, weil er sich für das Lexikon als

wirkliche ‚Juwelengrube‘ erwiesen hat. Im übrigen trägt er seinen schönen Namen ganz zu Unrecht; vgl. BÜHLER, Detailed Report, S. 45. Die ‚single verses and passages which possess both grace and force of expression‘ sind bei ihm recht dünn gesät; aber als Ganzes betrachtet ist das Haravijayam schlechthin ein Monstrum.

Bei der Anfertigung meines Verzeichnisses bin ich immer BÖHTLINGK gefolgt, und so kommt es, daß ich viel mehr Wörter nachtrage als JACOBI. Sicherlich stehen dort viele Ausdrücke, die ruhig fehlen könnten, so namentlich die als bahuvrīhi gebildeten Bezeichnungen für Sonne und Mond u. dgl. Immerhin ist etwas zu viel hier besser als etwas zu wenig. Bei der Leichtigkeit, sich im Sanskrit mehrdeutig auszudrücken, ist es schließlich ganz nützlich, z. B. *uṣṇatvis*, °*dyuti*, °*dhāman*, °*marīci* aufzunehmen und die Bedeutung ‚Sonne‘ beizufügen, um zu verhüten, daß jemand auf ‚Feuer‘ rät. Man könnte über die Zulassung der denominativen Verben streiten: aber BÖHTLINGK hat sie, und so gebe ich ebenfalls meine Funde auf diesem Gebiete. Aus den letzten 70 Seiten wird man wahrscheinlich noch mehr herausholen können, als es mir möglich gewesen ist. Namentlich wird das für den 48. Gesang mit seiner Häufung von *dvyakṣara*s und sonstigen Leckerbissen für indische Feinschmecker zutreffen. Aber da von p. 638 an der Kommentar fehlt, dem man bei der Verdauung so schwerer Kost alles zu verdanken hat, so ist mir manche Strophe eine ungenießbare Delikatesse geblieben. Ich wollte und konnte auch nicht gar zu lange an der Tafel des kaschmirischen Trimalchio sitzen.

Natürlich habe ich auch den Wortschatz des Kommentars aufgenommen; in diesem Falle bedeutet ein ‚Ko.‘ unmittelbar hinter der Stellenangabe, daß das betreffende Wort nur im Kommentar steht, nicht auch im Texte; z. B. *tāḍī* XVII, 68; XXIII, 30 (Ko.) besagt, daß *tāḍī* an letzterer Stelle nicht von Ratnākara gebraucht, sondern nur von Alaka benützt wird, um einen Ausdruck des Dichters zu erklären. Gibt der Kommentator von einem Worte das Genus an, welches aus dem Texte nicht zu ersehen ist, so steht ‚nach dem Ko.‘ Beispiel: *kramuka* = pūgaphala XXII, 62 (nach dem

Ko. °n.). Das heißt: Alaka bezeichnet hier das im Kompositum stehende *kramuka* als Neutrum, und das fehlt im pw. (° besagt immer, daß das betreffende Wort oder das Genus oder die Bedeutung bei Böhtlingk nicht vorhanden ist; * bedeutet wie bei diesem ‚in der Literatur bisher nicht belegt‘.)

Schließlich sei noch erwähnt, daß ich Vollständigkeit in den Stellenangaben natürlich nicht erstrebt habe. Ich wollte ja kein Glossar zum Haravijayam schreiben, sondern Bausteine daraus herbeischaffen für eine neue Auflage des pw, deren Erscheinen ich mit lebhaftester Freude begrüßen würde; und diese wäre ganz ungetrübt, wenn die künftigen Herausgeber dann das Sprüchlein befolgen könnten:

ye 'rthāḥ kleśena dehasya, dharmasyātikrameṇa ca,
arer vā praṇipātena mā sma teṣu manaḥ kṛthāḥ!

***a** m. = Viṣṇu XXXI, 9.

aṃśaka m. °Sohn XLIII, 41.

°**aṃhohi** = pāpapradhāna XLIII, 274.

°**ak** zur Erklärung von pracalākin: pracalam akanti kuṭilaṃ gacchantīti pracalākinaḥ puraḥ pracāriṇo yodhāḥ XXXI, 29 (Ko.); zur Erklärung von *kāka:* XLIII, 288 (Ko.).

aka = °nāsti kaṃ śiro yeṣāṃ te 'kāḥ XLIII, 288; ° = kuṭilagāmin XLIII, 349.

akalka °rein XXXIV, 62.

°**akūṭātman** = nirvyājahṛdaya und aparvatasvabhāva XLIII, 175.

°**akṣaṇika** = rasika XLIII, 185.

akṣaracyutaka n. °Bez. einer Strophe, die beim Auslassen einer Silbe einen anderen Sinn gibt, XLVIII, 33.

Agnika m. ° = gaṇapati XL, 24.

°**Agnidaṃṣṭra** m. Name eines Daitya XXXIV, 3. 20.

°**Agnidhāman** m. Name eines Gaṇa VII, 27.

agra n. ° = aṅguli XVIII, 58.

aṅkabhāj °auf dem Schoße sitzend (= in der Nähe weilend) V, 91.

°**aṅgatoya** n. Schweiß XXVII, 14.

aṅgana n. *Gang, Bewegung XIII, 75 (Ko. upasarpaṇam).

aṅgabhaṅga m. °Gliederrecken XLIX, 36.
aṅgārita ° = entflammt XXXVII, 55.
°*acalakanyā* = Pārvatī II, 64.
°*acalādhipa* m. = Meru XLII, 39.
°*aciraruc* f. Blitz XI, 37.
°*acirārcis* f. Blitz III, 48.
añcita °Subst. n. = gamana XL, 36.
añjana n. ° = meḍhra XLIV, 12.
añjanā (f. nach dem Ko.) ° = vyakti XLIII, 184.
°*aṭṭahasita* n. lautes Gelächter XLIX, 45.
°*aṇita* n. = prahāraracito dhvaniḥ [pw *aṇ tönen] XII, 5.
aṇḍa n. ° = brahmāṇḍa XXVIII, 46.
°*aṇḍavat* m. Vogel XXXI, 5.
°*ata* wandernd = herumfliegend [von Pfeilen gesagt] XLIII, 224 (in °*āśāta*).
atara = durlaṅghya [°vom Wagenlenker; pw vom Flusse] XLVI, 67.
°*atālavya* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 168.
°*atiku* f. hohe Stellung (parā bhūmiḥ Ko.) V, 136.
Atimāya °Subst. m. Name eines Daitya XXXIV, 29. 49.
°*atuṣāramarīci* m. Sonne XXIV, 40.
atti (°Subst. f.) Genießen XLIII, 86.
°*adantatā* Zahnlosigkeit und zugleich = akārāntatā XLIII, 10.
°*adama* = avaśin V, 135.
°*adara* furchtlos V, 135.
°*adūka* = ripupratāpa [?] XLIII, 349.
°*adrindra* m. Bergfürst (= Himālaya oder gewaltiger Berg) XLI, 14.
°*adharasthita* = paribhūtatvād adhogataḥ XXXI, 29.
adhikam °im Wasser XXX, 57; XLIII, 128; °auf dem Kopfe XXXI, 5; XLIII, 128.
°*adhikamaṇḍalu* = adhigatakamaṇḍalu XLIII, 199.
°*adhikamalini* im Lotusteiche V, 124.
°*adhikayati* steigern XXXII, 65.
°*adhikumudvati* in den Lotussen XX, 71.
°*adhikṣapam* nachts XXI, 15; XXIX, 16.
°*adhigulpham* am Knöchel XXXVIII, 74.
°*adhijalam* ins Wasser XLI, 32.
°*adhitaru* am Baume XVII, 67.
°*adhityakāy* wie eine Bergebene aussehen XLIII, 193 [°*itam*].
°*adhidharitri* = bhuvi III, 44; XIX, 68.

°*adhinākam* am Himmel XL, 53.
°*adhiniśīthini* nachts I, 27.
°*adhipayodhi* im Meere XXII, 22; XXXVI, 33.
°*adhipradoṣam* am Abend XX, 14.
°*adhibhūmi* auf die Erde XXXII, 44.
°*adhimauli* am Diademe XL, 13.
°*adhiyuyutsutā* heftige Kampfbegierde XLVIII, 129? Der Text hat *adhi yu°*.
°*adhivāridhi* ins Meer XXXVI, 29.
°*adhiśayyam* auf dem Lager XXVII, 33. 78.
°*adhisaṃyugorvi* auf dem Schlachtfelde XLVI, 13.
°*adhisaṃkhya* der Zählung spottend XLV, 28.
°*adhisarojini* im Lotusteiche XXVIII, 52.
°*adhisindhu* ins Meer XIX, 28.
adhyāsa m.° = adhiṣṭāna XLIII, 61.
°*adhyūru* an den Schenkeln XXI, 50.
anaṃśa, f. ā, ° = samāghātarahita XLIII, 97.
°*Anaṅgaketu* m. = Hara XLIII, 265.
°*anati* f. = auddhatya XVI, 21.
anarman °ohne Freude und zugleich °frei von (der Augenkrankheit) arman XLIII, 215.
°*analaka* ohne Röhrenknochen und zugleich ohne Locken XLIII, 142.
°*Analatāraka* m. Name eines Daitya XXXIV, 8. 60.
°*anavam* = apūrvam XLIII, 172.
°*anija* = Feind XLIII, 111.
°*animeṣin* nicht blinzelnd XXXIV, 40.
anuka *m. Liebhaber [in °*anukāri* = Kāma] I, 1 (Galanos).
°*anugānin* XLIII, 262 [anu paścād gāmino gāyanā yasya].
°*anujananī* zweite Mutter XLIII, 111.
°*anunīṣu* zu versöhnen wünschend XVII, 84.
anubandha m. ° = veṇuvādanaviśeṣa XXVI, 85.
°*anubhramaṇa* n. Hinterherwandeln L, 72.
anurasa m. ° = anukūlahevāka XLIII, 88 [wenn man nach dem Ko. die Strophe umkehrt].
°*anurahasam* = rahasi X, 32; XVII, 58.
anulepin °salbend XXX, 37.
°*anuvivartana* n. = paścādbhramaṇa IV, 13.
°*anuṣṇaraśmi* m. Mond XX, 4.
°*anuṣṇāṃśu* m. Mond XVIII, 21.
**anusaṃdhi* m. Vereinigung XXXIV, 28.
°*anekapāri* m. Löwe XLVIII, 28.

°*anaukaha* m. Baum [pw *anokaha*] XVII, 61.

antardhi m. °Töten XLIII, 133.

°*antasthiti* f. Tod XLIII, 54.

andhaka ° = andhayatīty andhakaṃ ca gūḍhakriyāpadādi XLIII, 221.

°*anvāyin* m. = anucara XXX, 31.

°*apajara* m. Gott [‚ohne Altern'] V, 147.

apada ° = padād bhraṣṭa XXXII, 73.

°*apanidray* zum Aufblühen bringen XV, 52.

aparṇa ° = apagatarṇa XLIII, 161.

°*apalālasa* ohne Verlangen XLIII, 190.

°*apaśabdābhāsa* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 333.

°*apasaṃkhya* zahllos XLVIII, 139.

apasāra m. °Flucht und °eine Art Tanz XI, 33.

°*apāsin* = apāsyati nyakkaroti yaḥ XLIII, 290.

°*Aprakampakopa* m. Name eines Gaṇa XI, 21.

apratigha °ungehindert XLVII, 120.

°*apravibhāgin* ungeteilt XLVII, 90.

abda m. *Wolke XXXV, 24; XLVIII, 31 [91].

°*abhayayāyin* = śaraṇāgata XLIII, 252.

°*abhidhitsu* sprechen wollend XIV, 17.

°*abhinābhi* am Nabel XXVII, 101.

°*abhipragalbha* Epilog 6 (richtig?).

°*abhipluti* f. Abirren? (nītimārgānavagāhanam Ko.) XI, 13.

abhimata °m. Geliebter XXVII, 33. 78; XXIX, 21.

°*abhimanthara* träge III, 5.

°*abhimarṣa* m. = abhimarśa (Berührung) XLVIII, 125.

**abhiyāti* m. Feind XVI, 65 [könnte auch **abhiyātin* sein]; XLVIII, 59.

abhiyoga m. ° = ratam XXX, 72; XLIII, 177; XLVIII, 46.

°*abhisārana* n. = abhisaraṇa XXX, 24.

°*abhīṣu* m. Strahl [pw *abhīśu*] V, 25.

abhyamitram ° = sapatnīsaṃmukham XVII, 68.

°*abhyasūyana* [n.] Eifersucht XXII, 1.

°*abhyahitam* auf den Feind XLII, 4.

abhyāgama m. *Kampf XXXI, 29; XLIX, 38.

°*abhraṃśa* = avinaśvara V, 78.

°*abhrakarin* m. = abhramātaṅga XXXI, 28.

°*Abhraketu* m. ein Gaṇa VII, 47; XLVIII, 118.

°*abhranirjhariṇī* Himmels-Gaṅgā XXVIII, 93.

°*abhramaṇi* m. Sonne V, 36.

**abhramātaṅga* m. Himmelselefant XX, 10; XXXI, 28 (Ko.).

°*abhrasaraṇa* am Himmel aufschießend XX, 30.

°*abhrasarit* f. Himmels-Gaṅgā XLVII, 37.

°*abhrasindhu* f. die Himmels-Gaṅgā VIII, 8; XXX, 38; XLVII, 88; XLVIII, 73.

ama ° = *amati gacchati yaḥ XLIII, 292.

**amata* m. °Feind XLIII, 226.

amatratā [°Abstr.] XLIII, 344.

°*amandaruc* m. Sonne I, 25.

°*amarataruṇī* = apsaras L, 94.

°*amaranadī* Himmels-Gaṅgā XXII, 12.

°*amarabhū* f. Himmel V, 10; XIII, 41.

°*amaraśaila* m. = Meru I, 3.

°*amarādritaraṅgiṇī* = Gaṅgā XXV, 2.

°*amarāyudha* n. Regenbogen XXIX, 15.

°*amarṣitā* = amarṣitvam XLIII, 162.

amāna °unermeßlich XI, 37.

amāya ° = niṣprapañca V, 96.

amṛtaprabha m. °Mond XX, 78.

°*amṛtamuc* m. Wolke V, 124.

°*amṛtaruc* m. Mond XXII, 63.

°*ambaradevatā* = apsaras V, 49.

°*ambarasad* m. Gott XLVI, 35.

°*ambarastrī* = apsaras XLVI, 68.

°*ambarāpagā* Himmels-Gaṅgā XXXII, 117.

°*ambudapatha* m. Himmel XLIV, 35.

°*ambudhāman* m. Meer XXII, 35. 49.

°*amburāśitanayā* = Lakṣmī XXXVIII, 78.

°*ambuvāhin* m. Wolke XLVI, 17.

°*ambhogaja* m. ein Wassertier XXII, 60.

°*ambhojaviṣṭara* m. = Brahman XXXVIII, 71.

°*ambhobhṛt* m. Wolke II, 61; IV, 16.

°*ayama* = advitīya XLIII, 230.

°*ayāvya* [Text hat *ayavya*] = akutsita XLIII, 182.

°*ayukchadana* n. die Blüte von Alstonia scholaris XX, 23.

°*ayugānta* = nāsti yugānto yatra XXIV, 38.

°*ayugmarocis* m. Feuer VI, 173.

°*ayugyamaka* n. Bez. einer Strophenform XLIII, 359.

ara [m.] °Zacke [in *sāraḥ* = saha araiḥ śṛṅgair vartate] V, 2; °f. = madhye śalākā XLIII, 370.

araṇa n.*Hineingehen XXVIII, 60.

arara [m. n.?] °Kampf XLIII, 155.

°*aravindajanman* m. = Brahman XXI, 23.

°*aravindadṛś* f. eine Lotusäugige XXIII, 63.

°*aravindasad* m. = Brahman VIII, 19.

arasa ° = vītarāga V, 2.

[*aritā* =] ° *arikarma* n. = yuddham XLIII, 136 (Ko.).

°*ariśaḥ* Feind für Feind XLIII, 45.

aruṇa m. * Rottleria tinctoria XLVII, 33? Oder einfach ‚rot'?

°*aruṇadhāman* m. Sonne XLVII, 137.

°*aruṇamaṇi* m. Rubin XVII, 16; XXIX, 13; XLI, 50.

°*aruṇaratna* n. Rubin XXVI, 29; XXVIII, 117; XXXVII, 18; XLIV, 54.

°*aruṇaśikha* m. Hahn XXVIII, 70.

°*aruṇaśilā* Rubin VII, 25.

°*aruṇāṃśu* m. Sonne VII, 35.

°*aruṇāśman* m. Rubin XXX, 87.

**aroka* dunkel, schwärzlich XLIII, 53 [Ko.: niṣprabha].

°*arkamaṇi* m. Sonnenstein XXVI, 37; XXX, 86.

°*arkaśaila* m. = Kailāsa XLI, 8.

°*arcicayiṣu* XLIX, 20.

°*arcicayiṣyant* [P. Fut. Desid. von *arc*] zu verehren wünschend XLIV, 36.

[**arjin* erwerbend XLIII, 270 ist im pw aus Śiśup. 19, 102 belegt; der Stern dort also überflüssig!]

°*arṇora*? XLIII, 59.

°*arthanātha* m. = Kubera XXXIX, 24; L, 9.

ardin °Subst. = hiṃsaka XLIII, 232.

ardhacandra m. *eine Art Nägelmal XLI, 29; XLIII, 177; XLIV, 33; XLIX, 39.

°*ardhapāṇi* m. eine Art Handstellung beim Lautenspiel XXVI, 86 (Ko.).

°*ardhabhrama* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 113.

°*ardhamāyūra* n. eine Gangart des Pferdes XL, 34 (Ko.).

°*aryamāśman* m. = sūryakānta XXIX, 7.

°*Alakādhīśa* m. = Kubera XLVIII, 84.

°*alava* = sthūla XXX, 79.

°*alitā* = aritā (s. d.) XLIII, 136.

av ° = avagam XII, 21.

avagraha m.*Elefantenstirn XXXI, 21; XLIV, 9.

avacūla m. = lāñchana XX, 12 [nach dem Ko. °*n.*!].

avatīrṇa °n. = avataraṇa XXXVI, 29.

avana n. XXXI, 5 (°gatiḥ *prītir vā).

°*avanitālu* n. Unterwelt XVI, 36.

avayavin ° = prasastāvayava XLIII, 182.

°*avaloḍana* n. Umrühren XXX, 73.

°*avasādin* bedrückt XLVI, 21.

°*avasāra* m. Losbrennen? XLVI, 80.

avāra ° = nirnirodha XLIII, 60. 88.

avi m. *Berg XLVIII, 3? [abtrennen 'sāv avau vavāv eva?].

°*avin* beschützend [avati rakṣaty avaśyaṃ yaḥ] XLIII, 334.

°*avipad* = avinaśvara XXXI, 32.

avirati °unaufhörlich V, 110.

°*avisrasa* m. = ajara XXXIV, 41.

°*avīka* = nāsti vīr gatir yasya XLIII, 334.

avyapāya °Adj. = sthira XXXI, 29.

avyāpta ° = na vibhiḥ pakṣibhir āptam XVII, 37.

°*avyāhati* ungeschmälert XXXII, 61.

°*aśakra* Śakra's beraubt XLIII, 170.

°*aśakla* = paruṣa XXXV, 5.

°*aśamana* unheilbar XLIII, 79.

°*aśān* = na śāmyatīty aśān anudyuktaḥ [śameḥ kvipi ,anunāsikasya' ity ādinā dīrghaḥ. ,mo no dhātoḥ' iti ca natvam]. XLIII, 369.

°*aśītaraśmi* m. Sonne IV, 21.

°*aśūka* = durdānta XLIII, 41.

°*Aśmadhāman* n. N. eines Berges II, 1; XXII, 26.

aśri [in aśritoya = dhārājala] °Strom V, 115.

**aśvavaktra* m. = kiṃnara V, 93.

aṣṭapāda *m. = śarabha XIII, 47.

°*asa* werfend XLIII, 155. 244 [XLIII, 3 in *susāsāsa* = treffliche Bogenschützen werfend, vernichtend?].

asaktam °unaufhörlich XXXIV, 61.

asana °m. = apahartṛ XLIII, 181.

°*asabhīka*, f. °*kā*, furchtlos XXXIX, 41.

°*asitakambu* m. Sapphirarmband XXI, 14.

°*asitamaṇi* m. Sapphir XXIX, 5; XXXI, 54.

°*asitaśilā* Sapphir XXII, 20; XLIV, 47.

°*asitiman* m. Schwärze XLIII, 69.

°*asitopala* m. Sapphir IV, 26.

°*asīritā* Abstr. zu °*asīrin*, mit dem Schwerte verjagend und zugleich kein sīrin (Haladhara), XLIII, 175.

°*asutyajatva* n. XXX, 56 [pw hat nur sutyaja].

°*asumanaskatā* = niṣpuṣpatvam und daurmanasyam XVII, 61. 71.

°*asurakṣit* Dämonen vernichtend XLIII, 314.

°*asulū* Leben vernichtend XLIII, 19.

°*asusa* Leben vernichtend XLIII, 3.

°*asusama* = prāṇapriya V, 104.

°*asususū́* = asūn suṣṭhu suvati pareṣāṃ prerayati yā sā XLIII, 90.

°*astaparvata* m. Untergangsgebirge L, 8.

°*astabhūbhṛt* m. Untergangsberg XXIX, 23.

°*astāvanīdhra* m. Untergangsberg XIX, 20.

°*asthitā* Abstr. zu asthan = karaṅkaśeṣatvam XLIII, 208.

°*asthirasa* m. Mark XLIII, 96.

°*asmaya* ohne Dünkel XLIII, 109.

[*ahāta* XLIII, 145 ist falsche Lesart.]

°*ahāni* nicht mangelhaft XLIII, 375.

°*ahimakara* m. Sonne IV, 2; XXIX, 9. 52.

°*ahimamarīci* m. Sonne XXIX, 37.

°*ahimāpāta* = nāsti himāpāto yatra XXIV, 38.

°*ākampin* zitternd XLIII, 268.

°*ākalmāṣita* ein wenig gesprenkelt VII, 29.

ākāśa = °samantād bhrājamāna XLIII, 41.

°*ākāśasindhu* f. = Gaṅgā II, 3.

°*āku* = yuddhabhūmi XLIII, 53.

°*ākekakaraka* = bhayān nimīlitanayana oder piṅgalākṣa XLIII, 53 [pw hat *ākekara* ‚ein wenig schielend‘].

°*āgaska* schuldig XVIII, 11.

°*āgūraṇa* n. = ākṣepa XXXVI, 49 (Ko.).

°*āṅkika* m. eine Art Trommel II, 53.

āṅga °körperlich XVIII, 30.

**ācchodana* n. Jagd XLI, 18.

[°*ājira*, f] °*ājirā* XLIII, 88 = ājiṃ rātīty ājirā saṃgrāmapradā; 102.

°*ājivartma* n. Schlachtfeld und zugleich Stätte der sieben Ṛṣi [ājayo 'jasya Brahmaṇo 'patyāni saptarṣayas] XLIV, 8.

āṭa m. °eine Art Wasservogel (= āti) XXXI, 5.

āṭika m. ° = śarāri (Reiher) XVI, 40 (Ko.); ° = āti XXX, 30.

ātatāyin °Subst. m. = ripu XXXIII, 34; XXXVII, 18; XL, 13; XLVII, 5; XLIX, 4; L, 4.

ādāna n. °Menge V, 134.

°*ādivid* = purākalpajña XLIII, 318.

ādeśa m. ° = pradeśa (Richtung) XLIII, 256.

°*ādhūnana* n. eifriges Schwingen XXXII, 50.

°*ādhūsara* ganz staubfarbig XVI, 5.

°*ādhyeya* = utkaṇṭhayā smartavya XLIII, 284.

**ānakin* reich an Trommeln XLVI, 19.

āp + °*para* ausreichen XXIX, 47.

°*āpaṇi* m.? f.? Kaufladen XIII, 35.

āpin ° erlangend XLIII, 162. 188. 198; ° = prāpaṇaśīla XLIII, 340.
°*āpraśna* m. Abschied XXIX, 59.
**āpluti* f. XXX, 32 °Emporschnellen (pw. nach Galanos Bad).
ābandhura ° gar schön XXXI, 39; °gebeugt IX, 38.
°*ābandhyatā* Abstr. zu *ābandhya* ‚anzulegen' (vom Schmuck) XLV, 15. Der Ko. liest *āvandhyata!*
[°*ābilita* XXXVIII, 63 = āvilita.]
ābhīlatā [°Abstr.] XLVII, 27.
°*āmukhara* etwas geschwätzig XXX, 17? S. *khalakhalā!*
āyasa [m.[1]] °Pfeil XLIII, 90. 173.
°*āyāsayamāna* sich anstrengend XLIII, 166.
āra m. ° = āgamana V, 135; XLIII, 155. 274.
āra (f. *ārā*) am Ende eines Komp. ° = ārāti gṛhṇāti yā V, 135.
°*ārañjana* n. = āvarjana V, 22.
°*āravapus* erzleibig (erzfarbig) V, 127.
°*ārāmin* sich ergötzend? XLIII, 355.
°*āruci* ganz glänzend V, 17.
āruta n. °Gesang [pw Geschrei] V, 88.
°*āruti*[2] f. Geschrei XLIII, 85.
ālasa [m. n.?] ° = ālasyam V, 145.
°*ālita* = upadruta oder ākṛṣṭa V, 24; = baddha XIV, 12.
°*ālukā* = madyadhānī XXV, 2.
ālolita° = āloḍita XLIII, 136.
°*āvandhyatā* völlige Nutzlosigkeit XLV, 15 (Ko.).
°*āvaravī* Becher XXV, 2; XXVI, 7.
āvali f. °Bez. einer Strophenform V, 135.
°*āvalibandha* m. desgl. XLIII, 375.
°*āvasanaka* n. = ratigṛha XXVII, 17.
**āvāpaka* m. ein best. Handschmuck [Ko.: kaṭaka] XXIX, 63.
°*āvāsaka* m. = āvāsa XLI, 12.
āvika n. °Schafherde XLIII, 334.
°*āvidūna* = samantād upatapta XX, 81 [*du* + *vi*].
āviddha n. ° = udgatam [°eine Gangart des Pferdes] und °dhātubheda [t. t. aus der Musik] XL, 39.
°*āvidh* durchbohrend XLIII, 117.
āvedin ° = ā samantād vedayati jñānaṃ lambhayati yaḥ XLIII, 318.
°*āveśin* = sonmāda XLIII, 33.
°*āśākarīndra* m. = āśāgaja XIII, 40.

[1] So nach dem Ko. zu XLIII, 173.
[2] Konjektur der Herausgeber für *ānuti*. Der Ko. erklärt mit *nināda*.

°*āśāta* = āśāsv atanti saṃtataṃ gacchanti XLIII, 224.
°*āśyāmikā* Schwärze XLIX, 18.
**āsa* m. ° = nirasanam V, 120; °Abschießen XLIII, 88. 145. 155. 202; °Speer XLIII, 96. 218; XLVIII, 39; Bogen XLIII, 3. 19; XLVIII, 15.
āsana n. °Sattel [Ko.: paryāṇam; pw. ‚der Teil des Pferderückens, auf dem der Reiter sitzt'.] XLII, 29.
°*āsavika* Gelage abhaltend V, 54.
āsāda m. ° = samantād avasāda XLIII, 113.
°*āsin* m. Bogenschütze XLVIII, 3 [in sāsī = sa + āsin]?
āsura *n.° = asurasamūha XXXIV, 63; XLIII, 194.
āsphoṭa m. °lautes Schwirren XLIII, 152? (Ko. hat *sphoṭa!*]
āha ° = āhantīty āhas tāḍakaḥ XLIII, 274.
°*āhavīya* = yuddhaja XIV, 5.
°*āhutibhuj* m. Feuer XI, 51.
i + °*abhinis* hervorkommen XLVI, 2.
°*iddhadhāman* m. Sonne XXXVI, 9.
°*indīra* n. Tau, Reif XX, 55.
°*indukalākirīṭa* m. = Śiva XIX, 6.
°*Induketu* m. Name eines Daitya XXXIV, 14.
°*indudhara* m. = Śiva L, 80.
°*indumukuṭa* m. = Hara IV, 27.
indrāṇī *quidam coeundi modus XXVII, 48 (Ko.).
°*ibhānana* m. = Gaṇeśa XLVIII. 60.
°*iṣīka* m. = śālmali XII, 6 (Ko.). Hier und XII, 77 hat der Text *iṣīkatūla*, was pw mit ‚Schilfrispe' wiedergibt. Besser paßt ‚Schilfwolle'. Zu XII, 6 sagt der Ko. noch: [iṣīkaḥ śālmaliḥ] jalamadhyasaṃbhavaḥ stambaviśeṣa ity anye.
°*īkṣaṇāmbhas* n. Träne XVII, 82.
īr, īrayati ° = nyakkaroti XLIII, 45 [in °*śaśīra* = Rāhu].
īra m. ° = ripūṇāṃ kṣepa XLIII, 289.
°*īraka* m. = netar XLIII, 53.
īraṇa *Adj. bewegend XLIII, 59.
°*īrayitṛ* Nomen agentis von *īr* aussprechen, erschallen lassen XLVII, 115 [*īrayitrī*].
īrin °werfend XLIII, 248 [in *bharerin* = bhareṇerayanti parān kṣipanti ye].
**īlikā* eine Art Schwert XLII, 38.
**īlī* eine Art Schwert XLI, 55; XLIII, 120.
°*Īśaśiśu* m. = Kumāra XLIII, 45.
**u* m. = Śiva XLIII, 120?
°*uc* samavāye XLIII, 258 [ucita = samaveta].
ujjh + °*apa* aufgeben XX, 53.

°*uḍugaṇāyitam* = nakṣatragaṇavad ācaritam III, 52.

**uḍupatha* m. Luftraum XIV, 60; XXX, 39.

°*uḍuvīthī* Luftraum XLI, 41.

°*uḍḍiḍayiṣu* auffliegen wollend XLIX, 6.

•°*utkaṃdharībhū* den Hals emporrecken XXXVIII, 49.

utkara °Adj. = unmayūkha V, 141.

°*utkarṇatā* Subst. zu utkarṇa XXX, 14.

utkarṇatāla m. °Subst. XL, 31.

°*utkarṇika* mit hochragender Samenkapsel XXXV, 30.

°*utkalakala* verworrenes Geschrei erhebend XXXIX, 4.

uttara° = udgatavega XLIII, 107.

uttāla °hohe Weinpalmen tragend XXX, 61.

uttejanā XLIII, 41 (Ko.)? [pw ‚Schleifen'.]

utthāpaka m. ° = utkṛṣṭaḥ sthāpakaḥ sūtradhāraprāyaḥ XL, 38.

utthāpaka °n. = ūrdhvakhuratvam XL, 38.

°*utpalacakṣus* f. eine Lotusäugige XXIV, 37.

°*utpaladṛś* f. eine Lotusäugige XIX, 60; XXVII, 103. 107.

°*utpalalocanā* f. eine Lotusäugige XXVI, 84.

utpravāla ° = udgatavidruma XXX, 60.

utplavana n. °Herausgehen XXVIII, 44.

°*utpluti* f. Sprung XLI, 53.

°*utphullaka* n. eine Art Coitus VI, 19 (Ko.); XXVII, 48 (Ko.).

utsa m. °Abstr. auf *tā* XLIII, 29.

°*utsaṃkhya* L, 47 zahllos?

°*utsedhavant* Höhe oder Dicke besitzend XLVIII, 124.

udagāha °Subst. m. Eintauchen ins Wasser XVII, 3.

°*udayasānumant* m. Aufgangsberg XLII, 8.

udara n. °Ellbogen XLIII, 278.

udarka ° = uditārka XII, 42; XXIX, 19.

°*udārava* laut klingend XLVI, 3.

udgata °Subst. n. eine Gangart des Pferdes XL, 39 (Ko.).

°*uddīpin* entflammend XXI, 22.

uddīpti °Adj. aufstrahlend XL, 23.

°*uddaiva* jenseits des Schicksals stehend XLIII, 318.

°*uddhūlanā* = uddhūlana n. IX, 37.

°*udbharībhū* = adhikatāṃ prāp XVIII, 52.

°*udrāga* rot XXX, 60.

°*udvikāsa* aufgeblüht XXVI, 42.

°*udvoḍhṛ* m. Gatte XVIII, 72.

°*unnatiśrit* zur Höhe gelangt XIV, 8.

°*eṇalakṣman* m. Mond XXI, 3.
°*eṇāri* m. Löwe XLIII, 59.
°*edhin* fördernd XLIII, 234.
°*erikā* ? XXVII, 59 (Ko.).
°*elī* = kṛpāṇikā XLIII, 136.
°*airāvatīya* Adj. zu airāvata XXXI, 39.
**aujasika* = tejasvin XLIII, 101.
°*aurubūka* = airaṇḍasaṃbandhi XVII, 21.
**kaṃva* glücklich XLIII, 334.
**Kaṃsahan* m. = Viṣṇu XLIII, 312.
°*Kaṃsātatāyin* m. = Viṣṇu XXX, 9.
°*Kaṃsāsin* m. = Viṣṇu XLIII, 310.
°*kakudin* = dhvajin XLIII, 349.
kakṣyā *Anstrengung XXXI, 33.
**kaṅkaṭaka* m. Panzer XLIX, 3.
°*kaṅkaṭita* = sasaṃnāha III, 25; gepanzert XLIX, 37.
°*kaṅkamukhāyamāna* zum ‚Reiherschnabel' werdend XXIV, 48 [*kaṅkamukha* °Subst. n.].
**kacahasta* m. starkes Haar XXIII, 37 [in °*kacahastabhūmi* f. = Scheitel].
kañcukin m. *Schlange V, 71.
kaṭaka m. *Heer XLIII, 20. 28.
°*kaṭahāra* [m.? n.?] eine best. Blume XVII, 36.
kaṭīraka *n. Hüfte XXI, 48 (Ko.).
**kaḍaṅgara* m. Spreu XXVIII, 40.
°*kaṇacara* m. = Kaṇāda XLVII, 82.
°*kaṇatkāra* m. Krachen VII, 40 (Ko.).
°*kaṇatkṛti* f. Krachen VII, 40.
°*kaṇavrata* m. = Kaṇāda XXXII, 27.
°*kaṇavratavineya* m. Schüler der Vaiśeṣika-Lehre XIV, 27.
kaṇiśa (nach dem Ko. °n.) Ähre XXXIX, 5.
°*kaṇṭakitatā* dornenartiges Starren XVI, 31.
kaṇṭhaka [nach dem Ko. °n.] Halsschmuck XXXII, 42.
°*kaṇṭhatra* [nach dem Ko. m.] Halsschutz XL, 15.
°*kaṇṭhatratā* XLV, 22.
kadalī *Fahne XL, 29.
°*kadaikaka* = na kadācid ekākin XLIII, 349.
°*kanakāṇḍa* m. = brahmāṇḍa XX, 11.
kandala m. ° = latāviśeṣa XXX, 37.
kandhara m. *Wolke III, 62.
kapiśa *n. eine Art Rum [nach Galanos] XXVI, 32 [Ko.: kapiśaṃ madhu.]. 40.
°*kapolatalāyamāna* der Wangenfläche gleichend XXX, 37.
kamala m. *eine Hirschart XLIII, 292 [in *kamalāsana* m. ° = Mond].

°*kamaladṛś* f. eine Lotusäugige XVII, 106; XXVII, 110; XXVIII, 104.

°*kamalaprabhava* m. = Brahman VIII, 16.

kamalāsana m. °Mond XLIII, 292.

**kambalivāhyaka* n. Ochsenwagen XXIII, 29.

°*karakarāy*[*itam*] XXIX, 58 = karakarety avyaktarūpaṃ kvaṇitam.

°*karakākāraka* m. Hagelbringer = Indra XLIII, 53.

karaṇa n. ° = saṃveśana XXVII, 48 [pw hat unter 4, d die Bedeutungen ‚Haltung, Stellung, Pose‘. Es wäre hier ‚inter coitum‘ nachzutragen].

**karabhā* ° = pāṇiśobhā XXXIX, 41.

°*karambyamāṇa* vermischt werdend XXII, 28.

**karavālikā* kleines Schwert XVII, 8; XXXVII, 59. 61; XLII, 24; XLIII, 80; XLIX, 38.

°*karivaktramūrti* m. = Gaṇeśa II, 17.

°*karusī* Leichenacker XLVII, 24.

kartarī °eine Art Schlag XLIII, 271 (Ko.).

kalakaṇṭha *m. indischer Kuckuck XX, 50.

°*kaladhautaśaila* m. = Meru XXXVII, 40.

°*kalaviṅkadṛś* sperlingsäugig XLIV, 10.

°*kalaśikā* kleiner Becher XXV, 2 (Ko.).

kalaśī [*f.] Butterfaß XLVI, 50.

kalāpa m. ° = sainyasamudāya XLIII, 167.

kalāpin = kalāś cāpnoti yas tena [himatviṣā] XLIII, 198.

kalāvant °Adj. = vidagdha XXXVIII, 16; XLIII, 180.

**Kalindatanayā* = Yamunā XXXIII, 2; XXXIV, 10; XXXVI, 1; XXXVIII, 46; XLV, 36.

°*kalmāṣay* buntmachen IV, 8; XXX, 21.

kallola m. *Feind in *grahakallola* ‚Feind der Planeten‘ = Rāhu, XV, 32; XLIV, 66.

°*kallolin* wogend XLVIII, 44.

°*kava* m. = vaktṛ XLIII, 334.

kāka ° = īṣad akati kuṭilaṃ gacchati yo nirbhayatvāt XLIII, 288. — m. ° = laulyam XLIII, 288. — °Feigling XLIII, 288.

kākali [m.?] °ein gītadoṣa XXVI, 84 (Ko.).

kākin °begierig (vibhus tu *kakate 'vaśyaṃ kākī samaralampaṭaḥ. kaka laulye.) XLIII, 288.

kāku f. ° = vyāja XLIII, 334.

**kākṣa* m. n. finsterer Blick XXXIV, 32; XLIII, 247.

°*kāñka* n. eine Gangart des Pferdes XL, 34 (Ko.).

°*kāṅgūla* m. eine best. Fingerstellung XVII, 51.

kāñcana n. *Staubfaden der Lotusblüte XX, 77.

°*kāñcanabhūbhṛt* m. = Meru XLIII, 277.

°*kāñcanaśaila* m. = Meru XIII, 65; XLVI, 8.

°*kāñcībandha* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 138.

°*kātarita* verzagt gemacht XLIII, 82.

°*kādambī* [pw. nur m.] = kalahaṃsī XVII, 6.

°*kānanāyamāna* wie ein Wald erscheinend XXVIII, 32.

kābandha = kāvandha.

kāmala °Adj. zu kamala V, 40.

kāyamāna n. auch ° = dehaparimāṇa XXXIX, 41.

°*kārpāṇavī* XIII, 3 [*kārṣāṇavī* gedruckt] Adj. f. zu kṛpāṇa Schwert.

°*Kālaketu* m. Name eines Daitya XLIII, 257.

Kālacakra m. °Name eines Daitya XXXIV, 28.

°*Kāladamana* m. Name eines Asura XVI, 43; XLIII, 370.

°*Kālamusala* m. Name eines Gaṇa VIII, 5; XXX, 4; XL, 21.

Kālāntaka m. °Name eines Daitya XXXIV, 16; XLIII, 337.

°*kālin* = kālayituṃ samare nirasituṃ śīlaṃ yasya XXXI, 29.

°*kāloragādri* m. = Malaya XXXIV, 17.

kāvandha °kopflos XLIII, 296.

kāśmīraka °n. Saffran XIV, 25.

**kāsara* m. Büffel XXVIII, 71 (Ko.); XXXI, 35; XXXVII, 37; XXXIX, 21. — °Name eines Daitya (= Mahiṣa) XXX, 20; XLVII, 149.

°*kāsarāyamāṇa* Büffel seiend XXVIII, 71.

**kāsū* f. Speer XLIII, 310.

°*kikhara* [m.? n.? oder °*rā*?] wohl eine Art Trommel L, 22.

°*kiṇāyamāna* eine Schwiele bildend XXV, 28.

**kira* zerstreuend XLVIII, 19. — m. Wildschwein V, 43.

kirātatā (°Abstr.) auch = °hiṃsakatvam XLIII, 216.

ku f. °Stätte (in °*aṃsaku* = skandhabhū Schulterstätte, Schultergegend] XLIII, 222.

°*kuka* m. XLIII, 288 = *kokate māṃsādy aśitum ādatte . . . śivāvāyasādiḥ; 349 [= māṃsādanapara].

°*kukudin* XLIII, 349 Druckfehler für *kakudin*.

kuc + °*vini* XIII, 44 [*vinikocita* geschlossen (von Blumen)]; XXV, 59 [*vinikuñcita* gekrümmt (von Brauen).

kuñja m. *Kinnlade des Elefanten IV, 32.

°*kuñjarānana* m. = Gaṇeśa XLVI, 54.

°*kuṭilita* gekrümmt XIII, 4; L, 60.

kuṭṭ + °*ni* XXXIV, 63 [*nikuṭṭita* behauen?] + °*vini* behauen XXXV, 50.

kuṭṭana °m. Kupler? [Ko.: °*strīmelakaḥ*] XV, 44.

kuṭṭanā [°f.] Stampfen XXIX, 34.

°*kut* = śabda XLIII, 349.

kuraṅgatā [°Abstr.] = mṛgatvam und palāyanaparatvam XLIII, 377.

kuruvinda *n. ° = maṇiśastrādīnām uttejanadravyam VIII, 51.

°*kuruvindakoṣa* = padmarāgaviśeṣacaṣaka XXVI, 56.

**kuli* m. ° = caṭaka XIX, 7; XXVIII, 90.

**kulin* aus vornehmem Geschlecht XXX, 79.

°*kuliśamuṣṭi* m. eine donnerkeilharte Faust [āyudhabheda ity anye] XLII, 26.

°*kuliśāyudha* m. = Indra XXXVII, 25.

°*kuśeśayadṛś* f. eine Lotusäugige XVII, 112; XXIII, 16. 42. 46. XXVI, 38; XXIX, 58.

°*kuśeśayinī* Teich mit Taglotussen III, 5; XVII, 38; XVIII, 94.

kusumbha *n. Safflor XIX, 3 (Ko.).

kusṛti f. ° = bhūmau saraṇam XXXIII, 43.

°*kūjā* Gesang [des parabhṛta] XVII, 35.

°*kūṭaśalmali* m. f. = °śālmali VIII, 42 [yantrakṣepyaḥ praharaṇaviśeṣa ity anye].

°*kūṭātman* s. *akūṭātman*.

°*kūṭībhū* sich anhäufen XLVII, 168.

kūṇ ° + *ā* schließen XXXV, 39 [*ākūṇita*]. — + °*vini* (die Augen) schließen VI, 11. — + °*sam* schließen XLIX, 14.

**kūbarin* m. Wagen IX, 53; XI, 52; XX, 8; XXX, 14. 91; XLIII, 207; XLIV, 36. 57. 64; XLVII, 69; XLIX, 21. 41.

°*kūrcakesara* m. Kokosnußbaum XII, 24; XXX, 54.

kūrcikā *Pinsel XVII, 96 (Ko.).

°*kūrmakuṭīraka* [m.? n.?] Meer XXII, 36.

°*kūrmaketu* m. Meer XLV, 27; L, 49.

°*kūrmagṛha* n. Meer II, 10.

kūrmī °eine Art Laute I, 9; XXVI, 87.

°*kṛcchrayati* Not bereiten XLIII, 212.

**kṛtapuṅkha* = śāstrakuśala [l. śastra°] oder saṃhitaśara XLIII, 129. 169.

°*kṛtapuṅkhatā* Geübtheit im Bogenschießen L, 47.

°*Kṛśā* XXXV, 49 (Ko.) = Revatī? [Variante *Kṛtyā*.]

kṛṣṭi f. ° = namanam [Spannen des Bogens] XLII, 35; XLIX, 26.

°*kekāda*? XLIII, 349.

°*kekiva* XLIII, 334 Kind [kekī mayūras tadval līlayā vānti gacchantīti kekivāḥ kumārās].

°*kekīśa* m. = mahāmayūra XLIII, 41.

°*Ketubāhu* m. Name eines Daitya XLIII, 237.

ketumant °reich an Meteoren XLIII, 223.

ketumatī °Heer XLIII, 223.

°*kedārayati* zum Acker [für: Gen.] machen XLVI, 55.

**kenipātana* n. [Galanos!] Steuerruder XLIII, 62 (Ko.).

°*Kaiṭabhanisūdana* m. = Hari XXX, 17.

°*kairavīya* Adj. zu kairava n. XX, 50.

koṭavī *nackte Frau XLII, 31.

komala *n. Wasser XVIII, 41.

[*koṣa* m. XLVIII, 85 ° = *kośa* (Degenscheide).]

Kauberī *Kuberas Energie [als Person gedacht] XLIII, 123.

kaumuda °Adj. zu kumuda, Lotus V, 125.

°*kauśikadiś* f. Osten XXVIII, 9.

°*kramaśīrṣaka* n. eine Art Bastion XLIII, 269; XLVIII, 89.

kramuka = pūgaphala XXII, 62 (nach dem Ko. °n.).

kreṅkāra m. °vom Schwirren der Bogensehne XIII, 69.

°*kreṅkita* n. desgl. XLVI, 27.

krodha °n. Zorn XLIII, 23 (Ko.).

Krodheśvara m. °Gott des Zornes? VII, 18; XXXVI, 50; XXXVII, 43.

**klīb* unfähig sein XIX, 41 [°aktiv: *aklībiṣuḥ*!].

kvaṇ + **ni* klingen XLIII, 30 [*nikvaṇan*].

°*kṣaṇadāpriya* m. Nachtlotus XXVIII, 108.

°*kṣaṇadāmbu* n. Tau XXVIII, 86.

°*kṣaṇaruc* f. Blitz III, 51.

°*kṣatija* n. Blut XLIX, 28.

**kṣapāpati* m. Mond XXIX, 34.

°*kṣamādhara* = sahiṣṇu und (m.) Berg XII, 49; XLIII, 297.

°*kṣayaghana* m. Weltuntergangswolke XLIII, 131.

°*kṣayavāyu* m. Weltuntergangswind XLIII, 187.

°*kṣayasaptasapti* m. Weltuntergangssonne XLVIII, 98.

°*kṣayāgni* m. Weltuntergangsfeuer XLV, 26.

°*kṣayānila* m. Weltuntergangswind XLIII, 247.

°*kṣayārka* m. Weltuntergangssonne XLVIII, 16.

°*kṣitidharatanayā* = Pārvatī XXVIII, 94.

°*kṣitidharapati* m. = Meru XLI, 41.

°*Kṣitisuta* m. Name eines Daitya (= Naraka) XXXIV, 19.

kṣīranīra n. *eine Art Umarmung XXX, 52 (Ko.).

kṣud °kṣuṇadmi XV, 66.

°*kṣoṇībhṛt* m. Berg XXX, 51; XXXVI, 38; XXXIX, 37 [hier auch = rājan].

kṣmābhartṛ m. °Berg V, 75; XVII, 36.

°*kṣmābhṛtkanyā* = Pārvatī XXXI, 57.

kṣmāy, **kṣmāyate* erzittern XVI, 55 (*akṣmāyi*); XLIII, 282 (*cakṣmāye*).

kṣveḍa (nach dem Ko. *n.). °Gift XLIIII, 213.

°*khagaketana* m. = Hari XI, 43; XLV, 23.

°*khaṭākhu* f. = bālamūṣikā XXXV, 49.

khaṭuṅka ° = mūrkha; [duṣṭa ity anye] XXXIII, 11 (XXXVIII, 30 = khala; etwa = ‚Hallunke'?).

°*khaḍatkṛti* f. schneidender Klang XI, 36.

°*khaṇatkāra* m. Knirschen XLVI, 36.

°*khaṇatkṛti* f. Knirschen XL, 33.

°*kharūcikā* XXVII, 4 [Ko.: puraṃdhraya eva kharūcikā dhanuṣmatām abhyāsopayogīni śaravyāṇi].

kharjūrī °eine Art Haarwirbel beim Pferde XLIII, 12.

°*khalakhala* (onomat.) XXXVIII, 84.

°*khalakhalā* Plätschern XXX, 17 [oder mit dem Ko. *khalakhala* (onomatopoetisch vom Plätschern) anzusetzen und danach *āmukhara* zu lesen].

khalīna °Adj. = antarikṣe lagna XXXIX, 40.

khid, **khintte* Qual empfinden XX, 33 (akhindata kulāny aravindinīnām).

°*khuradhāraṇī* = khurādhāropala XXVIII, 40.

kheṭaka *n. Schild XLIV, 44 (Ko.).

gaganāṅganā° = apsaras XXXVII, 55.

gajatā *Elefantentrupp XLI, 47.

gañja *m. Schatzkammer XI, 15 (Ko.).

gaṇanātha m. * = Śiva XV, 40.

°*gaṇāyate* wie eine Menge . . . aussehen XLIV, 57.

gaṇḍa m. *Rhinozeros XLI, 29.

gaṇḍa m. ° = mahopala IV, 5; V, 37 [Adj. °*ka*]; XI, 65. 66.

°*gandhakarin* m. brünstiger Elefant XXXVII, 66.

°*gamāgamana* n. Gehen und Kommen XIII, 70.

garjā [*f.] *Elefantengebrüll XXXI, 15.

°*garbhaśayana* m. = ulba XXXIV, 19.

°*garbhīkṛta* = svīkṛta XVI, 6; XXII, 19; XLVII, 54.

galbh + °*abhipra* entschlossen sein III, 13.

Gāṅgāyani m. ° = Gaṇapati XXXVI, 42.

**gāṇikya* n. Hetärenschar XVII, 36 [pw hat ‚eine Versammlung von Hetären', was immerhin zweideutig ist. Direkt komisch aber wirkt der ‚Verein schwangerer Frauen' bei *gārbhiṇa*, *gārbhiṇya*].

°*gānin* singend? XLIII, 262.

°*gāhanika* Adj. zu gahana VI, 166.

°*girikanyakā* = Pārvatī XXVIII, 115.

guḍā XLI, 53 °Pferdegeschirr, Zaumzeug?

guṇya *mit Vorzügen versehen XVII, 95.

guph + °*prati* winden XLII, 7.

°*gūḍhakartṛka* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 307.

°*gūḍhakriyākarmakartṛka* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 364.

°*gūḍhacaraṇa* m. Schlange XXXIX, 36.

°*gūḍhapada* m. Schlange XXXIII, 32.

gūr + °*ud* XXXV, 6 [*udgūrya* = udyamya]; XLIII, 183 [*udgūrṇa* geschwungen]. 339 [*udgūrya* = bhramayitvā]; XLVIII, 116 [udgūrṇa].

°*gṛhacandra* m. Spiegel XXIII, 47; XXXV, 21.

°*gehenandin* m. Prahlhans XXXVIII, 90.

**gehenardin* m. Maulheld XXXVIII, 87 (Ko.).

gotra m. *Wolke in °*gotrabheda* XVII, 83.

°*gotrabheda* m. Spalten der Wolken und Verwechslung des Namens XVII, 83.

°*gotraskhalana* n. Verwechslung des Namens XXVI, 61 (Ko.); XXXII, 18.

gopucchā °eine Art Zäsur XXVI, 86 (Ko.).

°*gaurakara* m. Mond [in °*gaurakaraśekhara* m. = Śiva] XIX, 26.

°*gauravapuṣ* = gauravaṃ puṣṇāti yaḥ XXXI, 25.

**gauha* [Adj. zu goha] = māyīya VI, 166.

**grahakallola* m. = Rāhu XV, 32; XLIV, 66.

°*grahabhṛt* m. Mond XLII, 35 [im Texte *gṛhabhṛt* gedruckt].

[*graiṣma*] **graiṣmī* sommerlich XVII, 47.

°*glahīkṛ* zum Einsatz (beim Würfelspiel) machen II, 63.

°*ghaṭāy*(*ate*) zu einer Menge werden XX, 57.

°*ghanamārga* m. Himmel L, 93.

°*ghanaruci* nach Wolken verlangend V, 89.

°*ghanartu* m. Wolkenzeit = Regenzeit XLIV, 19.

ghanasāra (nach dem Ko. °n.) Kampfer XXIV, 29.

ghanāghana m.* = Indra XLIII, 303. — * = brünstiger Elefant XLIII, 303.

ghanoru f. °Subst. XXIV, 43.

gharma m. *Schweiß VII, 27; XXIII, 40. 52.

°*gharmaghṛṇi* m. Sonne XX, 38.

°*gharmaśīkara* m. Schweiß VII, 53; XXVII, 79.

°*gharmasalila* n. Schweiß XXVII, 57. 96.

°*gharmodabindu* m. Schweißtropfen XX, 66; XXV, 68.

°*ghāṭi* f. Ähnlichkeit XV, 39.

**ghur* ein fürchterliches Geschrei erheben L, 79.

°*ghurughuru* vom Grunzen des Ebers onomat. XXXVIII, 53.

**ghṛṣṭi* m. Eber XIX, 58.

°*ghoṇa* [m.?] Schnabel [pw *ghoṇā*] XIX, 17.

°*cakoracakṣus* f. eine cakora-Äugige XXVIII, 112.

°*cakoradṛṣṭi* f. eine cakora-Äugige XXIV, 1.

°*cakrāyate* zum Kreise werden L, 46.

°*cakrita* wie ein Rad gespannt [vom Bogen gesagt] XLIII, 38.

°*cakribhuj* m. Pfau XLIII, 44.

°*cañcuratā* Erfahrenheit XLIX, 20.

°*caṭulātilaka* m. eine Art Stirnschmuck III, 35; XXIII, 36; XXXIV, 30 [*caṭulātilakāyamānā*].

°*caṭulī* = ulkā II, 41; XXXIX, 22.

°*caḍulī* = ulkā XIV, 60.

caṇḍātaka °m. Unterrock XXIII, 3 [Ko. hat n.].

Caṇḍeśvara m.° = Gaṇeśa? XXXVI, 49 [Ko. = Gaṇanāyaka!]; XL, 25.

°*caturaṅgaphalaka* n. Schachbrett XLIII, 210 (Ko.).

°*caturaṅgāśvapadapūraṇa* n. Bez.

einer Strophenform XLIII, 146.

°*caturasra* n. eine Gangart des Pferdes XL, 34 (Ko.).

°*caturasratā* = ramyatvam XLIII, 374.

°*candrakirīṭa* m. = Śiva XV, 34.

**candramaṇi* m. Mondstein XII, 78; XXXI, 59.

**candraśālikā* Dachzimmer XXI, 1; XXIV, 24.

candraśekhara °Adj. mondgeschmückt XXI, 22.

°*candrārdhacūla* m. = Śiva, Epilog 1.

°*candrāvacūla* m. = Śiva XXXVII, 56.

°*candrāvataṃsa* m. = Śiva XX, 19.

°*candrottaṃsa* m. = Śiva XVIII, 82.

**camaraka* m.° = kovidāra [pw Biene] XVII, 110.

°*camūyate* als Heer auftreten XIX, 34.

°*camūra* m. = mṛgaviśeṣa XVII, 3; XIX, 32; XXXVII, 49; XLIII, 40.

°*caramārdhaniravadya* m. Bez. einer Strophenform XLVIII, 53.

carcikā ° = carcā XXI, 21.

citraka n.° = tilaka [pw *Sektenzeichen] XXVI, 38; XXVII, 12 (nach dem Ko. m.!).

cint + °*abhivi* überlegen XLIV, 63.

cuñcu *Adj. bekannt XXX, 29.

culaka m. Schluck XIII, 61; XVI, 17 [pw: ‚wohl nur fehlerhaft für *culuka*‘].

°*cūlā* = cūḍā L, 50.

°*Cūlika* = Pañcaśikha VI, 18 [oder: cūlikārthāḥ sūkṣmārthā iti kecit].

**cha* [*ccha*] abschneidend XLIII, 113.

°*chaṭāyate* wie eine Menge wirken XXIV, 18.

**chāta* schmächtig XXVII, 12.

chāyā ° = avahelā XIV, 19 (Ko.).

**chāyāpatha* m. Milchstraße XIX, 8 (und = nabhonadīpravāha); 33.

chāyāvant °Schönheit besitzend XVII, 25.

churaṇa n. °Befleckung [durch Blut; pw spricht nur von Bestäuben!] XLVII, 43.

°*jaghanaroha* m. Schenkel XXVII, 110.

°*jaḍadīdhiti* m. Mond II, 5.

°*janyāsatā* = janye [im Kampfe] 'syatīti janyāsas tadbhāvaḥ XLIII, 50.

°*jayanaśālā* Rüstkammer XVII, 112 (Ko.).

jalaja *n. Muschel XLII, 14.

**jalabhṛt* m. Regenwolke XXXIII, 35; XXXIV, 47.

jāyu *m. Arznei XLIII, 98.
**jālī* °Schleier XL, 26 (Ko.).
°*jihmyamāna* = mandīkriyamāṇa XXXVIII, 54 [pw hat *jihmāy*].
Jīmūtaketu m. °Name eines Daitya XXXIV, 38.
jīvā *Bogensehne IX, 9.
**jut* glänzen XLVIII, 48.
**jūr* töten XLIII, 270.
jaihmya n.° = malinatā XIX, 39.
**jyotiriṅgaṇa* m. Elater noctilucus XI, 15.
jyotirmukha °Adj. XLVII, 116.
°*jyotīrasāśman* m. Bergkristall I, 6.
°*jyotkāra* m. Glückwunsch XVI, 82.
°*jhaṇajhaṇāraṇita* n. Geklingel XXX, 92.
°*jharaṅka* m. Strohmann XVII, 90.
°*jhaṣanidhi* m. Meer XXXVIII, 80.
°*jhaṣāṅka* m. = Kāma XXV, 17.
°*jhaṣāvacūla* m. = Kāma XXIII, 64; XXV, 23.
°*jhāṃkāra* m. Rauschen II, 57; V, 3; XXXVII, 36; L, 84.
jhāṃkṛta n. °Klirren I, 14; °Rauschen XXXIII, 25.
°*jhāṃkrti* f. Summen XXVII, 3.
ṭaṅk °ausmeißeln XXVIII, 49.
ṭaṅka (nach dem Ko. m.) = *śastrakam IX, 24; °Pfeil XIII, 76; = °śobhā XLIII, 250; °Schneide? (Ko.: sundaraṃ rūpam.)
°*ṭāṃkāray* zum Tönen bringen XXXIV, 20; XLVIII, 40.
°*ṭāṅkārin* = saśabda XIII, 76; XLVI, 81.
°*ṭāṃkṛti* f. Klang L, 77.
ṭiṭṭibha m.° = *matkuṇa* XVI, 73.
°*ḍambarika* = prapañcavant XXXV, 25.
ḍāmara °n. Tumult XV, 60.
ḍima m. °Kampf XVII, 107.
ḍimba n. °Ringkampf XLVI, 15.
°*ḍhaukanikā* Geschenk VI, 2 (Ko.); XVII, 70 (Ko.).
tatpuruṣatva n. (°Abstr.) XLIII, 82.
tathatā? VI, 52.
tan *Desid. *titaṃsati* V, 128; *titāṃsati* XLVI, 9 [Part. *titāṃsat*].
°*tanana* XLIII, 145.
tanu f. °eine zarte Schöne XXIII, 27; XXVII, 75; XXXI, 22.
tam + °abhyud XXXIV, 29 [abhyuttatāma = tatvare khinno vābhūt].
tara m. °Schnelligkeit XLI, 21. [XLVIII, 37?]
°*taralīkṛta* zum Funkeln gebracht L, 72.
°*tarumat* Bäume besitzend XXXI, 28.
°*tavargabandha* m. Bez. einer Strophenform XLVIII, 82.
tāṭaṅka *m. Ohrschmuck XVII, 68 (Ko.).

******tāḍī* eine Art Schmuck XVII, 68; XXIII, 30 (Ko.).

°*tāṇḍavana* n. Tanzenlassen XXX, 34.

°*tāṇḍavika* m. = nartaka III, 49 [pw °*kā* Tanzlehrerin].

tāma m.° = yodha XLIII, 88 [tāmayanti parān khedayantīti tāmā yodhās; so, wenn man die Strophe mit dem Ko. umkehrt].

°*tāmarasinī* Lotusteich I, 28.

tāmasa m. *Bösewicht XLIII, 88. — n. °Zorn XLIII, 23. 35. 204.

°*tāmita* = krodhita XLIII, 260.

tāy, **tāyate* sich ausbreiten XXXV, 36 [*tāyamāna*].

tāra m. = °bhavasamudra XLIII, 107.

°*tārakamṛga* m. = mṛgaśiras XXX, 92.

°*tārakiraṇa* m. Mond IV, 2.

°*tārakṣava* dem Dämon Tarakṣu gehörig XLVI, 61.

tārāvatī °Nacht XIX, 41.

°*tārkṣyīya* Adj. zu tārkṣya XLVIII, 143; XLIX, 35.

°*tālī* eine Art Schmuck [pw **tāḍī*] V, 37.

tālu n. °Inneres IV, 13; VII, 51; XVI, 36 [in °*avanitālu* = pātālam]; XXXVIII, 52; XLVIII, 143.

tālūra m. Strudel XXII, 19. 32. 56; XXXIV, 27 [pw: Nur im Prakrit belegt‘].

°*tigmatviṣ* m. Sonne XI, 61.

°*tigmabhās* m. Sonne XIII, 66; XVI, 62; XIX, 35.

°*tigmamarīci* m. Sonne XIX, 30; XXXI, 18; XLIV, 51.

tinduka n. °Blüte von Diospyros embryopteris [Roxburgh, Flora Indica, II, 533] XX, 16.

**tindukinī* Sennapflanze VII, 37.

tim *naß werden XXXIV, 29.

timiratā °die Eigenschaft Finsternis XXX, 30.

°*timirāśin* die Finsternis verzehrend XLIII, 267.

tīkṣṇa n. *Gift XLIII, 22.

°*tīkṣṇavartman* m. Schwert XIII, 54; XLIII, 22 [hier auch = giftblickend].

°*turagādhipati* m. = Uccaiḥśravas XXX, 73.

°*tulākoṭika* [m. nach dem Ko.] Fußreif XXI, 52.

°*tuṣāradhāman* m. Mond XLVIII, 79.

°*tuṣārabhās* m. Mond XXV, 14; XXVI, 22.

°*tuṣāramarīci* m. Mond XXIV, 40 [in °*atuṣāramarīci* Sonne]; XXV, 25.

°*tuṣāramahas* m. Mond XXVI, 12. 53.

°*tuṣāraruc* m. Mond XXIII, 21.
°*tuṣāravipakṣabhās* m. Sonne XIX, 38.
°*tuhinaśikharin* m. = Himālaya XXXV, 61 [in °*tuhinaśikharikanyā* = Pārvatī].
tūrya n. °gajānāṃ galagarjitam api XLIV, 24.
**tṛṇatā* Bogen [Ko.: kuntajātīyam āyudham] XLIII, 202.
°*tṛṇapuruṣa* m. (pw tṛṇapuruṣaka) Strohmann XVII, 90 (Ko.).
tṛṇolapa n.° = balvajākhyaṃ tṛṇam [Eleusine indica] nach dem Ko.
tejasvin m. °Sonne XLIII, 133. — °n. Gestirn XXXI, 60.
°*tottṛ* m. Vernichter XLIII, 3.
totratā °Abstr. zu totra [= tottra] XLIII, 206.
°*totrin* = pratodavant XLIII, 338.
°*toyaturaṃgama* m. eine Art Wassertier XXX, 61.
°*toyendhanānala* = Vāḍava-Feuer IV, 4.
°*tauṇika* m. Bogenschütze XI, 38.
°*trapatā* = lajjā XLIII, 5.
°*tridaśagiri* m. = Meru XLVI, 31.
°*tridaśataraṅgiṇī* Himmels-Gaṅgā XVII, 109.
°*tridaśanirjhariṇī* = Gaṅgā XXXVI, 1.
°*tridaśapuraṃdhri* f. = apsaras XVII, 12.
°*tridaśamahīdhra* m. = Meru XLVI, 10.
**tridaśavadhū* f. Apsaras V, 41; XVII, 4. 5; XXVIII, 54.
°*tridaśasarit* f. Himmels-Gaṅgā XVIII, 101; XLI, 35.
°*tridivabhid* m. = asura XLVI, 17.
°*trimārgā* = Gaṅgā XII, 15.
trimūrti m.° = Śiva VII, 8.
triyāmā ° = avidyā V, 148 [rātrir avidyā vā].
°*trilokīsad* m. Bewohner der drei Welten XLVII, 169.
**triviṣṭapasad* m. Gott XXXI, 31; XXXVIII, 39; XLVII, 95.
°*triśikhāyudha* m. = Śiva XXXVIII, 16.
°*trisarikā* eine Art Laute I, 9 (Ko.); XXVI, 87 (Ko.).
tryakṣara m. °Bez. einer Strophenform XLVI, 56.
°*da* bewahrend XLIII, 145 [in °*māyāda*]; 228 [in °*sāmada*]. 256. abschneidend XLIII, 196. 227.
daṃṣṭrā °Straße XLIII, 58.
daṃsana n. XL, 24.
**dakṣiṇastha* m. Wagenlenker XLIII, 279.
°*danutanuja* m. = Dānava XXXVIII, 91.
°*danubhū* m. = daitya XLVI, 63.
°*dantakoṣa* = pratimā [die Stelle zwischen den Stoßzähnen des

Elefanten] XLII, 26; XLIII, 79 [hier °*kośa* gedruckt].

dantabhaṅga m. = daśanakhaṇḍa XXXII, 55.

°*dayitāyamāna* wie eine Geliebte handelnd XVI, 32; XXVI, 85 (wie ein Geliebter h.).

[*darbh*] **dṛbdha* Epilog 6.

dal + *nis* in °*nirdalita* XXX, 7.

°*davad* schnell XLIII, 318.

°*dānamātaṅga* m. Brunstelefant XLVIII, 42.

°*dānavapuṣ* = dānavān puṣṇāti yaḥ XXXI, 32.

**didaridrāsati* [Desider. vom Intensivum] XV, 36.

°*dinakarāṅgabhū* m. = Yama XLII, 28.

°*divasādhipa* m. Sonne XXX, 87; XXXVII, 52.

**dī* f. Vernichtung XLIII, 361.

dīdivi XLIII, 318 auch ° = vijigīṣu nach dem Ko.

dīpra *m. Feuer XLVI, 80.

dīpratā [°Abstr.] XLIII, 340.

dīpratva n. [°Abstr.] XLIII, 340 (Ko.).

**du* [gatau], *dūna* = upadruta V, 139.

**dugūla* n. = dukūla XVIII, 4 (Ko.); XX, 34.

°*dugdhajalaka* n. eine Art Umarmung XXX, 52.

°*dut* = dunoti yaḥ XLIII, 196. 361. 373. — = duvati yaḥ XLIII, 278.

°*dudda* = upatāpaprada XLIII, 196. 278.

°*dudhūnayiṣant* heftig schütteln wollend XLIX, 10.

°*durgasāla* m. Festungswall XLIII, 269.

°*durdāra* schwer zu zerbrechen XLIII, 278.

**durdurūṭa* m. XII, 73.

durvidha *arm [in *matidurvidha* = prajñādaridra] XII, 42. 73; XXXVI, 59.

duścyavana *m. = Indra XLIII, 235.

°*duhitṛkā* = duhitṛ XXXI, 37.

**dū* f. Leid, Schmerz XLIII, 349.

°*dūrama* = duḥkhena ramaṇa XXVIII, 82.

°*daityadruh* m. = deva XXXIII, 8.

°*dodūyamāna* [P. Intens. Pass. √du] XL, 62.

°*dordru* m. Arm-Baum (= baumstarker Arm) XLIII, 278.

°*dausthitya* n. Verderben III, 48 (Ko.).

°*dyuyuvati* f. = apsaras XLIII, 385.

°*dyulokanārī* = apsaras XV, 38.

°*draviṇanātha* m. = Kubera XLII, 44.

°*draviṇapati* m. = Kubera XVII, 25.

°*drutapātin* schnell dahinfliegend XLII, 48.

druma m. ° = daityabheda XVI, 62.

**droṇakāka* m. Rabe XIV, 13 (Ko.: vṛddhavāyasa).

°*dvaṃdvatā* das Verhältnis als dvaṃdva und zugleich Kriegszustand XLIII, 82.

°*dvārapaṭṭaka* m. Türflügel XXXI, 50.

dvyakṣara °m. Bez. einer Strophenform XLIII, 19 (und öfter).

°*dhanādhinātha* m. = Kubera XLVIII, 82.

dhanāyate XLIII, 77 °geschätzt werden [oder muß man *dhanāyyate* schreiben?].

dharaṇībhṛt m. °Fürst XVI, 27.

dharā °Stätte XLIII, 88.

°*dharādhārin* m. Berg? XLVI, 81.

°*dhavana* n. = kampana XIV, 42.

dhā + °*āni* anlegen [ein Instrument] XXIV, 48.

dhātu m. °vādyaprakāra V, 55; XXVI, 86 [Ko.: vistāraḥ karaṇaś caivaviśuddho vyañjanas tathā | catvāro dhātavo jñeyā vāditrakaraṇāśrayāḥ ||].

°*dhānuṣa* Adj. von dhanus XLIII, 170.

dhāraṇī XXVIII, 40 [in *khuradhāraṇī* = khurādhāropala].

dhārāgṛha °m. Badezimmer XLIII, 249.

dhārājala n. °Stromwasser V, 115 (Ko.).

°*dhuti* f. Schütteln XXXI, 14; XLI, 48.

°*dhunīna* m. Meer XLVIII, 82.

dhū (°am Ende eines Komp.) abschüttelnd XLIII, 284.

dhoraṇa *n. [nach dem Ko.] Fahrzeug XXXV, 27. — Trab XL, 34 (Ko.).

°*dhyāmanikā* = jṛmbhitam XXII, 44 (Ko.).

°*dhrasa* [nach dem Ko. m.] eine Art Waffe XLIII, 154.

°*naktaṃkara* m. Mond XXIV, 44.

naktaṃcara m. °Mond XX, 54.

°*naktaṃmukha* n. Beginn der Nacht XX, 28; XL, 47.

nakha m.° = Nägelmal XVII, 102; XLIII, 177.

**nagajā* ° = Pārvatī XLIII, 104. 276.

°*nagā* = Gaurī XLIII, 262.

°*natabhrū* f. eine Krummbrauige V, 112. 126. 144; XVII, 73; XVIII, 60; XXI, 8; XXIII, 36; XXIV, 15; XXV, 23. 38.

°*nadībhṛt* Flüsse tragend V, 90 (Ko.).

°*Nandiṣeṇa* m. Name eines Gaṇa XLVI, 14.

°*nabhaḥpuraṃdhri* f. = apsaras XXXI, 44.

**nabhonadī* Himmels-Gaṅgā XIX, 8 (Ko.).

°*nabhobhid* XLVIII, 60.

°*nabhoyuvati* f. = apsaras V, 52.

nama m.° = bhaktaloka XLIII, 67.

narakesaritā (°Abstr.) XLIII, 308.

nala *n. (nach dem Ko.) °Schilfrohr XLIII, 176.

nalada °Schilf bietend XXVIII, 54.

**nava* m. = stuti XLIII, 13; XLVI, 7. 70.

°*navalatotsava* m. Frühlingsfest XVII, 93.

°*nākatalāy* das Himmelsgewölbe darstellen XLIII, 259 [°*itam*].

°*nākadruh* m. = asura XLIX, 11.

°*nākanimnagā* die Himmels-Gaṅgā XII, 60.

°*nākapramadā* = apsaras XLVIII, 63.

°*nākamaṇi* m. Sonne XXX, 93.

°*nākamārga* m. Himmelspfad, -raum L, 94.

°*nākarāmā* = apsaras V, 134.

°*nākalalanā* = apsaras XXXI, 40.

°*nākasarit* f. Himmels-Gaṅgā XXXI, 34; XLIX, 12.

°*nākasindhu* f. = Gaṅgā XLI, 32.

°*nākāṅganā* = apsaras V, 115; XXXI, 46; XLVIII, 137.

°*nākāri* m. = asura XLVI, 75.

°*nākibhīru* f. = apsaras XLIX, 23.

nāga m. ° = kiṃnara XXX, 55 (Ko.). — * = puṃnāga (Rottlera tinctoria) XXXI, 28.

nāga *am Ende eines Komp. V, 142 [in *dhavanāga* = puruṣaśreṣṭha].

°*nāgamukha* m. = Gaṇeśa XLVIII, 59.

°*nāgavaktra* m. = Gaṇeśa II, 61; XL, 22.

nāḍiṃdhama *m. Goldschmied XXV, 23.

°*nādada* das Kriegsgeschrei ausstoßend XLIII, 330.

°*nānāśa* = sanāśa XLIII, 304.

nāmagrāham °den Namen gehört habend [pw ‚unter Namensnennung'] XVIII, 31.

nāyaka m.° = Gaṇapati XLIII, 341.

°*nāroṣṭa* [?] n. eine Gangart des Pferdes XL, 34 (Ko.).

°*nālapadma* m. eine best. Handstellung XXVIII, 22.

°*nāśiñja* = mañjīraśiñjitasahita V, 134.

°*nikāryatā* = paribhāvanīyatvam XII, 47.

nikoca m. °das sich Schließen (einer Blume) XIX, 39.

**nigāla* m. Hals des Pferdes XL, 37.

nigrahasthāna n. °Hinrichtungsstätte XXXII, 11.
**nigha* so hoch wie breit XLIII, 303.
°*nighnāyamāna* abhängig XVI, 10.
°*nidāgharaśmi* m. Sonne XXVIII, 72.
nidigdha ° = upacita XXVI, 64.
°*nimā* = pariccheda XLIII, 55.
niyantṛ m. °Elefantenlenker XLI, 4.
°*nirātmakatā* Abstr. zu nirātmaka XLVII, 52.
°*nirupapluti* Adj. frei von fehlerhafter Aussprache XLVII, 115.
°*niroka* XLIX, 18. 28?
°*nirokajaṭhara* n. = garbhābhyantara XIX, 61.
**nirdita* (3. dā) zerstückelt XLIII, 232.
**nirbāṇa*[*sthiti*] = niḥsṛtabāṇākhyakusumā sthitir yasya XVII, 37.
nirmāna °versöhnt XVII, 85.
niryāṇa n. = apāṅgadesa; °madaviśeṣa ity anye XLIV, 11.
niryūha (nach dem Ko. *m.) = nirgato dāruviśeṣaḥ XX, 46.
°*nirlakṣam* ziellos XVII, 76.
°*nirlūnita*? XLIX, 21.
°*nirviplava* ohne Verstoß [gegen den Veda] XLVII, 119.
°*nirvyāma* unermeßlich? XIX, 33.
°*nirhāsa* [m.?] Neigen XXV, 56.
nivartin °aufhaltend XLIII, 188.
°*nivāsayaṣṭi* f. Sitzstange XXVIII, 111.
°*nivibhāsin* sehr leuchtend XLIII. 180.
°*niśākṛt* m. Mond XXI, 8.
**niśājala* n. Tau XXIX, 45.
°*niśānana* n. Anbruch der Nacht XLVIII, 79.
niḥśreṇi ° = nirgatāḥ śreṇayo yasyāḥ XVI, 54.
**niṣadyā* Markt XXXII, 32; XLIII. 58.
°*niṣkaṇṭakībhū* frei von Dornen (Feinden) werden XIII, 73.
[*niṣkathita* XXXVII, 62 Druckfehler für *niṣkvathita*.]
°*niṣkuṭaja* ohne kuṭaja III, 75.
niṣṭhya [verdruckt für *niṣṭha*?] XLIV, 70.
niṣpeṣa m. °Zermalmen XLIII. 325.
°*niṣpratighatā* = nirargalatā XXXV, 55.
°*niḥsāraṅga* = nirgatamṛga XVIII. 48.
°*nistimita* bewegt XXVII, 109.
°*nītipa* die Kriegskunst hochhaltend XLIII, 134.
°*nīlakaṃdhara* m. Śiva und Pfau XIV, 13.
°*nīlaśilā* Sapphir V, 69.
°*nīhāraśaila* m. = Himālaya XVI. 2; XXXI, 24.

nūna °Adj. neu XLIII, 3; XLVIII, 60.

°*nṛjvālā* Ansehen als Mann XLIII, 31.

nairguṇya n. °Ausbleiben der guṇa-Steigerung XLIII, 10.

noda m.° = nivasanam XLIII, 266.

°*paṃsa* (n.?) Vernichtung XLIII, 290 [in °*sapaṃsa* vernichtend].

pakṣmala °mit vielen Staubfäden besetzt XXI, 3.

paṅka m. ° = pānākhyaṃ mārjanadravyam XVI, 70.

°*paṅkajabhū* = Brahman VI, 23.

°*pañcadharman* = pañcaguṇa VI, 128.

°*paṭaṅka* m. [°*ā*?] XIII, 76 (Ko.: paṭaṅkā veṇutvaṅmayā guṇā yatra).

paṭala [nach dem Ko. *n.] Dach XXXII, 22.

pattracchedya n.° = pattrabhaṅga (Schminkfigur) XXXII, 53 (Ko.).

pattrabhaṅga m.° = vāhanaviśleṣa XLIII, 171. 382.

°*pattrabhaṅgin* Schminklinien besitzend XXI, 5.

°*pattramakara* m. = makararūpaḥ pattrabhaṅgaḥ XX, 21.

°*pattramakarī* Zierfigur in Gestalt einer makarī XL, 32.

pattralatā ° = puṣpayuktatvam XXIII, 20.

°*pattrāṅkura* m. = pattracchedyabheda XXXII, 53.

**pattrāṅguli* f. = pattralatā XX, 45.

°*pattripati* m. = Garuḍa XLII, 42.

padma m. n. °roter Fleck beim Elefanten XLIV, 11 (Ko.).

padmaka n.° = kusumbha XIX, 3 (Ko.).

°*padmakoṣa* m. = padmakośa [eine best. Fingerstellung] XXVI, 55.

padmanetrā (°f.) eine Lotusäugige XX, 70.

**padmabandhu* m. Sonne XIX, 28.

padmākṣa *n. Same der Wasserrose XXXVIII, 6.

°*payoga* = jalagata XXVIII, 54.

°*payomanuṣya* m. = jalapūruṣa XXII, 17. 22.

par + °*vi* XIII, 46 [vipūrita].

°*parāmaya* den Feinden Krankheit bringend XLIII, 276.

parāmarśin °Leid zufügend XLIII, 276.

parighaṭṭana n.° = upaghāta XXXII, 73.

°*parighaṭṭanā* = tantrīṇāṃ kaṇṭhasya vottejanam XXXII, 73.

°*paridhā* = prāvaraṇa XXXIX, 25.

°*paridhūsaratā* [pw °*tva*] XXXVIII, 23.

°*paripāṭalatva* n. starke Röte XVII, 66.

[*parimarśa* m. Berührung XLI, 55; *parimarṣa* VI, 22 gedruckt und von pw bereits korrigiert.]

°*parimāṇḍalya* n. = pariṇāha IV, 8.

°*parimlāni* f. = mlāni XXIV, 30.

°*pariveśa* m. Umkreis XVII, 69.

°*pariṣiṣvaṅkṣu* zu umarmen wünschend XV, 40.

°*paretanātha* m. = Yama XXXVII, 48.

°*paretapati* m. = Yama XXXIX, 50; L, 17.

paryaśru °n. heftige Tränen? XVII, 66.

paryastikā *Ruhebett XXVII, 33 (Ko.).

pallava m.* = viṭa XVII, 56.

palvala [nach dem Ko. *m.] Pfuhl XXXIV, 24.

°*pāṇḍūkṛta* weißlich gefärbt XLVIII, 77.

°*pādapātin* m. Fußsoldat XLIII, 149.

°*pādaniravadya* m. Bez. einer Strophenform XLVIII, 51.

**pādāṅgada* n. Fußring XVIII, 8.

°*pādāṅgadīkṛ* zum Fußring machen XLVII, 27.

°*pādābhyāsa* m. Bez. einer Strophenform XLVIII, 128.

pādin = °pādayati bodhayati yaḥ XLIII, 373.

pāna n. = °śastrāṇāṃ mārjanadravyam XII, 5.

°*pānaparamparā* Trinkgelage XX, 85.

pārāyaṇa n.° = pāraprāpti XLIV, 43.

°*pāriplavīkṛ* zum Schiffe machen XX, 63; XXX, 71.

°*piṅgita* gelb gefärbt XIII, 3.

°*piṅgyamāna* gelb gefärbt werdend XXXIV, 17.

piñjaray + °*pari* ganz gelb färben XXXVI, 2.

°*piñjūṣa* m. n. = karṇoparibhāga [pw: Ohr nach *Galanos*] XLIV, 9.

piṇḍī *Gestikulation XVIII, 91 [in °*piṇḍībandhāḥ* = vīrāsanaprabhavāṇi śṛṅkhalakādīni tāṇḍavāṅgāni].

piṇḍīra °n. Granatbaumfrucht VII, 44 [die Angabe im pw, Nachtrag, ist nicht genau, da im Teil IV nur das Maskulinum genannt ist, hier aber die Frucht, also Neutrum, angenommen werden muß, wie auch der Ko. andeutet].

°*piṇḍeśūra* m. [pw *piṇḍīśūra] Maulheld XXXVIII, 87.

**pitṛgṛha* n. Leichenacker XXXV, 13 [zugleich = °Vaterhaus].

pitṛmandira n. *Leichenacker L, 62.

°*pipāyayiṣu* trinken lassen wollend XXVI, 3 [*pipāvayiṣavo* gedruckt!].

pipāsā °der Wunsch zu schützen XLIII, 290.

°*pippoda* [n.?] = ātmajñāna XLIII, 373.

°*piṣṭapādaka* n. = piṣṭātaka XXXVI, 32 (Ko.).

°*piṣṭāsu* das Leben (der Feinde) zermalmend XLIII, 83.

pīṭhamarda m. *Tanzlehrer von Freudenmädchen XI, 6. 44.

pītavasana m. = Hari XIII, 75.

°*pīlupa* m. = gajapati V, 75.

puṭabhedana n. auch °das Öffnen der Knospen XXVIII, 34.

puṇḍarīka m. *Tiger XIX, 62.

°*punarāgati* f. Wiederkehr XLIX, 22.

°*puraṃdaragiri* m. Name eines Berges XXXI, 1.

puraskāra m. °das Handeln vorn XLIII, 165. 350.

°*purāṇakavi* m. = Brahma VI, 8.

purāvid °Subst. m. XLVII, 45.

puruṣatva n. °Heldenmut XLIII, 82.

pulaka m.° = sito bindunicayaḥ XXIII, 3.

pulāka XXII, 46.

°*pulināy*(*ate*) Sandbänke darstellen XXI, 49.

**Pulomatanayā* = Indrāṇī [nach Galanos] XXXIX, 16 (in °*Pulomatayāpati* m. = Indra).

°*Pulomātmajā* = Śacī XLIII, 235.

puṣkara n. *Schwertklinge XIII, 72; XLIV, 39. — ° = vīṇāmukha XLIV, 24.

°*puṣpakāñcī* m. = puṣpakeṇa vimānena añcati vrajati XVII, 25.

°*puṣpakāñcī* f. ein Gürtel aus Blumen XVII, 25.

°*puṣpakodaṇḍa* m. = Liebesgott XXIII, 20; XXVII, 57.

**puṣpaśara* m. Liebesgott XXIII, 29. 35. — °Blumenpfeil XXIII, 41.

**puṣpāstra* m. = Kāma XXVI, 25.

**pūgaphala* n. Betelnuß XXXVII, 34.

°*pūtkā* Blasen XIII, 33.

pṛṣat °f. Tropfen XIII, 51.

pṛṣatka m. °Tropfen XLIII, 261.

prakara °Adj. = pradhāna XXX, 68.

°*prakarāy*(*ate*) eine Menge darstellen XLVII, 30.

prakīrṇa °Subst. [n. oder m.?] Fliegenwedel XL, 46.

prakīrṇaka [nach dem Ko. *n.] = cāmara XIX, 28; XXXI, 19; XXXV, 3.

pragrīvaka [m.]° = candraśālikā XXI, 1 (Ko.); XLVI, 18 (Ko.); ° = mattavāraṇa (Gitter) XXVIII, 90 (Ko.).

°*pracalākiketu* m. = Kumāra XIII, 22; XXXVI, 46.

pracalākin m. °Vorkämpfer XXXI, 29.

prajaṅgha ° = prakṛṣṭajaṅgha XVI, 57.

°*prajñaka* = prajña Epilog 6.

°*praṇāla* m. *Abzugskanal XX, 52 (der Text hat *pravāla*, was keinen Sinn gibt).

—, (nach dem Ko. °n.) Abzugskanal XXXI, 59.

°*praṇoda* [m.] = preraṇa XXVIII, 43.

°*pratikakubham* nach allen Himmelsrichtungen XXII, 55; XXVIII, 12; XXIX, 62; XXXI, 51; XXXIV, 62. 67; XLI, 27.

pratigiri (°Adverb) auf dem Berge XVII, 47.

pratipatti °mit Bezug auf die Fußsoldaten XVI, 21.

°*pratiphāla* m. = pratighāta XXV, 52; XLVIII, 26 (= Widerhall).

pratimā *die Gegend zwischen den Stoßzähnen des Elefanten XL, 27.

°*prativarūthavatī* feindliches Heer XLII, 7.

°*pratisamayam* immerdar XLVII, 167.

pratihartṛ m. Türhüter XXXII, 44.

**pratihāraka* m. °eine sāmabhakti XLIII, 179.

°*pratihārin* einen Kreis bildend XLII, 10. 42; XLIII, 179.

°*pratyanīkāyamāna* als feindliches Heer auftretend XLI, 27.

°*pravālamaṇi* m. eine Art Zahnmal XXX, 72.

**praveṣṭa* m. Arm XLVI, 42.

°*praveṣṭanā* Umschlingung XLVI, 42.

°*prasavātmaka* blumengleich XXIV, 41.

°*prasūnabāṇāsana* m. Liebesgott XXVII, 59.

prastāra m. °Bez. einer Strophenform XLIII, 145.

°*praharaṇīkṛ* als Waffe benutzen XLIX, 37.

°*prāgardhaniravadya* m. Bez. einer Strophenform XLVIII, 52.

°*prātibhatā* Subst. zu prātibha [= svapratibhānirmita] XXVII, 36.

prālamba *m. Perlenschmuck XVIII, 12 [könnte auch *n. sein! Ko.: prālambaḥ sragdāma hāro vā]; XXXV, 62 (m. oder n.?); XXXVII, 18 (Ko. m); XLVII, 36 [*m.? *n.?].

prāsaṅga m.° = dairghya XVIII, 29.

priya n.° = sneha XVII, 75.

plavaga m.° = Schiffsreisender XXX, 60.

pluti f. °Bad XLI, 37.

°*phāli* f. = khaṇḍikā XVIII, 43.

°*phūtkā* Zischen XV, 61; XLV, 18.

**baṃhiman* m. = bāhulyam XVI, 59; XLIV, 67.

°*baṃhīyastva* n. Steigerung XVIII, 5; XXXVIII, 35 (Ko.).

baddhabhāva° = sākūta XLVI, 58.

bandha m.° = nimīlanam [von Lotusblüten] XX, 68.

bandhujīvaka °n. die Blüte des bandhujīva XIX, 4 (Ko.).

°*bandhuratva* n. = namratā XXXV, 32.

barhin °mit Pfauenfedern besetzt XLIV, 22.

balabhadra *kräftig XLIII, 175.

°*balibhuja* mächtige Arme besitzend XLIII, 173.

°*Bahulāsuta* m. = Kārttikeya XXXI, 35; XLVI, 49.

Bāhudaṇḍa m. °Name eines Daitya XXXIV, 25.

bindu m. *eine Art Zahnmal XXVII, 82 (Ko.). — °roter Punkt (beim Elefanten) XLIV, 11. 39.

°*binducyutaka* n. Bez. einer Strophe XLVIII, 71.

°*bindumālā* eine Art Zahnmal XXVII, 82; XXX, 72.

°*bibbokinī* f. eine Frau, die *bibboka* zeigt XVIII, 51 (*vi*° gedruckt).

°*bimbāyamāna* einer bimba-Frucht gleichend XXV, 36.

°*bimboṣṭhī* XVIII, 91; °*bimbauṣṭhī* f. eine Frau mit bimba-roten Lippen XVIII, 83.

°*bṛṃha* [oder °*bṛṃhā*?] Elefantengebrüll XLIV, 51.

°*baudbuda* Adj. zu budbuda XVIII, 83.

°*bharerin* s. īrin.

bharman n. *Gold XL, 18 [könnte auch **bharma* n. Gold sein!].

bhasmamay einäschern IX, 37; X, 45 [pw hat *bhasmasay*!].

°*bhābha* = nakṣatranibha XLIII, 248, 252.

bhāva m. ° = veṇuvādanaviśeṣa XXVI, 85.

°*bhāṣāsamāveśa* m. = bhāṣāsama IV, 11. [26. 36.] XLVIII, 50.

bhāsin °erleuchtend [bhāsayati yaḥ] XLIII, 328.

°*bhītida* Furcht einflößend XLIII, 113.

°*bhīda* Furcht einflößend XLIII, 206.

°*bhujagabhuj* m. Pfau XXVIII, 41.

°*bhujagāriketu* m. = Kumāra II, 58.

**bhujagāśana* m. = Garuḍa [in °*bhujagāśanaketana* m. = Viṣṇu] XXII, 31.

bhujaśālin °Subst. XLII, 4. 8. 25. 30. 40. 49; XLV, 42.

bhuvana n. *Wasser II, 24.

bhū f. °Schauspielerrolle II, 58.

bhūtārtha °Adj. = sahaja XVIII, 75.

bhūmibhṛt m. °Berg XII, 48; XXX, 38.

bhṛṅga m. *liederlicher Gesell XXVII, 28.

bhogin m.° = īśvara (reicher Herr) XXXI, 57; XXXIII, 43.

°*bhauva* Adj. zu bhū, Erde XLIII, 322 [= Sohn der Erde].

°*ma* störend XLIII, 244 [in *somama* = kratuvighātin].

makaraketu m. °Meer XXII, 44; XXVI, 81.

°*makaradantaka* m. ein best. Mal bei Pferden XXX, 62 [Ko.: makaradantāś ca kuṇḍalākṛtayaḥ svastikāḥ].

°*makaramandira* n. Meer XLV, 25.

°*makarasadman* n. Meer XLI, 58.

**makarāṅka* m. Meer und Liebesgott XXIV, 21.

°*makarāvacūla* m. Liebesgott XXVII, 33.

**makkola* m. Kreide XVII, 96 (Ko.); XL, 27 (Ko.).

**maṅk* schmücken XXII, 30 (*maṅkita*).

°*maṅgalamālā* XXXV, 23 (Ko.) = maṅgalasrag.

°*maṅgalamālikā* Festkranz XL, 30; XLIV, 31.

°*maṅgalasrag* f. Festkranz XXXV, 23; XLIV, 52.

maṇi m.° = kaustubha XXX, 68.

°*maṇikambu* m. mit Juwelen besetztes Muschelarmband XL, 46 [Ko.: maṇivalaya].

°*maṇiśukti* f. Perlmuschel XXII, 33; mit Juwelen besetzte Trinkschale XXVIII, 51.

maṇḍalāgra [nach dem Ko. *n.] krummer Säbel [Ko. khaḍga] XL, 43.

mattakāśinī [°als Substantiv] XVII, 49. 81; XXIX, 46; XLVI, 28.

mattavāraṇa *m. Gitter XXVIII, 90 (Ko.); XLIV, 35 [hier mit catuṣkikā erklärt].

**madāra* m. °Smaragd V, 77 [Ko.: marakatabheda]; XIV, 12.

°*Madhujit* XXXV, 60.

°*madhyabhū* f. Leibesmitte XXVII, 13.

°*madhyamadarśana* n. neutrale Ansicht XXXII, 20.

°*manuṣyaga* auf die Menschen bezüglich XLII, 44 [in °*amanuṣyaga*].

manojña m. °Geliebter XVIII, 100.

manorama m. °Geliebter XVII, 66; XXI, 44. 46.

manda °Bez. einer Art Pferde XL, 35 [Ko.: tatra mandamṛgākhyās tu turagā lakṣaṇānvitāḥ].

mandīra m.° = manthānadhāraṇakaṭaka XXVII, 15; XXXI,

48 (= manthānasya cakrakam); XLVI, 26.

°*mamamaya* = ahaṃkāramaya XLIII, 230.

°*mamāri* m. dünkelhafter Feind XLIII, 355.

°*mamāsa* = nirabhimāna XLIII, 244 [mamety ahaṃkāras tam asyantīti mamāsā nirabhimānās].

°*mayūrapatiketana* m. = Skanda VII, 24.

°*mayūrapada* n. eine Art Nägelmal XXVII, 70.

[*maru*] °rajatabhūmir marur iti kecit V, 96 (Ko.).

marmara ° = rūkṣa XLIII, 355.

°*mahākāvyāy* ein Kunstgedicht darstellen XLIII, 87 (°*yitam*).

**mahiṣadhvaja* m. = Yama XXXVII, 37.

°*mahībhṛttva* n. das Wesen eines Gebirges und eines Königs XLIII, 175.

**māḍhī* ° = Harnisch [pw *māṭhī*] XL, 20 (Ko.). 21. 26.

°*māṇikyakambu* m. mit Rubinen besetztes Muschelarmband XL, 61.

mātrācyutaka n. °Bez. einer Strophenform XLVIII, 21.

°*māthin* quirlend XLIII, 34.

mānabhaṅga m. Betrug beim Messen XIII, 35.

māyin ° = mīnāti hinasti tacchīlaḥ XLIII, 230.

māyūra n. °eine Gangart des Pferdes XL, 34 (Ko.).

mārīca °Adj. zu marīci XXXI, 60.

°*mārdaṅgī* Trommelschlägerin [pw hat nur **mārdaṅga*] XVIII, 28.

miṣ + °*abhyud* aufstrahlen XL, 22.

muktanidra °aufgeblüht XXII, 8.

mukhacchada °Abstr. auf *tā* XLII, 11.

°*mukharomarāji* f. Braue XX, 65.

°*musalabandha* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 156.

°*mṛgacakṣus* f. eine Gazellenäugige V, 40.

°*mṛgavyā* [pw n.] Jagd XLI, 29.

°*mṛgaśāvacakṣus* f. = mṛgaśāvākṣī XXIV, 38.

°*mṛgāṅkacūḍāmaṇi* m. = Śiva XXX, 4.

°*mṛgāṅkamukuṭa* m. = Śiva XXXIV, 23.

°*mṛgāṅkaśakalābharaṇa* m. = Śiva XXXVI, 60.

mṛd + °*vinis* XVI, 73 [vinirmṛdita = mathita].

mṛd °zermalmend XLIV, 33. 53.

°*meghaka*, f. *meghikā* = megha im Komp. mit kaḥ svārthe XXXVII, 16.

°*meghasamaya* m. Wolken-, Regenzeit XLVIII, 141.

mecaka m. *Wolke XXXV, 31.

ya [°am Ende eines Komp.] gehend = reitend XLIII, 252.
yaj + °*vi* ganz besonders verehren XLVI, 64.
°*yatana* n. Bemühung XLIII, 330.
yama m. °Zügeln (des Pferdes) XLIV, 64.
yāja ° = Hara [ijyata iti yājo Haras] XLIII, 98.
°*yāmapaṭahatva* n. die Rolle der Trommel, mit der die Nachtwachen angegeben werden XXXV, 24.
°*yāvakīya* Adj. zu *yāvaka*, Lackfarbe XVIII, 8.
°*yujjit* im Kampfe siegend XLIII, 98.
°*judda* Kampf gewährend XLIII, 361.
°*yuddhabhāj* m. Mitkämpfer XLV, 55.
°*yudbhū* f. Schlachtfeld XLVI, 74.
yudh + °*adhi* scharf bekämpfen XLIII, 284.
°*yuyutsutā* Kampfeslust XLVIII, 129 [Ist vielleicht °*adhiyuyutsutayā* zu lesen?]
°*yeya* = yātavya (= Feind) XLIII, 90. 98. 284; = yoginām abhigamya XLIII, 230; = śraddhayābhigamya XLIII, 252. 369.
yodhya °Subst. m. Feind XLIII, 284.
ra *m. Feuer XLIII, 120 ?

°*raṃrama* sich lebhaft ergötzend? XLIII, 355.
rajanijala n. Tau XXVIII, 25.
°*rajanipayas* n. Tau XXIX, 15. 42.
**rajanījala* n. Tau, Reif XX, 78.
°*raṭi* f. Geschrei, Lärm XIII, 33.
raṇa m. *Laut XLIII, 59.
raṇaraṇaka *n. Sehnsucht XVII, 76 (Ko.).
**rataguru* m. Gatte XVII, 32. 55.
**ratagṛha* n. °Schlafgemach V, 11 [pw ‚vulva‘ nach Galanos].
°*rativeśman* n. Schlafgemach XXVII, 86.
°*ratnakambu* m. = maṇivalaya XXII, 13; XXVII, 108.
°*ratnacchāya* n. Edelsteinschimmer XLI, 56 [‚chāyā bāhulye‘ iti napuṃsakatvam, sagt der Ko.].
°*ratnadhi* m. Meer XXVIII, 119.
ratnarāśi m. °Ozean.
ratnādri m. °= Meru XLVI, 81.
°*rathacaraṇāhvaya* m. = cakravāka XXIX, 17.
**radanin* m. Elefant XLII, 46.
**rabhasā* Verlangen XXX, 42.
°*ralī* = goṣṭhī XVII, 110; XLIII, 30. 120.
°*ralla* m. Gazelle XLIII, 120.
ras °brüllend XLIII, 120 ?
°*rasāyamāna* schmackhaft werdend XVI, 69; (Blumen-)Saft darstellend L, 18.

°*rasāyus* m. Biene XXVIII, 30; XXIX, 14. 31 [pw schreibt im letzten Nachtrag *rasāpuṣ* und gibt als Beleg Śrīkaṇṭh. VII, 58. Hier steht die Form *rasāyuṣāṃ*; sie geht natürlich auf *rasa* + *āyus* [*Speise] zurück. Kathākautukam, Einl. VI, ist daher *rasāyu* in *rasāyus* zu verbessern].

rā (am Ende eines Komp.) ° = rāti dadāti yā V, 135; XLIII, 278.

rā + °*ā* XLIII, 45 (*ārarau* = jagrāha).

rājan m. * = yakṣa [Ko. = gaṇa] VII, 37.

rājahaṃsa m. *ein ausgezeichneter Fürst XVI, 40; XLIII, 261.

rājikā *Streifen, Reihe XXIX, 8.

°*rārāsa* = atyartham dīpta XLIII, 155.

rāsa m. *Laut, Wort, Geschrei, Gebrüll V, 78. 110; XLIII, 102. 146. 155. 160. 214; XLVIII, [37 ?] 55. 72. 78.

rāsaka m. ° = mṛgaviśeṣa XVII, 108.

°*rāsabhīya* Adj. zu rāsabha, Esel, XXXIX, 48.

**rī* f. XLIII, 59 ° = śleso maitrī (nach dem Ko.); = gati XLIII, [120 ?] 248; XLVI, 64.

rīḍhā ° = helā [im Kompositum = ‚spielend'] XXXI, 16. — ° = prahāra XLVIII, 50.

rucaka m. ° = maṇiviśeṣa XXIII, 15; XXVII, 50 [hier eine Art Zahnmal ?].

ruj + °*vyā* ganz zerbrechen XLV, 3.

°*ruñjita* n. Löwengebrüll XXXVIII, 66; XL, 48; XLIII, 81.

°*rurumāram* wie man eine Gazelle tötet XLIII, 355.

ruh + °*adhivi* XXXIX, 10 [*adhiviropita* gespannt].

rūpa m. ° = mṛga XVI, 76; XXXI, 24 (= mṛgaviśeṣa); XXXVIII, 64; XLI, 29 (= mṛga).

rūpaka (n. ?) ° = mṛgārbhaka XVII, 107.

rūṣ + °*vi* bestäuben XXIX, 33 [*virūṣita*].

°*reśin* m. = siṃhaka XLIII, 45.

rora °arm, frei von XLIII, 3. 45. 59. 248.

°*rorujā* = atyartham vyathakatvam XLIII, 270.

°*roruha* stark entwickelt XLIII, 274.

rola m. °Kampf XLIII, 120.

la °ergreifend (= besitzend) V, 4.

°*lakṣaṇagrantha* m. Grammatik XLIII, 329.

°*Lakṣmaṇāgraja* m. = Śatrughna XXIX, 50.

°*lakṣmībhṛt* die Lakṣmī und zu-

gleich Schönheit besitzend XXX, 38; XLIV, 27.

laṅgh + °*pravi* weit überschreiten XV, 46.

**lala* °Adj. = savilāsa XLIII, 120.

°*lalitatā* = ramyatvam XLIII, 136.

lavalī ° = latā XXXVIII, 15; XLIII, 316.

°*lākṣikā* Lackfarbe XLI, 54 (Ko.); XLII, 28 [im Komp. *navalākṣika*].

lāṅgūlinī° = praśastapucchā XXX, 26.

lālāṭa °aus der Stirn bestehend XVIII, 95 (*lālāṭabhitti*).

**lī* f. = śleṣa s. *līva*.

°*līva* = liyaṃ paraiḥ saha śleṣaṃ vāti gacchati XLIII, 316.

°*luṅkh* berühren XLIII, 219. — ° + *abhi* brennen XVII, 62 [*abhiluṅkhitā* jvalitā]. — + °*ā* XVII, 48 (āluṅkhita = spṛṣṭa); XX, 43 (desgl.).

**lū* abschneidend, vernichtend XLIII, 19 [in °*asulū* = asūṃl lunāti yaḥ sa tathoktaḥ.], 120.

[°*lūtākṛt* m. Spinne, nach dem Ko.: lūtākṛto jālakārasyeti tu ṣaṣṭhīṃ kecid ācakhyuḥ. Zuerst erklärt er: lūtākṛto jālakāraracitaḥ.]

**lūni* f. Abschneiden XIII, 36.

**lekhāy* XVI, 13 (lekhāyamāna).

lok + °*abhivi* hinschauen XLII, 31.

°*loṭhanatā* = parāvṛttiśīlatvam XVI, 31.

°*loṭhanatva* n. das Sichherumwälzen XLIX, 40.

loḍana ° = Umrühren XIII, 60.

lola °bewegend XXX, 24.

°*lolin* bewegend XLIII, 176 [lolayati parān palāyayatīti lolī].

**loluva* Adj. vom Intens. von *lū* [Ko. erklärt mit °*lolūyitṛ*] XLIII, 316.

°*lohakānta* m. Magnetstein XIX, 30 (Ko.).

°*lohakāntamaṇi* m. Magnetstein XIX, 30.

lohitaka *m. (nach dem Ko.) Rubin XL, 20.

vaṃśanāḍi°Flöte aus Rohr XXVII, 48.

°*vaktrapāṇi* f. XVII, 89 („nāṭyavṛttivibhāgāya vaktrapāṇir vidhīyate‘ Ko.).

vakṣomaṇi m. °ein bestimmtes Mal

°*vajrakaṇa* m. XXXII, 65.

Vajraprabha m. °Name eines Daitya XXXIV, 34; XLVIII, 38. 76.

Vajrabāhu m. Name °eines Daitya XXXIV, 15; XXXVII, 1; XLVIII, 54.

°*Vajrānala* m. Name eines Daitya XXXIV, 36.

vajrāsana n. ° = vajrasya kṣepaḥ XLIII, 297.

°*vaṭavarṇa* m. = tilakabheda XLIII, 12.

°*vadhūy*(*ate*) wie ein Weib handeln XLVI, 66.

vanagocara m. °Affe XIII, 25.

°*vanāyamāna* einem Walde gleichend XI, 38.

**vandanamālā* Girlande XXVIII, 59 (Ko.); XXX, 93.

vam + °*abhyud* ausspeien XVIII, 50. — + °*samud* desgl. XLV, 14.

varatā ° = uttaṃsatvam XXXI, 23.

varṇaka m. °Sandelbaum XLIII, 12.

varṇaka n. °Sandel XIII, 81.

°*vartanā* Geste XVII, 96.

vartanī * = vartana n. [Ko. vṛtti] XXXV, 46.

varti f. ° = srotas XLIV, 5.

valaya (nach dem Ko. m.) °Menge XXX, 75.

valayin °kreisförmig XLIX, 22.

**valimukha* m. Affe IV, 38.

valgu m. *Ziege L, 23 ?

vallarīkatā (°Abstr. zu vallarīka) XXIV, 36.

°*vallava* XLIII, 316 = ballava Kuhhirt.

vasā °Mark (in °*vasādhvan* m. Knochen) XLIII, 96.

°*vasāsavaseva* m. Schakal XLIII, 294.

vastray + °*apa* entkleiden XLIV, 68.

°*vahnicūrṇa* n. Funke VII, 29.

**Vahniśikha* °m. Name eines Daitya XXXIV, 17.

vā (vāti) °gehen XLVIII, 3 (?). 11 (?).

vāraṇa m. *Panzer XLVIII, 51.

**Vālavāya* m. Name eines Berges V, 39 (Ko.); XVI, 25 (Ko.); XXXVI, 10 (Ko.).

°*Vāsavāji* mit Vāsava kämpfend XLIII, 94.

vāhinī ° = Gaṅgā XLIII, 32.

vāhinīśa m. ° = jaladhi XI, 50.

vi = vividha (am Anfang eines Komp.) XLIII, 102.

vikaṭākṣa ° = vicitrakaṭākṣa XXI, 55.

vikasana n. °Öffnen (der Augen) XXVIII, 100.

°*Vikumbha* m. Name eines Daitya XXXIV, 7.

°*vikhaṇḍana* n. Zerfleischen XXVII, 51.

vigata °auf dem Vogel [= Garuḍa] befindlich = Hari XLIII, 102.

°*viguṇṭhana* n. Verhüllen XL, 26.

°*Vicittavīrya* m. = Vicitravīrya XXXIV, 48.

°*vicumbana* [n.] Abküssen XXV, 34.

°*vicchādaka* XXX, 64 [vicchādakāḥ saṃhatībhavantaḥ prasaranto vā Ko.].

[*vij* + *vi* °aussondern XIII, 66 (*vi*-

vinajmi) Druckfehler für *vivinacmi* ?]

vijarjara °hart bedrängt, aufgewühlt (vom Wasser beim Baden gesagt) XXXII, 117.

°*vijarjarita* sehr hart mitgenommen XXI, 15.

viṭaṅka Gipfel, Zinne XX, 15 [nach dem Ko. *m.]; XXVIII, 49 [desgl.].

viḍamba m. °Nachahmung XLV, 51.

Vidarbha m. Name °eines Daitya XXXIV, 21.

[*vidāra* m. ° = kovidāra s. *vidārin*.]

vidārin °reich an vidāra- (° = kovidāra-)Bäumen XXXI, 28.

°*vididaṃkṣu* beißen wollend XLVII, 163.

vidu *m. = kumbhayor madhyabhāgaḥ XLIV, 10.

°*vidhudha* m. Mondträger (= Śiva) XLIII, 234.

°*vidhūsarita* ganz grau gemacht XXIII, 54; XL, 58.

° *Vinatātanaya* m. = Garuḍa XXXV, 33.

vināyaka m. *Hindernis XLIV, 1.

°*vinikuṭṭana* n. Behauen XXXIII, 15; XXXIX, 15.

°*viniketana* n. Wohnung XLVII, 146.

vinipāta m. °Fallen (eines Hiebes) XLVIII, 122.

°*vinibandhana* n. Aufstellen, Schaffen XLIII, 87; XLVII, 90.

°*vinirgala* XXXV, 49? Dem Sinne nach = nirargala. Kurzform für °*vinirargala*? Vgl. śīkaraṇa = śīkarakaraṇa.

Vindhya m. °ein Asura XXXIV, 27.

vipakṣa m. ° = Kalindācala XIV, 26.

Vipāka m. °Name eines Daitya XLVIII, 129.

vipāṭha m. °schlechte Lesart XLIII, 93.

vipulaka ° = vicitrā pulā gativiśeṣo yeṣām, ° = vividharomantha und ° = vipulaṃ kaṃ śiro yeṣām, XL, 37.

°*vipūraṇa* n. völlige Erfüllung L, 18.

°*viprakartṛ* m. Schädiger XXXII, 101.

viprayoga m. ° = viśiṣṭā śaraprayuktiḥ XIX, 67.

°*vipramoṣa* m. völlige Täuschung XXVI, 54; XXVII, 115.

vibbokinī s. bibbokinī.

°*vibhā* = vividhakāntir yasyāḥ V, 140.

°*vibhāvarījala* n. Tau XXIX, 14.

°*vimadībhū* brunstlos werden XXXVII, 46.

**viyātiman* m. Dreistigkeit XXVII, 89.

vivara m. n. °Unterwelt XLVI, 56

[wenn man nicht *avivara* lesen will!]

°*vivalgana* n. Flattern XL, 41.

°*viveṣṭana* n. = valana XIX, 33.

vivraṇayiso XLIX, 26.

°*viśikhāsana* n. Bogen XLVI, 8.

°*viśvākṛti* = viśvarūpa XVI, 71.

°*viśvāpin* überall hindringend ? XLVIII, 38.

viṣa n. Wasser ° = chāyāviśeṣa XLII, 3.

°*visaṃbhrama* m. völlige Bestürzung XXXIII, 10.

°*visādhvasa* unbesorgt XXXI, 36.

vistāra m. °ein t. t. der Musik XXVI, 86 (Ko.); XXXII, 18.

°*visphoṭavant* voller Beulen XXXVI, 54.

°*vismāyin* XVI, 64; XXXVIII, 29. Druckfehler für *vismāpin* ?

°*visvādutā* = virasatā XXX, 54 (Ko.). 60 (Ko.) = arasatvam.

vī *m. = gamana XLVIII, 3 ? [in *vivīvaḥ* = viśiṣṭena gamanena vāti gacchati yaḥ ?].

°*vīcimant* m. Meer XLIII, 293.

°*vīcimatī* Fluß XXX, 81.

vīta ° = viśeṣena gata XLIII, 371.

vīthi f. °Gangart des Pferdes XL, 34.

vīthī °Milchstraße [Ko.: surasaritpravāha] XLIII, 78.

°*vīvadhin* m. = dhartṛ XLIII, 234.

°*Vṛtrārāti* m. = Viṣṇu XLVI, 58.

°*vṛṣarājaketu* m. Śiva XXXIV, 55; XLVIII, 116.

Vṛṣasena m. °Name eines Daitya XLIII, 147.

°*vellanā* das Wogen XXXVIII, 14.

**vellahqla* ° = sukumāra XXIV, 45; XXVII, 53.

veṣṭanā [°f.] XLVI, 42 (Ko.) Umschlingung.

vaibhava °Adj. = vittasaṃbandhin XLIII, 322.

vaiśākha ° = Kumārasaṃbandhin XLVI, 50.

°*vyaktetarīkṛta* undeutlich gemacht XXVI, 73.

vyañjana m. * = vāditrakarman XXVI, 86 (Ko.); n. ° = dhātuviśeṣa XL, 39.

vyavasthā ° = vīnāṃ pakṣiṇām sthitiḥ XXX, 75.

vyākṣepa m. ° = vyāpāra XVIII, 28.

°*vyāditsā* der Wunsch zu nehmen XVII, 54. 78.

vyāpārin °geschäftig (Ko.: lasat) XXXI, 31.

vyāyoga m. ° = vīnāṃ pakṣiṇām āyogaḥ saṃbandho yatra XVII, 107.

vyāhati f. °Schmälerung [in °*avyāhati* ungeschmälert] XXXII, 61.

°*vyūḍhatva* n. Breite XLIII, 9.

°*vyeya* = viśeṣeṇa eya XLIII, 182.

°*vratāpa* = tapobhiḥ sulabha V, 136.

°*śaṃyeya* = śreyortham abhigamya XLIII, 369.

°*śaktibandha* m. Bezeichnung einer Strophenform XLIII, 152.

**śakraśarāsana* n. Regenbogen III, 50.

[*śakla* *Adj. = priyaṃvada in *aśakla* = paruṣa XXXV, 5.]

[*śaṅk* + *abhivi* XLII, 46 (*abhiviśaṅkya*; pw nur °*śaṅkin*).]

°*śatakratucāpa* m. Regenbogen XXX, 88.

°*Śatadundubhi* m. Name eines Asura XVI, 38; XXXIV, 6. 43.

°*Śatamakhānuja* m. = Viṣṇu XXXVI, 26.

°*śatamanyutā* = śatāparādhatā und Indratā XVII, 83.

śatāśri °n. Donnerkeil [in °*śatāśripāṇi* = Indra] XV, 32.

°*śada* m. Kämpfer XLIII, 256 [śīyante parān avasādayantīti śadā yodhāḥ].

°*śadin* = yodhavant XLIII, 256.

°*śaṃdadat* = śreyaskara XLIII, 256.

śapharuka [nach dem Ko. °n.] XXIX, 44.

°*śabdānubandhin* klingend XL, 46.

Śambhu m. * = Viṣṇu XLIII, 292.

śarabandha m. °Bezeichnung einer Strophenform XLIII, 300.

śalyībhavati ° = phalatāṃ pratipadyate IX, 59.

°*śaśadaṃśa* m. = vyāghrādi XLIII, 256 (Ko.).

°*śaśadharakalāmauli* m. = Śiva L, 89 [*śaśi*° gedruckt!].

°*śaśadharamaṇi* m. = candrakānta XXVIII, 49.

°*śaśadharamauli* m. = Śiva XLI, 18.

°*śaśapluta* n. eine Art Nägelmal XXVII, 70.

°*śaśabhṛnmaṇi* m. = candrakānta XXIV, 37.

°*śaśalakṣmabhṛt* m. Mond XXXIV, 12.

°*śaśalakṣmamauli* m. = Śiva XXXV, 13.

°*śaśaśāśin* m. (Hasen bespringend =) Löwe XLIII, 75.

°*śaśāṅkakalāvacūla* m. = Śiva L, 63.

°*śaśāṅkakalāvataṃsa* m. = Śiva XL, 10.

°*śaśāṅkamauli* m. = Śiva XL, 1.

°*śaśāṅkaśakalābharaṇa* m. = Śiva XXXIII, 3; XLVII, 35.

°*śaśikalāṅkita* = Śiva L, 31.

°*śaśikeśa* m. = candramauli XLIII, 41.

°*śaśikhaṇḍamauli* m. = Śiva XXXVIII, 86; L, 41.

°*śaśidaṃśa* m. = Rāhu XLIII, 256.

śaśidhara ° = Śiva XXIX, 31.

°*śaśiruc* f. eine Frau, schön wie der Mond XXVI, 66.

śaśilekhā ° = sīmantadeśe muktāmayo vibhūṣāviśeṣaḥ XXIII, 37.

°*śaśīra* = śaśinaṃ īrayati nyakkarotīti śaśīro Rāhus XLIII, 45.

śākhānala ? VIII, 17 [śākhāḥ śūkāḥ].

śāḍava m. ° = ṣāḍava (eine Art rāga) XXVI, 84 (Ko.).

śābara *Adj. ° zu Śabara XVIII, 84 (*śābarī*).

°*śāyana* Adj. zu śayana XXVI, 92.

°*śārīkṛ* scheckig färben XLIV, 16.

°*śāśvatikatva* n. = °tā XLVII, 74.

śikṣ + *sam* °lernen XXIII, 26 [saṃśikṣatāṃ lalitavibhramaceṣṭitāni ... mṛgo 'ṅganāyāḥ].

°*śikharisutā* = Pārvatī XXI, 57.

°*śikhiviś* ins Feuer eingehend XIX, 67.

°*śit* aufsuchend XLIII, 75.

°*śitavartman* m. Schwert XLII, 2.

°*śitāṃśu* m. Sonne XXVIII, 8.

°*śititva* n. Schwärze (und zugleich Schärfe) XL, 60.

°*śitimaṇi* m. Sapphir XXIX, 44.

°*śitivartman* m. XLII, 48 Schwert.

**śimbī* eine best. Pflanze mit Schoten XLVII, 118.

śila *n. Ähre XXXIX, 5 (Ko.).

°*Śilādatanaya* m. = Nandin XXXVI, 48; XXXVII, 42.

°*Śilādasūnu* m. = Nandin XL, 20.

°*Śivaśāsana* n. Śivaïsmus XLVII, 125.

°*śiśirakarakirīṭa* m. = Śiva L, 82.

°*śiśiratviṣ* m. Mond IV, 41; XXV, 19.

°*śiśirabhās* m. Mond III, 20.

°*śiśiraraśmi* m. Mond I, 34; VI, 177; XX, 46; XXX, 74.

°*śiśirāṃśubhṛt* = Śiva XV, 67.

°*śiśusū* = janavatsalā XLIII, 75.

śī °vernichtend XLIII, 45.

°*śīkaraṇa* n. = śīkarakaraṇa XXXI, 23.

°*śītatviṣ* m. Mond XXII, 40.

°*śītamarīcimauli* m. = Śiva XLVIII, 96.

°*śītaraśmimauli* m. = Śiva XL, 18.

°*śītāṃśumauli* m. = Śiva XL, 44.

°*śītābhīśu* m. Mond XLI, 64.

°*śītālutva* n. Empfindlichkeit gegen Kälte XVIII, 26.

°*śukin* = krīḍāśukabhṛt XLIII, 41.

°*śubhaloha* n. = kālāyasa XL, 25.

śulba n. *Kupfer XXVI, 51 (Ko.).

śuṣmavant °Subst. m. feuriger Krieger XLII, 23.

°*śūkā* [*f.] Mitleid XLIII, 41 (Ko.).

°*śūtkārin* sausend L, 31.

°*śūtkṛta* n. = śūtkāra XXXI, 2.

°*śūtkṛti* f. Zischen, Sausen XLVI, 3 (Ko.).

śūnyavāda m. °neutrale Ansicht XXXII, 20 (Ko. Erklärung von °*madhyamadarśanam*).

śūr = °śūrayati [pw hat *śūr, śūrayate] vikrāmati yaḥ XLIII, 383.

°*śūrin* = vikrānta XLIII, 45 [Ko.: śūrayati sādhv iti śūrī vikrāntaḥ. pw *śūray śūrayate (vikrāntau)].

°*śūlabandha* m. Bez. einer Strophenform XLIII, 232.

°*śūlāyudha* m. = Śiva XXXVII, 25; XLV, 4.

śebala XL, 22 [pw *śevala*] schleimig und zugleich *n. Blyxa octandra.

Śaiva m. = Kumāra XLIII, 33.

°*śoṇamaṇi* m. Rubin XIII, 2; XXII, 34; XXVI, 6.

°*śoṇamāṇikya* n. Rubin XXXII, 51.

°*śailātmajā* = Pārvatī II, 6. 63.

°*śyāmāśman* m. Sapphir IV, 41.

°*śra* = śṛṇāti hinasti yaḥ XLIII, 383.

°*śramasalila* n. Schweiß XVII, 103.

°*śramāmbhas* n. Schweiß X, 27.

°*śrutipāśa* m. = karṇapālī XXI, 18.

śvas + °*paryud* stark aufleuchten XLIV, 39.

ṣaṭpapa m.° = viṭa III, 9.

sa, f. *sā* °vernichtend XLIII, 3 [in *asusa* = prāṇāntakārin]. 75 [in *sāśasā* = sāśā jayābhilāṣiṇas tān syaty antaṃ nayatīti sāśasā]. 88 [in *kāyasā* = kāyān syati paryantaṃ nayati]. 96; [XLVIII, 3?]. — ° = vinaṣṭa XLIII, 328 [in *sābhaḥ* = syatīti sā vinaṣṭā abhā aśrīr yasya].

°*saṃsphuraṇa* XXVII, 47, verdruckt f. *sasphuraṇa* (zuckend)?

**saṃspheṭa* m. Kampf XXXVII, 57.

°*sakarṇajāha* bis zur Ohrwurzel reichend L, 53.

°*sakāsūka* m. Speerträger XLIII, 310.

°*saguha* reich an Höhlen und zugleich mit Guha zusammen XLIII, 239.

°*saṃkarṣaṇī* XLVII, 55?

saṃkocanā (nach dem Ko. °f.) XX, 30.

**saṃcārikā* = dūtī XV, 68; XXV, 41.

°*saṭaṅka* = saśobha XXVIII, 49.

°*sadastra* = śobhanāyudha und zugleich = sadāṃsi sabhās trāyate rakṣati yaḥ XLVI, 9.

°*sadupala* m. Edelstein XVII, 88.

°*sadṛśātmatā* Ähnlichkeit XLII, 8.

°*saṃtamasībhū* wie dichte Finsternis wirken XLIV, 57.

saṃdaṣṭaka [n.] °ein gītadoṣa XXVI, 84 (Ko.).

°*saṃdaṣṭayamaka* n. Bez. einer Strophenform XLIII, 21. 198.

°*saṃnihitīkṛta* = saṃnidhāpita XXXV, 22.

sanmāna °Adj. = śobhanaparimāṇa XXXII, 23.

°*sapaṃsa* vernichtend XLIII, 290.

°*sapāpa* m. Sünder XLIII, 290.

°*saptavyañjanabandha* m. Bez. einer Strophenform XLVIII, 13.

saprastāra [pw ohne Angabe der Bedeutung] ausgedehnt XLIII, 179.

°*saprahāra* verwundet XX, 15 (Ko.).

°*sabhās* glänzend XLIII, 236.

°*sabhīka* furchtsam XXXIX, 41 [in °*asabhīkā* = saha bhayena yā na vartate].

°*sabhīti* erschrocken XXXIX, 51.

°*samaṇi* juwelenbesetzt I, 14.

°*samadās* = samadān sābhimānān asyati yaḥ XLIII, 276.

°*samadehatā* körperliche Ähnlichkeit XLII, 50.

°*samapāṇi* m. eine Art Handstellung beim Lautenspiel XXVI, 86 (Ko.).

°*samama* = sābhimāna XLVI, 5.

samāna ° = ahaṃkārin XLIII, 264. 375.

**samāya* °trugvoll XLIII, 134. 166; XLVI, 13. — ° = saṃmukham āgata XLVI, 13.

°*samin* m. = sarveśvara XLIII, 227.

°*samīkaśiras* w. Vordertreffen XLVIII, 137.

samudgaka n. °Bez. einer Strophenform V, 134.

°*samudgamaka* n. = śapharuka XXIX, 44 (Ko.) verdruckt für *samudgaka*?

samuddyoga XXXI, 33 (Ko.) Druckfehler für samudyoga.

samudra °verschlossen XXXII, 4.

°*samudragṛhaka* n. XXXII, 4 (Ko.: dīrghikālaṃkṛtaveśmanaḥ saṃjñā).

°*samupodvalita* = ativṛddhiṃ nīta XXIV, 35.

**samūra* m. eine Antilopenart XIX, 32.

°*saṃpuṭayamaka* n. Bez. einer Strophenform XLVIII, 128.

saṃbharaṇa n. ° = saṃsmaraṇa XXXVIII, 41.

sar + *vyanu* °eifrig nachlaufen XLII, 19.

sara m. ° = samūha V, 135. — °Fußsoldat XLIII, 155.

**sarojanman* n. Lotusblüte XLV, 51.

°*sarojabandhu* m. Sonne XIX, 4.

salila n.° = chāyāviśeṣa XXXIV, 56.

sava m. ° = snāna V, 135.

°*savikāsa* = vistīrṇa XXXI, 28; XLVII, 42.

°*savin* reich an Opfern XLIII, 292.

°*savisara* hervorströmend XLVI, 56.

°*sasaṃyati* Adv. = niyamaṃ kṛtvā XLIII, 375.

°*sasiram* etwa aus vollem Halse [Ko.: kaṇṭhanāḍīḥ pūrayitvā] XLIII, 214.

°*sahati* = saha śatruhiṃsayā vartate yaḥ XLIII, 228.

°*sahasramarīci* m. Sonne XIX, 14; XXXVI, 24.

°*Sahasramāya* m. Name eines Daitya XXXIV, 45; XLVI, 54.

°*sahārava* erklingend XLVI, 17.

sahāsa °aufgeblüht XLVI, 62.

sahita ° = hitakārin XLIII, 226.

sahelaka m. °liederlicher Gesell XXVII, 28 (Ko.).

°*sāṃśu* glänzend XLIII, 75.

°*sāṃsa* mit Schultern versehen, in °*susāṃsa* = suṣṭhu sahāṃsābhyāṃ vartate XLIII, 3.

°*sāgarīya* Adj. zu sāgara XLIII, 143.

°*sāgaska* eines Vergehens schuldig XVII, 91.

°*sānūkatā* = anyena sadṛśatvam und sahānūkaiḥ śubhair lakṣaṇair vartante [im Texte steht °tāṃ vidadhato] XL, 35.

°*sāṃnāhya* Adj. XL, 34 (Ko.).

sāmajatva n. °Abstr. zu *sāmaja* XLIII, 179.

sāmada die s. schützend XLIII, 228.

sāra = °saha araiḥ śṛṅgair vartate yaḥ V, 2.

sāra [m. n.] ° = ayobheda V, 2.

**sārava* ° = geräuschvoll XLIII, 174. 216.

sārasa m. ° = ripu XLIII, 88 [sāraṃ syantīti sārasā ripavaḥ]; XLVIII, 15.

°*sārasa* [n.] = saraḥsamūha V, 2.

°*sārāsa* = saśabda V, 72.

sāla m.° Baum V, 103 (sālās taravas taruviśeṣā vā).

°*sāśa* hoffnungsvoll XLIII, 75.

°*sāśiḥ* segensreich XLIII, 75.

°*sāsa* = saśarāsana XLIII, 290. 294; [XLVIII, 3?].

°*sāsin* von Bogenschützen umgeben XLVIII, 3?

[*sāsrava* ° = kleśaiḥ saha vartate yaḥ XLVI, 56. Da *āsrava* den Einfluß der Außenwelt auf den Menschen bezeichnet, läßt sich obige Deutung des Ko. leicht gewinnen, zumal es sich an unserer Stelle um einen tryakṣara handelt, wo man nicht ängstlich sein darf!]

°*Siṃhikāsuta* m. = Rāhu XIV, 19.

Siṃhī * = Siṃhikā [in °*Siṃhīsuta* = Rāhu] XIII, 73; XV, 65; XXXIV, 12; XXXVII, 9.

°*sitetararatna* n. Sapphir XXXV, 29.

sindhupati m. °Meer XLII, 40.

°*sītāpaṭa* m. eine Art Wimpel XL, 41.

°*sītkṛti* f. = śītkṛti XXIX, 60.

**sīrapāṇi* m. = Balarāma XXXVII, 24; XXXVIII, 46; XLIII, 305.

Suketu m. ° = Śiva XLIII, 305 [śobhanaṃ cihnaṃ vṛṣabhaḥ].

sugrīṣma m.° = vasanta XVII, 48 [pw ‚ein schöner Sommer'].

°*sugrīṣmaka* m. Frühling XVII, 112; XXIV, 16.

sucetas °vergnügt V, 86.

°*sudhāsrut* m. Mond XX, 47.

°*supād* schönfüßig XLIII, 290.

°*sumālaka* einen schönen Kranz tragend XLIII, 222.

°*suyudh* gut kämpfend XLIII, 90.

°*surakāmavatī* = apsaras XXIII, 3.

°*suratāyamāna* zum Liebesgenuß werdend XLV, 43.

°*suradruh* m. = asura XLIII, 64. 142. 157. 271.

°*suranātha* m. = Indra XXX, 51.

°*suranārī* = apsaras XV, 44.

°*suralokanārī* = apsaras XLIX, 40.

°*suravidviṣ* m. = asura XLIII, 110.

°*suraśarāsana* n. Regenbogen XXIII, 36.

°*surasyandinī* Himmels-Gaṅgā XVII, 114.

°*surāhita* m. Götterfeind VII, 61; XXXIV, 55.

**suvarṇagiri* m.° = Meru XLIV, 27.

°*suvarṇasānu* m. = Meru XLVIII, 53.

sū (°am Ende eines Komp.) in Bewegung setzend XLIII, 75. 90. 214 [ausstoßend, in rāsasū] 244 [erzeugend]. 290 [verstoßend]; XLVI, 56.

**Sūciroman* m. °Name eines Daitya XXXIV, 47; XLIII, 144.

°*Sūciloman* m. Name eines Daitya XLIII, 233.

°*sūtrapāta* m. Anlegen der Meßschnur II, 37 [s. unter sūtra pw].

°*sūtrapātāyamāna* als s. dienend XXXIV, 62.

°*sūryopala* m. Sonnenstein XII, 78.

seya ° = avasādanīya [°neya wohl Druckfehler] XLIII, 90.

°*seśa* = salokapāla XLIII, 75.

saiṃhikeya m. °Löwe XXXI, 29.

sairandhrī °eine Art Laute XXVI, 87 (Ko.).

°*sodaryatā* Subst. zu sodara XXXI, 13.

°*somama* = kratuvighātin XLIII, 244 [somaṃ mīnanti somamāḥ kratuvighātinas].

saura [n.] = surasamūha V, 72.

°*sauvavant* des eigenen Besitzes sich freuend? XLIII, 294.

skandhāvāra m. *Heer V, 75 (Ko.).

stavaka ° = stotar I, 1 [*stabaka* gedruckt wegen des Wortspiels].

°*strīmelaka* m. Kuppler XV, 44 (Ko.).

**sthapuṭita* = viṣamīkṛta XL, 25; XLV, 55.

°*sphaṭikācala* m. = Kailāsa XLII, 44.

**sphaṭikāśman* m. Bergkristall XLIV, 55.

**sphula* n. Zelt XVII, 65.

°*smayavatī* f. eine stolze Schöne XXVI, 72.

smita °n. Aufblühen XXIX, 45.

Svayaṃprabha m. °Name eines Gaṇa XLVI, 12.

svayaṃbhū ° = Śiva XII, 52.

svaru m. *Donnerkeil XXXII, 26.

°*svarganārī* = apsaras XXXVIII, 89; XLIII, 105.

°*svargayoṣit* f. = apsaras V, 134 (Ko.).

han + *vyati* *gegenseitig töten XLIII, 8. — + °*āni* vernichten L, 45.

har + °*pravi* L, 53 vorrücken ?

°*haraharā* = sādhuvāda XLIII, 274.

hari °dunkelfarbig XLIV, 9.

°*Harikaṃdhara* m. Name eines Daitya XXXIV, 9.

°*hariṇadṛś* f. eine Gazellenäugige XVII, 30.

°*hariṇādhipati* m. Löwe XIII, 49.

haritāśman [nach dem Ko. °m.] °Smaragd XXXIX, 8.

has + **vyati* gegenseitig belachen XVII, 47.

°*hastaśākhā* Finger XXIII, 24.

hastin m.° = Vināyaka XLIII, 339.

°*hastirodhin* m. Elefantenlenker XLVI, 23.

°*hastīkṛta* = svīkṛta XXIII, 58.

°*Hāravant* m. Name eines Gaṇa XLVI, 17.

°*hārīkṛta* zur Perlenschnur gemacht XXXV, 39.

hālāhala °Branntwein und Pflug XLIII, 305.

°*hiñc* + *vini* ? XVII, 70 [vibbokāñcitavinihiñcitottamāṅgā].

°*himaśilāśarkarā* XXV, 40 zerstoßene Eisstückchen?

**Himādrijā* ° = Pārvatī XLVI, 6 [in °*Himādrijāpati* m. = Śiva].

°*himāpāta* m. Schneefall [in °*ahimāpāta*] XXIV, 38.

°*himetaradīdhiti* m. Sonne XXVIII, 95.

°*hiraṇmayādri* m. Meru XLIV, 53.

Hiraṇyanemi °Subst. m. Name eines Daitya XXXIV, 22.

°*hīnāma* ei, ach (āścaryasaṃbhāvanayoḥ) V, 111.

°*huṃkārin* murrend XX, 74.

hula m. ° = prahāraviśeṣa XLIII, 304.

°*hetiśālā* Rüstkammer XVII, 112.

HERRN HOFRAT

D^R. JOSEF RITTER VON KARABACEK

ZUM 20. SEPTEMBER 1915

VON

SEINEN DANKBAREN SCHÜLERN

Zum Postwesen der Perser.

Von

Bernhard Geiger.

Man scheint bisher völlig übersehen zu haben, daß neben den ziemlich dürftigen Angaben über das persische Postwesen, die wir Herodot und Xenophon, dem Buche Esther, Ibn Khordādhbeh und einigen anderen mohammedanischen Schriftstellern verdanken, Firdausīs Šāhnāmä als eine sehr ergiebige und wertvolle Quelle für die Kenntnis der persischen Briefpost in Betracht kommt. Wenn wir auch von dem Heldenepos nicht eine eingehende Beschreibung der Organisation des Postwesens erwarten dürfen, so werden wir doch durch zahlreiche Stellen des Buches in recht anschaulicher Weise über die Arten der Briefbeförderung, über die Anlage der Poststationen, über die äußere und die stilistische Form der Briefe, über ihre Adressierung, über das Schreibmaterial u. dgl. m. unterrichtet. Muß auch manches Romanhafte und manche dichterische Übertreibung in Abzug gebracht werden, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß sich in den Angaben des Šāhnāmä tatsächliche Verhältnisse, d. h. also die Einrichtungen des persischen Postwesens zur Zeit der Sāsāniden — und wohl auch zur Zeit des Dichters — widerspiegeln.

Aus dem Material, das ich — nicht aus dem Šāhnāmä allein — gesammelt habe, sei hier einiges mitgeteilt, das die Erklärung einer auf das Postwesen bezüglichen, bisher nicht befriedigend gedeuteten Stelle des Frahang ı Pahlavīk ermöglichen dürfte.

Im VII. Kapitel des Frahang — Zeile 4 der Ausgabe von H. F. J. JUNKER —, dem Kapitel von den Vierfüßlern, stehen, ohne ein aramäisches Äquivalent, die Wörter [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi] (*akbarēδ*, *dōbarēδ*, *sēbarēδ*). In einigen Handschriften wird vor *sēbarēδ*, in anderen dahinter, noch [Pahlavi] (*tasubarēδ*) eingeschaltet. Schon HAUG hat (An old Pahlavi-Pazand Glossary 57) erkannt, daß [Pahlavi] mit dem persisch-arabischen Worte بريد identisch ist, und daß die Vorderglieder dieser Komposita Zahlwörter sind. Nach ihm bedeuten *akbarēδ, dōbarēδ* usw. ‚either first stage, second stage etc. in the postal arrangements of the ancient Persians, or a horse which carries the mail for one stage, two, three, or four stages‘. Er bezeichnet die zweite Bedeutung als die wahrscheinliche und weist zur Begründung auf die außerordentliche Ausdauer der turkmenischen Pferde hin. Es sei durchaus glaubhaft, daß solche Pferde auch über mehr als eine Station hinaus haben laufen können. Mag auch die zweite Erklärung sachlich, wie wir sehen werden, nicht ganz unberechtigt sein, so scheitern doch beide Erklärungen daran, daß *barēδ* gleich dem neupersisch-arabischen Worte doch wohl nur das Postpferd, den Postboten (Kurier) [vgl. Ṭabarī, ed. DE GOEJE, Ser. I, 2, p. 836, l. 11] und die Post selbst bedeuten kann, nicht aber die Poststation, die gewöhnlich مَنْزِل heißt. Arabischen Wörterbüchern zufolge soll بريد allerdings auch ein Wegmaß sein, doch darf man es aus sprachlichen Gründen als ausgeschlossen betrachten, daß die Komposita *akbarēδ*, *dōbarēδ* usw. etwa die Bedeutung ‚ein بريد weit laufend‘ usw. haben könnten.

OLSHAUSEN hat KUHNS Zeitschrift 26, 552 HAUGS Erklärungen wegen der sprachlichen Schwierigkeiten, die ihnen im Wege stehen, abgelehnt und die Komposita durch ‚eine Entfernung oder eine Strecke von einer, zwei oder mehreren Stationen‘ wiedergegeben.[1] Diese Deutung befriedigt ebensowenig wie die HAUGschen Erklärungsversuche, zumal da die Wörter *akbarēδ* usw. in dem Kapitel von den Tiernamen vorkommen. OLSHAUSEN behauptete allerdings, daß auf diesen Umstand

[1] So auch SALEMANN, Grundriß der iranischen Philologie I, 288.

kein allzu großes Gewicht gelegt werden dürfe. Wenn aber eine Erklärung möglich ist, die das Vorkommen dieser Wörter in solch einem Kapitel rechtfertigt, so wird auch OLSHAUSENS an und für sich schon unwahrscheinliche Erklärung vollends hinfällig.

H. F. J. JUNKER bemerkt (l. c., p. 98) zu *akbarēđ* usw.: ‚Real meaning uncertain; perhaps first class, second class etc. racer (or mailhorse)'. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß diese Auffassung ganz unzulässig ist und mit den Formen der so übersetzten Wörter noch weit weniger in Einklang gebracht werden kann, als die Erklärungen von HAUG.

Die radikalste Erklärung der Wortgruppe stammt von FRIEDRICH MÜLLER. Er hat nämlich (WZKM 7, 142) den Versuch gemacht, sie als größtenteils künstliche Gebilde, als Erfindung eines unverständigen Kopisten zu erweisen. MÜLLER sagt: ‚Nach meiner Ansicht stand im Text ursprünglich bloß [Pahlavi] . [Pahlavi], d. h. اسک برید (das Wort اسک ist gleich برید), woraus sich die Variante [Pahlavi] . [Pahlavi] entwickelte. Durch Verschreibung giengen [Pahlavi] und [Pahlavi] später in [Pahlavi] und [Pahlavi] über, in denen ein Kopist die neupers. یک und سه wiederfand und die nach seiner Ansicht mangelhafte Reihe durch Einfügung von [Pahlavi] nach [Pahlavi] ergänzte. Durch jedesmalige unmittelbare Verbindung mit dem folgenden [Pahlavi] entstanden dann [Pahlavi] . [Pahlavi] . [Pahlavi] . [Pahlavi], welche schon durch die Einfügung von [Pahlavi] zwischen [Pahlavi] und [Pahlavi] den Stempel der späteren Erfindung auf der Stirn tragen.'

Diese Erklärung ist auf den ersten Blick sehr bestechend, aber doch zu kompliziert und enthält zuviel des Unwahrscheinlichen. Dazu kommt noch, daß zwar ein Zahlwort *ak* (‚eins') nicht in [Pahlavi] (‚zusammen')[1] enthalten ist, daß aber im Dātistān ī dēnīk (ed. ANKLESARIA, p. 8; WEST, Sacred Books of the East 18, 11) *akbarēđ* in [Pahlavi][2] [Pahlavi] (לותה אנבריתו oder לי איבריתו = *apāk akbarēđ*)[3]

[1] Vgl. SALEMANN, Manich. Stud. I, 40.

[2] Von WEST *aêbarîdô* gelesen.

[3] Ich halte es aber für wahrscheinlich, daß [Pahlavi] nur falsche ‚historische' Schreibung für [Pahlavi] ist, und daß dieses nicht eine iranische Form des Zahlwortes ‚eins' darstellt, sondern aram. חד. Ein Zahlwort *ak* hat schwerlich existiert.

belegt ist, das WEST durch ‚with one courier‘ wiedergibt. Der Sinn dieser Stelle ist nicht ganz klar, aber so viel ist gewiß, daß von einem Briefe die Rede ist, der ‚mit [illegible]‘ überbracht werden soll. Daraus folgt aber, daß die bisherigen Erklärungsversuche der Frahang-Stelle verfehlt sind. Auf die richtige Spur führen, wie ich meine, einige Verse des Šāhnāmä.

In den Schriften, die sich mit dem Postwesen der Perser und anderer Völker des Orients befassen, ist immer nur von den in gewissen Abständen angelegten Poststationen die Rede, in denen die Kuriere ihre ermüdeten Pferde auswechselten, um sofort weiterzueilen. Aus dem Šāhnāmä aber erfahren wir außerdem, daß Eilboten, um die Schnelligkeit ihres Vorwärtskommens zu erhöhen, öfter ein zweites oder auch mehrere Pferde mitführten; war das Pferd, auf dem sie ritten, müde geworden, so setzten sie sich auf eines der mitgeführten Pferde. Man vergleiche VULLERS I, 172, 780 ff.:

سواری بکردار آذر گشسپ   زکابل سوی سام شد بر دو[1] اسپ
بفرمود وگفت ار بماند یکی   نباید ترا دم زدن اندکی
بدیگر سبک بر نشین وبرو   بدینسان همی تاز تا پیش گو

Ferner ed. MACAN IV, 1866:

هم آنگاه گستهم باذرگشسپ   بر افگند مردی سبک با دو اسپ

VULLERS II, 647, 2236 f.:

دلاور سه اسپ تگاور بخواست   همی تاخت یکسر شب وروز راست
بسه روزه پیمود راه دراز

VULLERS III, 1645, 2608:

ببر پنج بالای[2] زرّین ستام

Die Zahl der mitgeführten Pferde ist nicht genannt:
VULLERS III, 1319, 924:

بفرمود تا بر هیونان مست   نشینند وگیرند اسپان بدست

---

[1] Bei MOHL سه statt دو.

[2] بالا(ی), بالاد etc. wird im Burhān i Qāṭi‘ und sonst durch اسپ جنیبت erklärt; arab. جنيبة ‚a horse that is led [by one's side], not ridden‘ (LANE).

und Vullers III, 1580, 1458 f.:

هیون خواست راه بیابان گرفت

خود وویژگان بر هیونان مست برفتند واسپان گرفته بدست

Hierher gehören auch Vullers II, 737, 991:

دو منزل یکی کرد وآمد دمان

und Vullers III, 1559, 1103:

نخفتی بمنزل چو بر داشتی دو روزه بیک روز بگذاشتی

Ein Bote, der ein zweites Pferd mitführt, heißt دو اسپه ed. Macan III, 1605:

دو اسپه فرستاده آمد بری چو باد خزانی بفرمان کی

Ist dies auch die einzige Stelle im Šāhnāmä, in der solch ein aus einem Zahlwort und اسپ bestehendes Bahuvrīhi-Kompositum gebraucht wird, um einen Boten zu bezeichnen, der außer dem Pferde, auf dem er reitet, noch ein oder mehrere ,Handpferde' mitführt, so sind doch solche Zusammensetzungen den persischen Lexikographen wohlbekannt. Vullers, Lex. pers.-lat. s. v., zitiert aus dem Bähārī ʿaǰäm folgende Erklärung von دو اسپه: عبارت از آنست که هر سوار دو دو اسپ همراه بگیرد تا بریکی سوار شود ودیگری خالی همراه باشد وچون اسپ سواری مانده گردد بران دوم سوار شود وچون این نیز مانده گردد باز بران اول سوار شود; diese Erklärung erinnert an die oben zitierten Verse Vullers I, 172, 780 ff. Im Burhān i Q. finden wir zu دو اسپه die Bemerkung: کنایه از سرعت وتعجیل باشد. Im Burhān begegnen wir auch dem Kompositum سه اسپه mit der Erklärung: کنایه از تعجیل وشتاب است وکسی را نیز گویند که در کارها تعجیل وشتاب کند وسبب این آن است که چون شخصی خواهد که بتعجیل وزود بجائی رود سه اسپ همراه می برد تا هر کدام که مانده شود دیگریرا سوار شود. Dasselbe Lexikon kennt schließlich auch das Wort یک اسپه, das erklärt wird durch: شخصی را گویند که یک اسب داشته باشد.

Die Belegstellen, die ich oben aus dem Šāhnāmä beigebracht habe, und die sich durchwegs auf die Überbringung von Botschaften beziehen, sowie die eben erwähnten Angaben der Wörterbücher, die eine willkommene Ergänzung jener Stellen bilden, andrerseits aber

durch diese erst recht verständlich werden, berechtigen doch wohl zu dem Schluß, daß *akbarēδ*, *dōbarēδ*, *sēbarēδ* der Bildungsweise wie der Bedeutung nach den Formen یک اسپه, دو اسپه, سه اسپه entsprechen, also ‚der ein, zwei, drei Postpferde besitzende (Eilbote)' bedeuten. In der oben zitierten Stelle des Dātistān ı dēnīk paßt diese Bedeutung für [illegible] gewiß vortrefflich. In dem Frahang ist meine Erklärung wohl auch allen bisherigen Deutungen vorzuziehen, weil sie sprachlich und sachlich einwandfrei ist. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß *akbarēδ*, *dōbarēδ* usw. in diesem Falle nicht ganz in das Kapitel von den Vierfüßlern hineinpassen, weil sie ja Bezeichnungen von Eilboten und nicht von Postpferden wären. Doch ist es sehr wohl möglich, daß die Zusammensetzung mit dem das Postpferd bezeichnenden Worte *barēδ* die Einfügung der ganzen Wortgruppe in dieses Kapitel veranlaßt hat. Übrigens ist es wohl auch nicht in Ordnung, daß *akbarēδ*, *dōbarēδ* usw. darin weitab von *asp* ‚Pferd' neben den Wörtern für ‚Schwein' stehen. Für keinen Fall bildet diese unerklärliche Stellung der Wörter einen ernsthaften Grund gegen meinen Erklärungsversuch.

Nachtrag.

Im Hindūstānī kommt das Kompositum *du-aspā* in den Bedeutungen ‚posthaste, quick, expeditious; a relay of two horses' vor (Fallon, Hind.-Engl. Dict.). Die Bedeutung ‚schnell' ist nicht etwa erst dadurch entstanden, daß *du-aspā* auch eine zwei Pferde enthaltende Poststation bezeichnet. Die Ursprünglichkeit der Bedeutung ‚schnell' (= 2 Rosse mitführend) ist auch aus den np. Verbindungen دو اسپه تاختن (شتافتن, شدن) und سه اسپه پوییدن (تاختن) ‚festinare, celeriter ire' (Vullers, Lex. s. دو اسپه und سه) ersichtlich.

Anstatt *akbarēδ* lese ich meiner Ansicht über (ىو)ىو gemäß *ēvbarēδ*. Für Junkers *sebarēδ* habe ich *sēbarēδ* eingesetzt, weil *sē* (סי) die gewöhnliche Form des Zahlwortes ‚drei' im Pählävī ist.

Psalm LXXI.

Von

Harry Torczyner.

In WZKM XXIX 48 ff. habe ich den Versuch gewagt, die Urgestalt eines Psalms zu rekonstruieren, der durch Kopistenungeschick bis zur Unverständlichkeit entstellt war. Es war im Grunde indes dort nur ein Versehen des Schreibers gewesen, ein einfaches Hinüberlesen nebeneinanderstehender Kolumnen, das aus dem an sich recht einfachen Weisheitsliede in Ps. 49 ein dunkles, von Schwierigkeiten strotzendes Chaos gemacht hatte. Und war dieser Fehler einmal aufgedeckt, so boten strophische Wegweiser wie der Kehrvers in V. 13 und 21, סלה am Ende von 14 und 16, die Responsion von V. 10 und 20 b der festen Punkte genug, um das gedankliche und formale Gefüge des Gedichtes zumindest im großen Ganzen klarzustellen und diesen Gewinn zur Heilung verderbter Stellen nutzbar zu machen.

Nicht immer trägt ein einziger, wenngleich so schwerer Abschreibefehler die Schuld an dem oft so beklagenswerten Zustand der Gedichte des Psalters, weit öfter sind die Sünden kleiner, aber eben weil sie einzeln nicht so schroff ins Auge fallen und weil ihrer mehrere sind, nicht so leicht und nicht so einfach zu beseitigen und wer mit mehr oder weniger Glück die Heilung eines Übels versucht, muß wohl oder übel manche wunde Stelle einer späteren Behandlung anderer überlassen, will er sich nicht gar mit einem skeptischen ignorabimus begnügen.

Mit diesem Vorbehalt will ich es versuchen, einige Feststellungen zu Form und Inhalt von Ps. 70—71 zu geben. Was sich dabei ergibt, wird freilich immer noch ein Torso sein.

Ps. 71 hat im masoretischen Text 24 Verse. Davon gehören aber V. 1—3 nicht zu unserm Psalm; sie finden sich — korrekter geschrieben — auch zu Beginn von Ps. 31 (V. 2—4a), wo sich der Kontext passend an sie schließt, während Ps. 71, 4 der selbständige Anfang eines Liedes oder zumindest einer Strophe zu sein scheint. Vgl. DUHM, Psalmen, S. 184.

Diesem Minus steht auch ein Plus gegenüber. Denn Ps. 70 bildet, wie GRAETZ mit Recht annahm, unstreitig mit Ps. 71, der in der hebräischen Bibel in der Tat als Waise (יתומא) ohne eigene Aufschrift erscheint, ein zusammenhängendes Stück. Daß dem so ist, beweisen die gleichlautenden Wendungen in beiden Psalmen (vgl. GRAETZ, Psalmen 425) und besonders die als Refrain wiederkehrenden Verse

Ps. 70, 2f.	Ps. 71, 12f.	Ps. 71, 24
אלהים להצילני יהוה לעזרתי	אלהים אל תרחק ממני אלהי	
חושה: יבשו ויחפרו מבקשי	לעזרתי חישה: יבשו יכלו	
נפשי יסגו אחור ויכלמו	שטני נפשי יעטו חרפה וכלמה	כי בשו כי חפרו
חפצי רעתי	מבקשי רעתי	מבקשי רעתי

Mit der Feststellung, daß Ps. 70 gleichfalls zu Ps. 71 gehört, ist der Umfang des ursprünglichen Liedes aber noch nicht entschieden; denn Ps. 70 ist selbst nach obenhin nicht vollständig erhalten, kommt er ja mit geringfügigen Abweichungen in einer anderen in das Psalmbuch aufgenommenen Liedersammlung in Ps. 40, 14—18 als Schlußteil eines längeren Gedichtes vor, muß dem Sammler von Ps. 70f. demnach in einer weniger vollständigen Abschrift vorgelegen haben. Denn mit Ps. 70, 2 אלהים להצילני kann das Lied nicht begonnen haben, da diese Worte in Ps. 40, 14 mitten im Satze stehen: רצה יהוה להצילני. Auch kann V. 2f., wenn die Auffassung als Kehrvers richtig ist, nicht ursprünglich unmittelbar nach Beginn des Liedes gestanden haben. Andrerseits gehört aber nicht der ganze Ps. 40 zu Ps. 71, denn zumindest in den ersten Versen von

Ps. 40 kommt deutlich eine frohe Dankesstimmung zum Ausdruck (vgl. die Kommentare), während Ps. 71 ein Klage- und Bittpsalm ist. GRAETZ hat zunächst nur V. 13 zum folgenden gezogen und da dieser mit einer Begründung beginnt, auch V. 12 hinuntergestellt. Aber V. 12 bildet eine deutliche Antithese zu V. 10: ‚ich hielt meine Lippen nicht zurück (לא אכלא V. 10 b) (dich zu preisen) . . ., so halte du dein Erbarmen nicht zurück‘ (לא תכלא V. 12 a). Der Beginn des Gedichtes ist also noch vorher zu suchen.

Die Abgrenzung zwischen dem, was in Ps. 40 zum ersten Gedicht und was zu Ps. 71 gehört, muß davon ausgehen, daß wir den Inhalt und womöglich auch die Form beider Lieder möglichst genau festzustellen suchen, um auf Grund dieser Kriterien jedem Gedicht die zu ihm gehörigen Bestandteile zuzuweisen. Was ist nun der Inhalt von Ps. 71? GRAETZ, der richtig zumindest Ps. 70 hinzunimmt, sagt wenig genau ‚Klage über Verfolgung von mächtigen Feinden. Ps. 71 gibt an, daß der Bittende sich alt und schwach fühlte (V. 9. 18)‘. Genauer ist, wie es scheint, DUHM: ‚Der Dichter ist ein Wunder der Menge geworden, von vielen angefeindet; er versteht sich zwar nicht auf Schriften, aber er kommt in Jahwes Kraft und von Jahwe gelehrt und will trotz aller Anfeindung Jahwes Arm verkündigen.‘ Dies ist indes so nicht richtig. Der Dichter ist nicht ein Wunder der Menge *geworden*, von vielen angefeindet, er ist vielmehr ein *Beweis* von Gottes *Gnade gewesen*, solange Feinde an ihn sich nicht heranwagten; hilft ihm Jhwh auch jetzt, so wird er von *seiner Macht berichten* (nicht ‚in Jahwes Kraft kommen‘) und Jhwhs Arm verkündigen, nicht ‚trotz aller Anfeindung‘, sondern, wenn Jhwh auch jetzt die Anfeindung abwehrt. Daß der Psalmist ‚sich nicht auf Schriften versteht‘, beruht auf Mißverständnis einer — Glosse: In V. 14 f. heißt es: ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך: פי יספר צדקתך כל היום תשועתך, was bei Beachtung des Zusammenhanges nur übersetzt werden kann: ‚*dann* (wenn die in V. 12—13 erbetene Hilfe eintritt) werde ich immerfort hoffen (wie früher vgl. V. 5) und *weiter fortfahren* in (nicht: ‚hinzutun zu‘) deinem Lobe (wie früher vgl. V. 6—8). Mein Mund wird künden

deine Gerechtigkeit, allezeit deine Hilfe.' Das nun folgende כי לא ידעתי ספרות kann wohl nur ,denn ich kann nicht zählen' bedeuten, nicht ,verstehe mich nicht auf Schriften' oder ,ich kann nicht erzählen' und paßt in den Zusammenhang wie die Faust aufs Auge. Bedenkt man aber, daß ein oberflächlicher Leser, der wie die Erklärer והוספתי על כל תהלתך als ,ich werde zu all deinem Ruhme noch hinzutun' verstand, sich die Frage vorlegen mußte, was diese Draufgabe auf Gottes Ruhm bezwecke, so wird man in כי לא ידעתי ספרות die naive, aber folgerichtige Antwort eines Glossators finden: ,ich sage lieber mehr, weil ich Gottes Ruhmestaten nicht zählen kann und so leicht zu wenig sagen könnte'. In der Tat ist zunächst der Inhalt von Ps. 71, 4—16 genauer folgender: ,Rette mich, o Herr, denn dir gehört mein Vertrauen seit meiner Kindheit (V. 4—7a) und stets war mein Mund deines Ruhmes voll (V. 7b—8). Hilf mir nun, da ich alt und schwach bin und meine Feinde mich vernichten wollen (V. 9—11). Eile mir zu Hilfe und beschäme meine Gegner (V. 12—13). Dann wirst du weiter meine Hoffnung sein und mein Mund dich preisen (V. 14—16).' Den gleichen Inhalt scheint nun auch das folgende zu variieren mit dem Unterschiede, daß V. 12—13 keine Entsprechung hat, wobei noch zu beachten ist, daß V. 18a wohl nach V. 21 seinen Platz hat: ,Seit meiner Kindheit hast du mich gelehrt und stets habe ich verkündet, was du an mir getan (V. 17; 18b—21). Verlaß mich nicht im Alter (V. 18a). — Dann werde auch ich für deine Hilfe dich preisen (V. 22—24).'

Nach dieser parallelen Gedankenentwicklung in beiden Strophen (A und B) dürfen wir wohl auch für die in Ps. 40 enthaltene Strophe einen ähnlichen Gedankengang in den Versen vor dem Refrain, also wieder einen Hinweis auf des Dichters gottgefälliges Vorleben, erwarten, das in der Tat zumindest in Ps. 40, 9—11 geschildert wird und in V. 12—13 mit der Bitte schließt, ihm jetzt, da er nicht mehr sehen kann[1] und sein ,Herz' ihn verläßt (V. 13), also im Alter nicht das Erbarmen zu versagen. Da die Kehrverse sich nun in zwei

[1] לראות ist also nicht sinnlos (Duhm).

(71 A und Ps. 40) der drei Strophen des ganzen Liedes finden, darf man wohl annehmen, daß sie auch in der dritten Strophe nach 71, 21, bzw. nach 18a gestanden hatten. Ähnlich ist bekanntlich der Kehrvers, der in Ps. 46, 8. 12 am Ende der Strophe vor סלה steht, nach V. 4 weggelassen.

In 71 A stehen vor dem Kehrvers, nach meiner jedenfalls subjektiven Schätzung jetzt etwa 17, in B etwa 14 Stichen. Außer dem Refrain dürfte in B also wohl noch ein Satz ausgefallen sein. Der Beginn unseres Psalms ist also etwa 14—17 Stichen vor Ps. 40, 14 anzusetzen, muß also in V. 7 oder 8 fallen. Die Untersuchung dieser Verse läßt nun nicht nur genau die Stelle, wo das zweite Gedicht in Kap. 40 beginnt, sondern auch die Art und Weise hervortreten, in welcher beide Lieder untereinander geschrieben waren.

V. 7 lautet: זבח ומנחה לא חפצת אזנים כרית לי עולה וחטאה לא שאלת. Wie ratlos die meisten Exegeten diesem und dem folgenden Verse gegenüberstehen, mag man in der Literatur dazu nachsehen; und doch liegt es fürwahr auf der Hand, daß, wie Wellhausen SBOT 14 z. St. sah, der erste und dritte Teil des Verses zusammengehören: ‚Schlacht- und Speiseopfer wolltest du nicht — Ganz- und Sühnopfer hast du nicht verlangt.' Das in der Mitte stehende אזנים כרית לי ist der Beginn des folgenden Liedes, der so dicht mitten unter Ps. 40, 7 geschrieben war, daß der Kopist ihn in den Vers hineinlas, während er wirklich mit dem folgenden zu verbinden ist: אזנים כרית לי אז אמרתי הנה באתי (במגלת ספר כתוב עלי) לעשות רצונך אלהי חפצתי. Freilich möchte ich vermuten, daß vor dem in der Mitte der Zeile stehenden אזנים כרית לי ein Halbvers fehlt.

Was bedeutet nun אזנים כרית לי? Die Bedeutung ‚graben' von כרה geht eigentlich nicht etwa von einer älteren Bedeutung ‚kratzen, scharren', oder etwa ‚runden' (so Gesenius-Buhl nach Barth[1]), sondern von ‚aufmachen, öffnen' aus. כרה בור heißt ‚eine Grube eröffnen', während das weitere Graben und Höhlen durch חפר bezeichnet

[1] Das dort herangezogene ass. *karû* ‚kurz sein' gehört wohl zu hebr. קרע ‚abreißen' wie קצר ‚curtus' zu קצר ‚abschneiden'. Vgl. Torczyner, Entstehung des semitischen Sprachtypus I 57.

wird, vgl. בור כרה ויחפרהו Ps. 7, 16; כי יכרה איש בור או כי יפתח איש בר Ex. 21, 33. Was nun mit ‚die Ohren öffnen‘ gemeint ist, das zeigen Stellen wie 1 Sa. 9, 15: ויהוה גלה את אזן שמואל; 2 Sa. 7, 22; 1 Chr. 17, 25: גלית(ה את) אזן עבדך; Hi. 33, 16: אז יגלה אזן אנשים; Jes. 50, 5: אדני יהוה פתח לי אזן; Jes. 48, 8: גם לא שמעת גם לא ידעת גם מאז לא פִּתְּחָה אזנך ‚ja, du hörtest nichts und wußtest nichts, ja, dein Ohr war niemals offen‘ etc. יהוה כרה אזנים heißt also wie יהוה פתח, גלה אזנים ‚Gott hat (mich) angerufen‘, und wie etwa Abraham, da Gott ihn anruft, antwortet: הנני ‚hier bin ich‘ (Gen. 22, 1), sagt der Psalmist: ‚Du öffnetest mir die Ohren, da sprach ich: hier komme ich, deinen Willen zu tun verlangt es mich.‘ Auch diese Strophe beginnt also mit der Berufung des Dichters durch Gott in seiner Jugend. V. 8 b במגלת ספר כתוב עלי ist, wie schon andere sahen, eine Randbemerkung, die aber wohl nur zu עולה V. 7 anmerkt: ‚in einer Buchrolle steht (dafür) עלי‘. Dagegen ist V. 9 b ותורתך בתוך מעי ‚und deine Lehre in meinem Innern‘ keine ‚freihändige Vervollständigung des vermeintlich defekten Parallelismus‘ (DUHM), sondern ganz gewiß von hinter V. 11 a heraufgeraten, wo es wieder einzusetzen ist: ‚Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht in meinem Herzen und deine Lehre in meinem Innern. Deine Treue und Hilfe habe ich erzählt, deine Güte und Wahrheit nicht verhehlt vor vielem Volk.‘

Der Schluß der so festgestellten neuen Strophe von Ps. 71 weist in Ps. 40 und 70 einige Abweichungen von dem gedanklichen Schema auf, das für Ps. 71 A und B erschlossen wurde, wenngleich nicht solche Unterschiede, die die Einheitlichkeit des ganzen Gedichtes ernstlich in Frage stellen können. Die Antwort auf diese Schwierigkeiten wird man wohl im Verhältnis unseres Gedichtes zu Ps. 35 suchen müssen, dessen Schluß (V. 18. 21—28) mit unserer Strophe sehr nahe Berührungen aufweist und der übrigens auch den Kehrvers von Ps. 71 in V. 4 und 26 variiert.

V. 4:	V. 26:
יבשו ויכלמו מבקשי נפשי יסגו אחור ויחפרו חשבי רעתי	יבשו ויחפרו יחדו שמחי רעתי ילבשו בשת וכלמה המגדילים עלי

Alter und Blütezeit der äthiopischen Marienpoesie.

Von

Dr. Adolf Grohmann.

Als älteste erreichbare Marienhymnen sind wohl die meist kurzen Liedchen des Degguā zu betrachten,[1] die teilweise im gewöhnlichen durchlaufenden Reim, teilweise aber noch in jener volkstümlichen Reimart verfaßt sind, die wir aus den altamharischen Kaiserliedern kennen. Ich möchte in dieser Reimform Beziehungen zum durchlaufenden Reim der altarabischen Dichter und zum Saǧʿ des Ḳorʾāns vermuten, obwohl es nicht undenkbar ist, daß hier syrischer Einfluß vorliegt.[2] Eigentliche strophische Gliederung aber und die Verwendung bestimmter Strophenarten zum Aufbau ganzer Hymnen findet sich erst später im 15. Jahrhundert, das als die Blütezeit der abessinischen Dichtung anzusehen ist.

Die häufigere Verwendung von Reim und Strophenbau setzt so in der abessinischen Literatur ungefähr um dieselbe Zeit ein, wie in der koptischen, wo der Reim in saïdischen Dichtungen erst spät im 13.—14. Jahrhundert und wie O. v. Lemm nachgewiesen hat, unter dem Einfluß arabischer Dichter im Triadon auftaucht und besonders in bohairischen Kirchenliedern beliebt wird.[3]

---

[1] Eine genaue zeitliche Bestimmung dieses Hymnensammelwerkes ist nicht möglich. Die Tradition schreibt es Yārēd zu. Wahrscheinlich stammt es aus dem 13. Jahrhundert.

[2] Schon Ephraem Syrus hat durchlaufenden Reim. Vgl. H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers, S. 15f.

[3] Vgl. O. v. Lemm, Das Triadon, St. Petersburg 1903, S. VI, XVf. H. Junker, Kopt. Poesie I, S. 29ff. 73f.

Es ist möglich, daß der Aufschwung der Poesie in Abessinien auf koptische Anregung zurückzuführen ist, der man vielleicht auch die nun ausschließliche Anwendung durchlaufend gereimter Strophen in der Poesie zu danken hat. Jedenfalls ist in der abessinischen Poesie zur Zeit ihrer höchsten Blüte, die in die Regierung Zar'a Yā'ḳōbs fällt, der Reim bereits ein ebenso mannigfach wie gerne angewendetes Kunstmittel. Zum Aufschwung der äthiopischen Poesie im 15.—16. Jahrhundert mag außer der Vorliebe königlicher Gönner und Dichter für die Poesie auch der Umstand beigetragen haben, daß man zur Zeit Zar'a Yā'ḳōbs eine kräftige Abwehrbewegung gegen Sekten, wie die Stephaniten, einleitete. Ein Hauptsitz der Pflege der Marienpoesie scheint damals in den Klöstern des Tsana-sees gewesen zu sein.

Das Problem der Kausalität bei den Arabern.

Von

Dr. J. Obermann.

1. Methodologisches.

Die Frage, die ich in den folgenden Blättern erörtern will, ist eine zweifache: 1. Die Untersuchung der logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, unter denen das Kausalproblem in der arabischen Philosophie auftritt, und 2. die etymologische Prüfung der technischen Ausdrücke, die von den Arabern für Ursache, Wirkung und das gegenseitige Verhältnis beider zueinander gebraucht werden.[1]

Was nun die erste Frage betrifft, so braucht es kaum bemerkt zu werden, daß das Problem der Kausalität in der arabischen Philosophie nicht selbständig, als Problem im modernen Sinne dieses Wortes auftritt. Dies blieb der Philosophie der Neuzeit vorbehalten. Aber nichtsdestoweniger können wir an der Hand der uns vorliegenden Denkmäler des arabischen geschichtlich gewordenen Denkens verschiedene Entwicklungsstadien erblicken, die das Kausalprinzip in verschiedenen arabischen Schulen durchgemacht und die Wertungen bestimmen, die dieses Prinzip im Laufe seiner Entwicklung erfahren hat. Freilich verlangt es die historische Genauigkeit, daß wir uns an arabische Quellen halten, d. h. daß wir für unsere Frage nur diejenigen Probleme heranziehen, die nicht von anderswo nach Arabien kamen, sondern hier, auf einheimischen Boden entstan-

[1] Aus räumlichen Gründen kann dieser Teil der für die Festschrift bestimmten Arbeit erst im nächsten Jahrgang erscheinen.

den sind und daselbst ihre geschichtliche Entwicklung gefunden haben. Daß es solche Probleme in Arabien gab, das die arabische Philosophie ihre ganze Geschichte hindurch ihre eigenen Probleme verfolgte, daß sie also nicht, wie man anzunehmen pflegt, eine bloße Wiederholung und Verarbeitung griechischer Gedanken in arabischen Lettern war, sondern angesichts dieser Probleme spontan und autonom blieb — dies habe ich an einer anderen Stelle nachzuweisen versucht.[1] Und es ist auch, meines Erachtens, die einzige historisch berechtigte und mögliche Forschungsmethode nicht allein der hier zu untersuchenden Frage, sondern in Fragen der arabischen Philosophie überhaupt: sie denjenigen Grundsätzen und Problemen zu entnehmen, die ihrer Genese nach Denkeigentum der Araber sind: die islamische Philosophie einleiten, sie kennzeichnen und den Mittelpunkt ihrer Gedankenwelt bilden.

Es ist indessen nicht allein der arabischen Philosophie eigentümlich, daß sie von ihrem ersten Auftreten an von gewissen Problemen geleitet und gekennzeichnet wird. Dieselbe Erscheinung läßt sich fast in jeder Zeit- und Nationalphilosophie nachweisen, der wir in der allgemeinen Geschichte des menschlichen Denkens begegnen. So wird die ganze vorsokratische Philosophie durch die Frage nach der *ἀρχή*, nach dem Ursprung der Dinge gekennzeichnet; so ist ferner die zweite große Periode des griechischen Denkens von dem Bestreben durchdrungen, das Problem des wahrhaft Seienden zu ergründen; *τί ἐστί*, *τὸ ὄντος ὄν* und *τὸ τί ἦν εἶναι* — bilden das Hauptthema dieser Periode, so wird schließlich die Renaissance von der Frage nach dem Ich und dessen Stellung zur Außenwelt belebt. Daß dies nun aber auch in Arabien der Fall war, daß die arabische Philosophie zunächst durch Fragen eingeleitet und ins Leben gerufen wird, die aus der Mitte des eigenen Geisteszentrums der Araber — dem Qorān — hervorgegangen sind, daß ferner das Streben nach der Lösung jener Fragen so stark war, daß diese nie von der Tagesordnung der arabischen Philosophie verschwinden — diese Tatsachen

[1] Meine Diss. ‚Prolegomena zu einer kritischen Darstellung der arabischen Philosophie'.

bezeugen am deutlichsten die Spontaneität der islamischen Philosophie und geben uns die Möglichkeit, autonomes von heteronomem Gedankengut in derselben zu unterscheiden.

2. Schöpfung und Ursache.

Für das Problem der Kausalität kommt zunächst die sogenannte Schöpfungsfrage in Betracht. Es handelt sich um das Verhältnis von Gott zur Welt. Ein Problem, das schon unter den ersten islamischen Sekten den Kern der Streitfragen bildet. Die im Qorān so oft wiederholte Lehre der Schöpfung ‚der Himmel und was hinter ihnen' durch Allāh empfanden die Araber als Widerspruch zum Qorāndogma von der Ewigkeit Allāhs. Aus Ewigem könne nichts Entstandenes hervorgehen. Zeitlich hervorgebrachte Handlungen eines ewigen, unveränderlichen Willens schienen den konkret denkenden Muslims eine contradictio in adiecto. Schon die ältesten Muʿtaziliten suchen diese Schwierigkeiten zu lösen, indem sie die Qorānausdrücke خلق ، برا ، صنع etc. so auffassen, daß sie nicht etwa auf eine Schöpfung hinweisen, die einen zeitlich vorangehenden Schöpfer voraussetzt, sondern auf ein Veranlassen, Verursachen, wobei zwar ein Urheber mitinbegriffen ist, dieser aber seiner Wirkung nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach vorausgeht. Aus den zahlreichen auf uns gekommenen Berichten über diese Frage, die bei den meisten arabischen Berichterstattern [1] fast wörtlich übereinstimmen, sei folgende Stelle ihrer Kürze und Präzision wegen angeführt.

‚Über die Ewigkeit der Welt sind die Philosophen verschiedener Meinung. Die Ansicht der meisten aber, der alten sowohl wie der neueren, hält an der These fest, daß sie (die Welt) ewig sei, daß sie mit Gott unaufhörlich existierend sei, daß sie von Ihm verursacht und mit Ihm congruent [2] sei, ohne in der Zeit später zu

---

[1] So bei Maimûni, Ghazzālī, Scharastāni, Murtaḍā u. a. m. Die hier zitierte Stelle ist dem tahāfut al-falāsifat entnommen, wobei zu bemerken ist, daß Gh., wie aus den Vorreden zum tahāfut unzweideutig hervorgeht, unter ‚Philosophen' die Gegner der orthodoxen Mutaqallimûn überhaupt versteht.

[2] Über die Bedeutung von مساوقة wird weiter (im etymologischen Teil) die Rede sein.

sein als Er: wie die Congruenz zwischen Wirkung und Ursache oder die zwischen Licht und Sonne; daß die Priorität des Schöpfers vor der Welt eine solche der Ursache vor der Wirkung sei: eine Priorität dem Wesen und dem Range, nicht aber der Zeit nach.'[1]

Hier tritt also das Kausalprinzip als Hilfsmittel auf. Es soll das Verhältnis von Gott zur Welt klären und den erwähnten Schwierigkeiten der Schöpfungsfrage abhelfen. Ursache und Wirkung sind nicht sukzessiv, sondern zugleich. Die Priorität der Ursache ist eine intensive, wesentliche, keine zeitliche. Die Wirkung ist von ihr bedingt, aber nicht später als sie. Der Welt gegenüber ist Gott insofern das Frühere, als sie von ihm bedingt, verursacht ist. Aber gerade deshalb war sie in aller Ewigkeit neben Ihm. Ebenso notwendig wie das Nebeneinander von Ursache und Wirkung.

Diese Lehre konnten natürlich die orthodox denkenden Mutaqallimûn nicht gutheißen. Die Welt als notwendige und ewige Wirkung Gottes setzen, hieße nicht allein Seine Einheit aufheben, sondern auch Seinen Willen, Seine Freiheit. Daher weigerten sich die Ascharіten, Gott سبب وعلة zu nennen und hielten es im Sinne der Qorānlehre für notwendig, Allāh der Welt gegenüber als فاعل zu bezeichnen. So wird auch die Stellung der Aschariten zu dieser Frage von einem der besten Mutaqallimûnkenner wiedergegeben.[2]

---

[1] Erste Frage, S. 6, 6 unten: اختلفت الفلاسفة فى قدم العالم والذى استقرّ عليه راى جماهير المتقدمين والمتاخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله ومعلولا له ومساوقا معه غير متاخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم البارى تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول هو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان.

[2] Maimûni Dalālat I, 88, 1 unten. Munk, Le Guide I, 313, Ibn Tibbon (Wien 1828), S. 67a: الفلاسفة يسمّون الله تعالى العلة الاولى والسبب الاول وهاولا المشهورون بالمتقلمون يهربون من هذه الاسمية جدا ويظنون ان فرقا عظيما بين قولنا علة وسبب وبين قولنا فاعل لانهم قالوا ان قلنا انه علة لزم وجود المعلول وهذا يودى لقدم العالم وان العالم له على جهة اللزوم وان قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لان الفاعل قد يتقدم فعله.

‚Die Philosophen nennen Gott die erste Ursache. Diejenigen aber, die unter die „Mutaqallimūn“ bekannt sind, vermeiden durchaus diesen Namen und nennen Ihn Schöpfer. Sie sind nämlich der Ansicht, daß zwischen unserem Ausdruck Ursache[1] und dem Ausdruck Schöpfer ein wichtiger Unterschied bestehe. Denn sie behaupten: wenn wir sagen, Er sei Ursache, so ergibt sich dadurch unbedingt die Existenz der Wirkung, dies aber führt zur Ewigkeit der Welt und (zur Annahme), daß die Welt aus Ihm[2] mit Notwendigkeit resultiere. Sagen wir aber (Er sei) Schöpfer, so ist dadurch keineswegs die Existenz des Werkes unbedingt neben Ihm; denn der Schöpfer kann allerdings seinem Werke vorausgehen.‘

Man sieht, daß beide Parteien den Satz der Kausalität in gleicher Weise empfinden. Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, stimmen die Mutaqallimūn mit ihren Gegnern, den Mu'taziliten darin überein, daß, wenn man Gott als Ursache der Welt auffaßt, letztere als ewig und notwendig neben Ihm mitgesetzt wird, daß also dem kausalen Verhältnis zeitliche Kongruenz und Notwendigkeit zukommt. Desto auffälliger aber erscheint es, daß die Aschariten jedes gesetzmäßige Wirken der Natur leugnen. Vielleicht gerade deshalb, weil sie die logische Unbedingtheit des Kausalprinzips anerkennen, erschien ihnen die physikalische Kausalität eine Einschränkung der von ihnen in Übereinstimmung mit der Qorānlehre postulierten absoluten Freiheit des göttlichen Willens. Vermittels der von ihnen aufgestellten Begriffe der Zeit- und Raumatome konstruierten sie daher eine solche Lehre der Physik, nach der jedes Naturgeschehen nicht die notwendige Folge eines anderen Geschehens ist, sondern lediglich auf den ununterbrochen und frei waltenden Willen Gottes zurückzuführen sei, der jede Veränderung der Dinge vermittels der Verknüp-

---

[1] Über das Begriffspaar سبب وعلة s. weiter unten.

[2] So nach Ibn Tibbon, der ושהעולם מאתו übersetzt und also وان العالم عنه gelesen haben wird, was auch korrekter ist, als die uns vorliegende L. وان العالم له. Vielleicht stand ursprünglich وان العالم معلولا له — wie al-Harizi zu lesen scheint, da er וכי העולם עלה übersetzt. Vergl. übrigens Munks Anmerkung zur Stelle.

fung und Auflösung verschiedener Quantitäten von Atomen jedesmal neu erwirkt. Sie leugnen also nicht die Kausalität schlechthin, wie oft behauptet wird,[1] sondern im Gegenteil: ihre allzu mechanische Auffassung des Kausalprinzips ist es, wodurch sie sich veranlaßt sahen, statt der kausalen Kontinuität der Natur die allein herrschende Willenskausalität Allahs zu setzen, um so die Uneinigkeiten zwischen dem Glauben, wie ihn der Qorān lehrt, und der Naturwissenschaft, die sich in Arabien immer mehr zu behaupten begann, zu lösen.

Freilich war dies eine Scheinlösung. Die Gezwungenheit dieser, ich möchte sagen theologischen Atomistik war zu augenfällig; ihre Konsequenzen zu unnatürlich, zu gekünstelt, um bei den arabischen Denkern Beifall zu finden und die erwähnten Uneinigkeiten aus der Welt zu schaffen. Daher der große Eifer, mit dem man sich in Arabien nun noch eindringlicher dem Studium der griechischen Philosophie, wie sie den Arabern vorlag — in aristotelisch-neuplatonischer Verquickung — zuwendet. Mit Alfārābī beginnt die Zeit, wo die Araber eine Lösung für die Hauptprobleme, قواعد, des Islam in der griechischen Philosophie suchen, und sie daselbst zu finden glauben. In der Tat schien letztere die Durchführung des angestrebten Ausgleichs zwischen Glauben und Denken zu ermöglichen. Emanation schien jener gesuchte Ausweg, jenes Mittelding zwischen einer Schöpfung aus dem Nichts, wie sie Muhammed lehrte, und einer ewigen, kausal wirkenden Materie, die Allāh in einen Deus ex machina zu verwandeln drohte. Daher bezeichnet Alfārābī Gott in Beziehung zur Welt nicht mehr مسبب ‚Verursacher', aber auch nicht فاعل ‚Schöpfer, Agens', sondern مفيض ‚Entströmer'. Somit macht aber auch das Kausalproblem einen bedeutenden Schritt vorwärts. Neben dem Begriffspaar علة ومعلولها ‚Ursache und Wirkung', haben wir jetzt das von مبدا وتابعه ‚Grund und Folge'. Gott ist nicht Ursache der Welt im physikalischen Sinne dieses Wortes, sondern der Grund derselben, ihr logisches Prinzip, ihr Ursprung. Anderseits wird nicht mehr eine fürs Denken unfaßliche creatio ex nihilo ge-

[1] So auch der sonst sehr genaue und zuverlässige MUNK in seinen Melanges de Philosophie juive et arabe II. 320 ff.

lehrt, sondern etwa: ab nihilo. Nicht im Nichts, sondern in der Allumfassung Gottes ist ja die Quelle, aus der die Welt entströmte. Aber dieses Aus darf nicht mechanisch, materiell aufgefaßt werden; denn es bedeutet: aus sich ausströmen, ohne selbst dadurch weniger zu werden: effulgurieren. Darin liegt der Sinn des Fortschrittes von فاعل zu مفيض. So wurde der Schöpfungsfrage ihre Spitze abgebrochen. Die Welt kann nur insofern ‚ewig' genannt werden, als ihr Grund, ihre Existenzquelle ewig ist, aber als Folge dieses Grundes kann sie schlechterdings nicht in aller Ewigkeit neben diesem existiert haben, sondern mußte ihm eben folgen. Ihr Dasein ist also ein späteres, ein zeitliches.

Diese Auseinanderhaltung der Begriffe Grund und Ursache, die hier umso interessanter ist, weil sie in der europäischen Philosophie erst in der Neuzeit[1] ihre vollständige Formulierung fand, tritt, wie gesagt, schon bei Alfārābī zutage. Zwar nennt er noch in herkömmlicher Weise Gott السبب الاول, aber das Hauptgewicht liegt bei ihm auf الاول; es soll nur die absolute Unabhängigkeit, die ewige Freiheit der Existenz Gottes betonen. Alfārābī sagt: ‚Das erste Vorhandene (Gott) ist der Urgrund für das Sein von Allem, was vorhanden ist . . . Deshalb ist Er in Substanz und Wesen von ewig dauerndem Sein, ohne daß Er dazu, daß er ewig sei, noch Etwas andres bedürfte, was sein Bestehn stärkte; vielmehr liegt in seiner Substanz schon ein Genüge für sein Bestehn und die ewige Dauer seines Seins.'[2]

Klarer als bei Alfārābī, wenn auch in mancher Hinsicht vom Aristotelismus abhängiger, tritt das Problem der Kausalität bei Ibn Sīnā auf, der es zunächst selbständig, von der Schöpfungsfrage getrennt, behandelt, obwohl er letztere unverkennbar im Auge hat. Nach ihm ist dem Begriff der Kausalität, معنى العلية, weder das

---

[1] Vergl. Schopenhauer: Über den Satz vom Grunde, S. 25 ff. (Reclam).

[2] Risālat, ed. Dieterici, S. 5: الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها . . فلهذا هو ازلى قائم الوجود بجوهره وذاته من غير ان يكون به حاجة فى ان يكون ازليا الى شىء اخر يمدّ بقاءه بل هو بجوهره كافٍ فى بقائه ودوام وجوده.

Zugleichsein der Ursache und Wirkung noch das Nacheinander derselben eigentümlich. Die Eigentümlichkeit des Kausalverhältnisses besteht nach Ibn Sīnā nicht im zeitlichen Moment, sondern in der Funktionalität, der gegenseitigen Relation, in der sich jene zwei Erscheinungen befinden, die man Ursache und Wirkung nennt. Verhalten sich nun zwei Dinge zueinander so, daß das eine das ziehende, مفيد, das andere das Gezogene, مستفيد, ist, so, daß durch die Aufhebung des ersten auch das andere mitaufgehoben wird, während das Aufgehobensein des anderen von keiner Bedeutung für das erste ist, so nennt man dieses Ursache, jenes aber Wirkung. Demgemäß ist natürlich die Wirkung immer Enstandenes, محدث, im Gegensatz zur Ursache, die als Vorangehendes, قديم, gelten muß. Aber dieses Vorangehen darf nicht in zeitlicher Relation gestellt werden. Es ist ein viel wesentlicheres, ein funktionelles. Und sollte das zeitliche Vorausgehen de facto verschwinden — wie z. B. bei per se wirkenden Ursachen — so hört doch deshalb die Wirkung nicht auf das Spätere, weil das Gezogene und Abhängige zu sein. Und selbst wenn die Wirkung in aller Ewigkeit neben der Ursache existiert hätte, so wäre sie nichtsdestoweniger ein Immer-Verursachtes: ewig und doch entstanden.

Somit ist der Grundstein zu aller späteren Spekulation der islamischen Philosophie gelegt, die, wenigstens in ihrem populären Teil, nie über die Dialektik des Ibn Sīnā hinauskommt. Schon Asch-Scharastāni scheint die große Bedeutung dieser Dialektik für die weitere Entwicklung des arabischen Denkens erkannt zu haben, indem er ihr einen bedeutenden Teil seines Hauptwerkes widmet. Aus diesem sei nun die für unsere Frage in Betracht kommende Stelle mitgeteilt, die umso interessanter ist, weil sie einen belehrenden Einblick in die Metaphysik des Ibn Sīnā überhaupt gestattet.

‚Wisse, daß ebenso wie das Ding der Zeit nach ein Späteres sein kann, so kann es auch dem Wesen nach ein Späteres[1] sein.

---

[1] So ist hier dem Sinne nach محدث gleichbedeutend mit متأخر und im Gegensatz zu متقدم zu übersetzen. Sonst bedeutet bei den arabischen Philosophen

Denn wenn es im Wesen des Dinges liegt, daß ihm sein Dasein nicht notwendig zukomme,[1] sondern es in Rücksicht auf sein Wesen ein (bloß) Möglich-Seiendes ist, so würde ihm das Nichtsein zukommen, wenn nicht seine Ursache da wäre. Dasjenige aber, dessen Dasein per se notwendig ist, ist vor dem, welches von etwas anderem als (sein) Wesen her ist ... Demnach ist jedes Verursachte ein Entstandenes, d. h. ein in bezug auf (sein) Dasein von Etwas anderem Gezogenes. Und wenn es in gleicher Weise zu allen Zeiten ein Gezogenes-Seiendes ist wegen jener Existenz von einem Sein-Gebendes her, so ist es doch Entstandenes; weil sein Dasein — das nach seinem Nichtsein (eintritt) — ein dem Wesen nach Späteres ist, wobei seine Entstehung durchaus nicht lediglich in einem zeitlichen Jetzt stattfindet, sondern es ist ein in aller Ewigkeit Entstandenes.‘[2]

Was Ibn Sīnā dadurch bezweckt, liegt auf der Hand. Als guter Aristoteliker kann er natürlich nicht umhin, eine materia prima und mithin die Ewigkeit der Welt anzunehmen. Aber die Ewigkeit, wie er sie auffaßt, läßt sich gut mit seinem islamischen Bewußtsein vereinen und löst den Einwand der Mutaqallimûm: bei der Annahme eines kausalen Verhältnisses zwischen Gott und Welt sei durch die daraus sich ergebende Ewigkeit und Notwendigkeit der Weltexistenz die Freiheit Allāhs aufgehoben und sein Dasein überhaupt über-

---

محدث so viel wie موجد und ist also mit ‚Entstandenes‘ im Gegensatz zu قديم wiederzugeben.

[1] Besser wäre: ‚wenn es nicht im Wesen des Dinges liegt, daß ihm sein Dasein notwendig zukomme‘. Demnach hätte es heißen müssen: فان الشیء اذ لم يكن له فى ذاته ان يجب له وجوده.

[2] Kitābu-l milal wa-n niḥal, S. 371: اعلم ان الشیء كما يكون محدثا بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثا بحسب الذات فان الشیء اذا كان له فى ذاته ان لا يجب له وجوده بل هو باعتبار ذاته ممكن الوجود مستحق العدم لولا علته والذى بالذات يجب وجوده قبل الذى من غير الذات ... فيكون كل معلول محدثا اى مستفيدا الوجود من غيره وان كان مثلا فى جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لان وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات وليس حدوثه انما هو فى آن من الزمان فقط بل هو محدث فى الدهر كله.

haupt überflüßig gemacht. Nach Ibn Sīnā ist dieser Einwand haltlos. Denn ebenso wie die Ewigkeit der Welt eine grundsätzlich verschiedene ist von der Allāhs, weil sie, wie wir gesehen, eine von Allāh abhängige, entstandene ist, so ist auch die Notwendigkeit der Welt von der Gottes eine wesensverschiedene. Gott ist das notwendig Seiende an sich واجب الوجود بذاته. Die Notwendigkeit seiner Existenz ist die Folge seines eigenen Wesens. Die Welt dagegen ist zwar als Wirkung Allāhs auch notwendig, aber diese Notwendigkeit darf keineswegs ihr selbst beigelegt werden, sondern ihrer Ursache, Gott. Erst durch Ihn wird sie als notwendig gedacht, jedoch nur als واجب الوجود بغيره. An sich ist die Welt ein bloß Möglich-Seiendes.

Wir sehen also, daß im letzten Grunde auch bei Ibn Sīnā das theologische Moment vorwiegend ist. Wie bei allen seinen Vorgängern läuft auch bei ihm alles Philosophieren darauf hinaus, die Grundsätze der Religion mit denen der Wissenschaft in Einklang zu bringen. Freilich ohne vollständigen Erfolg: nicht ohne Konzessionen von der einen oder der anderen Seite. Die Mutaqallimûn, wie nachgewiesen, ‚modifizierten' die Prinzipien der Naturwissenschaft, damit sie in die Qorānlehre hineinpaßten. Und ihre peripathetischen Gegner schleifen und spitzen die Glaubensartikel derart zu, daß sie mit dem Aristotelismus übereinstimmen. Diese Sachlage konnte nicht so bleiben. Sie mußte eine Reaktion hervorrufen, die dem philosophischen Streben in all seinen Formen, auf dem Gebiet der Vernunft sowohl wie dem der Religion, Freiheit verschaffen und Fortkommen sichern soll. Und an der Hand dieser Reaktion wollen wir nun die weitere Entwickelung des Kausalproblems bei den Arabern verfolgen.

3. Kritizismus und Dogmatismus.

Zu einem vollständigen Verzicht auf die Vereinigung des Wissens und des Glaubens und zur Forderung, diese beiden Disziplinen des menschlichen Geistes unabhängig und voneinander völlig getrennt zu behandeln, kam es erst bei dem Kritizisten der arabischen Philosophie, bei al-Ghazzālī. Er wendet sich gegen jede gedachte Religion

ebenso heftig, wie gegen jedes geglaubte, für die Religionsdogmen zugespitzte Denken. Glauben und Wissen sind für ihn grundverschiedene Erkenntnisformen; ihre Grundsätze entspringen aus zwei völlig verschiedenen Quellen der menschlichen Einsicht: ‚dem Verstande und dem Herzen'. Reines Wissen, Grundsätze der Wissenschaft in wahrem, ungetrübtem Sinne dieses Wortes müssen notwendig, apodiktisch und von jedermann eingesehen werden. Daher müssen Fragen, die diese Merkmale entbehren, in denen also Hypothesen, Vermutungen, Meinungsverschiedenheiten anzutreffen sind, schlechterdings aus dem Gebiete des Wissens ausgeschaltet werden. Sie gehören in ein anderes Gebiet. In das der Religion. Ihre Einsichtsquelle ist nicht der Verstand, dessen Grundprinzipien für jeden Denkenden in gleichem Maße gelten, sondern der Glaube, den man sich erst durch Gesittung, Andacht und Beschaulichkeit erringen muß, infolgedessen der Grad der Glaubenseinsicht bei verschiedenen Menschen verschieden ist. Von dieser Überzeugung aus nimmt Ghazzāli den Kampf mit der rationalistisch-dogmatischen Philosophie seiner Zeit auf. Er will die Grenzen der reinen Wissenschaft feststellen, um ihr innerhalb dieser Grenzen die vollste Würdigung zollen zu können. Anderseits aber will er das vermeintliche, weil über diese Grenzen hinausschreitende Wissen aufheben, um für den wahren Glauben Platz zu machen.

In dieser kritizistischen Richtung bewegt sich nun auch Ghazzālis Untersuchung des Kausalproblems,[1] die wir jetzt auch genetisch verstehen werden. Seine peripathetischen Zeitgenossen sehen in der Kausalität ein genügendes Prinzip für die Erklärung des Naturgeschehens. Sie meinen, jede Erscheinung sei hinreichend erklärt, wenn man auf ihre Ursache hinweisen kann. Dagegen wendet sich Gh. Für ihn ist dadurch noch nichts erklärt. Doch zunächst erkenntnis-

[1] Eine eingehendere Analyse der Ghazzālischen Philosophie habe ich in meinem schon erwähnten Prolegomena usw. versucht. — Das Kausalproblem behandelt Gh. in der ersten Frage seines Tahāfut gelegentlich der Schöpfungsfrage. Dagegen ist die siebzehnte Frage ganz unserem Problem gewidmet. Ich zitiere den Tahāfut nach der Kairoausgabe 1302 d. H.

kritisch. Was wissen wir bestimmt von zwei Erscheinungen, die man Ursache und Wirkung nennt? Wohl nur so viel, daß wir sie in dem Rahmen unserer Erfahrung, مشاهدة, immer zusammen معًا auftreten sehen. Wissen wir aber auch, warum dies so ist? Und ‚erzeugt' die Ursache ihre Wirkung nach eigener freier Wahl? Beide Fragen müssen von jedem Denkenden verneint werden. Was ist es nun, was da bewirkt, daß das Feuer verbrennt, das Auge sieht usw.? Kann die Wissenschaft auf diese Frage nicht mit Gewißheit antworten, so muß sie es der Religion überlassen. Diese aber lehrt, daß es der Wille Gottes sei, der die Welt so geschaffen hat, daß das Feuer brennen, das Auge sehen soll usw. Fragen, warum Gott dies und nicht anderes will, wenn er beides gleich kann? warum Er unter gleich gekonnten Möglichkeiten — z. B. daß das Feuer brenne oder nicht brenne — die eine vorgezogen und gewollt hat? — geht nach Gh. nicht an. Die Freiheit, der Wille ist eben eine solche Beschaffenheit, zu deren Natur es gehört, von zwei gleichartigen Dingen das eine frei zu wählen,[1] d. h. ohne daß er dazu durch irgendeine äußere Bestimmung veranlaßt werden müßte. Ist aber das letzte Glied der Naturkausalität der göttliche freie Wille — da unsere wissenschaftliche Erfahrung nur das gewohnheitsmäßige Auftreten der Wirkung neben der Ursache feststellen kann — so können wir weder die Notwendigkeit der Wirkung mit Sicherheit erkennen, noch die Erzeugung der Wirkung durch[2] ihre Ursache, als die letzte restlose Erklärung, für die der Verstand ausreichen und bei der er stehenbleiben könnte. Wenn wir jedoch beispielsweise das Verbrennen der Wolle im Feuer durch ihre schwarze Farbe, die Zertrennbarkeit ihrer Teilchen, die Hitze des Feuers usw. erklären, so zeigen wir dadurch nur auf die nächsten und sekundären Ursachen, علل واسباب, hin, auf die disponierenden und vorbereitenden Faktoren, معدات ومهيئات, auf die Form, unter der das Verbrennen

---

[1] Tahāfut, S. 10, 10 unten: والارادة صفة من شانها تمييز الشيء عن مثله.

[2] So ist wohl richtig حصول به im Gegensatz zu حصول معه zu übersetzen. Vergl. auch Horten: die Hauptprobleme des Averroes, S. 252 ff.

der Wolle stattfindet. Aber hinter dieser Form ist doch die eigentliche schöpferische Ursache zu suchen, der Geber der Formen, واهب الصور, der frei handelnde ewige Wille, der dieses gewollt, obwohl er das Gegenteil gekonnt hat.

Dies nicht zugeben, in den aus unserer Erfahrung uns bekannten Faktoren und Mitbedigungen des Geschehens Notwendigkeit und ausreichende Erklärung desselben erblicken, errinnert an einen von Geburt Blinden, von dessen Augen die Blindheit bei Tage genommen wäre und der als letzte Ursache der von ihm nunmehr wahrgenommenen Bilder und Farben lediglich das Öffnen des Auges betrachten würde, da er doch in seiner Erfahrung das Wahrnehmen und Verschwinden der Dinge nur durch das Öffnen und Schließen der Augen verursacht weiß. Erst die Abenddämmerung wird ihm tiefere Einsicht in die Dinge verschaffen und ihn im Sonnenlicht eine weitere Ursache seiner Wahrnehmungen erblicken lassen, da beim Untergang desselben die Bilder verschwinden, trotzdem seine Augen geöffnet sind. Darf er aber nun stehen bleiben? Hat er die Gewißheit, daß er jetzt nicht in demselben, aus der Begrenztheit und Unzulänglichkeit seiner Erfahrung erfließenden Irrtum sich befindet? Keineswegs. Gerade er, durch die soeben gewonnene Einsicht belehrt, wird sich in Acht nehmen, seinem Dafürhalten, den aus seiner Erfahrung ihm bekannten Ursachen die Prädikate der Notwendigkeit und der Erzeugung beizulegen. Ebenso müssen sich die Philosophen in Acht nehmen. Auch sie würden nach reiflicher Überlegung einsehen müssen, daß dort, hinter der empirischen Wirklichkeit, die eigentliche, weil die wollende, schöpferische Ursache zu suchen ist; daß das Sonnenlicht, der gesunde Augapfel und der farbige Körper nichts bedeuten würden, wenn nicht eine freie schaffende Macht da wäre, die sie zu optischen Faktoren, zu Vermittlern des Sehens macht.

Aber Ghazzālī weiß, daß er mißverstanden werden wird, daß man ihn als ‚Skeptiker‘, ‚Leugner der Kausalität‘ betrachten wird. Und als ob er diesem vorbeugen wollte, läßt er selbst seinen Gegner den Einwand erheben, daß nach dieser Auffassung des Kausalprinzips

jedes Wissen — als dessen Beschützer Ghazālī sich ausgibt[1] — aufhört. Denn wenn in der Natur nichts notwendig ist, dann ist ja auch nichts unmöglich. Und jedem Urteil käme dann bloß momentane, augenblickliche Geltung zu, nicht aber in bezug auf Vergangenheit und Zukunft. So dürfte z. B. von niemandem behauptet werden, daß er geboren sei, weil es ja nicht unmöglich ist, daß er aus einem ‚Obsthaufen' hervorging. Ferner dürfte man nicht mit Sicherheit behaupten, daß im Zimmer z. B. ein Buch vorhanden sei, denn es ist ja nicht unmöglich, daß das von uns zurückgelassene Buch sich inzwischen in ein Kameel oder einen Apfelbaum verwandelt habe . . . Und so muß Ghazzāli seinen Standtpunkt näher präzisieren, ihn dem Gegner verständlicher machen.

Im wesentlichen sind es zwei Punkte, denen gegenüber Ghazzālī sich rechtfertigen muß. Erstens warf ihm sein Gegner vor, daß er die empirische Gesetzmäßigkeit und also die Möglichkeit einer zuverlässigen Erfahrung überhaupt aufhebt. Zweitens erweckt der Gegner gegen Ghazzālī den Verdacht, daß dieser die logische Modalität der Urteile als solche, die Kategorien der Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, die Grundprinzipien alles Wissens und aller Wissenschaft leugnet. Auf den ersten Punkt läßt sich unser Kritizist kaum ernst ein. Er hat es sich ja zur Aufgabe gemacht, die Grenzen des Wissens festzusetzen, nicht aber die des Unwissens. Und diese Grenzen sind dort zu suchen, wo uns die absolute, für jedermann giltige Gewißheit verläßt. Daher kann die empirische Kausalität, das erfahrungsmäßige Wissen ebensowenig den Grad der Notwendigkeit beanspruchen, wie die Erfahrung selbst. Dasjenige, was wir Gesetzmäßigkeit der Natur حكمة الطبع nennen, ist die in den Rahmen unserer Beobachtung konstante Wiederholung derselben Wirkungen, wenn die Ursachen dieselben sind. Aber aus der Konstanz der von uns beobachteten Wiederholung auf die Notwendigkeit derselben zu schließen, sind wir nicht berechtigt. Wir haben keine Gewähr dafür, daß dieselbe Erfahrung uns nicht morgen eines

[1] Vergl. die zweite und dritte Vorrede zum Tahāfut.

Besseren belehren wird. Zwei völlig gleiche Wollstücke müssen in der Nähe des Feuers denselben Folgen unterliegen. Aber, daß das Feuer überhaupt verbrennen muß, wissen wir nur erfahrungsgemäß: mit dem Grad der Wahrscheinlichkeit, der Möglichkeit. Es gibt keine Denkgesetze, die uns dazu zwingen würden, das Feuer unbedingt als verbrennend zu denken. Nur die Konstanz der Gewohnheit[1] ist es also, die unserem Gedächtnis, unserer Vorstellung, die Geltung des Geschehens gemäß der wiederholten Beobachtung einprägt.

Viel wichtiger ist jedoch für Ghazzālī der zweite Punkt des ihm seitens seiner Gegner gemachten Vorwurfs. Denn da handelt es sich um die Geltung der Wissenschaft überhaupt, um das Recht und den Wert der Logik und der Mathematik, da wird Gh. zum Vorwurf gemacht, daß er die Urteilskraft und die Kategorien, die Grundpfeiler und die Grundbedingungen aller Erkenntnis in Frage stellt — und man muß die Klarheit und die scharfe Konsequenz bewundern, mit der unser Philosoph seinen Standpunkt verteidigt.

Was sind denn jene Kategorien, deren Giltigkeit — nach den Aristotelikern — bedroht sei, wenn der empirischen Kausalität keine Notwendigkeit zuerkannt wird? Was ist z. B. Möglichkeit? Ist sie Prädikat eines in der Erfahrung auffindbaren Substrats? Nein. Eine reine Denkform. ‚Denn[2] all dasjenige, dessen Dasein der Verstand annehmen kann, ohne daß er in dieser Annahme irgendwie verhindert ist, nennen wir Mögliches; ist er darin verhindert, so nennen wir es Unmögliches; wenn wir aber nicht imstande sind, uns die Nichtexistenz des Dinges zu denken, dann nennen wir es Notwendiges.‘ Demnach kann eine Sache nur dann als unmöglich bezeichnet werden, wenn sie einen Denkwiderspruch enthält. So

---

[1] Tahāfut 68: واستمرار العادة بها (بالمشاهدة) مرة بعد اخرى ترسخ فى اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه.

[2] Ibidem 19, 1: والامكان الذى ذكروه يرجع على قضية العقل فكل ما قدر العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا وان لا نقدر على تقدير عدمه سميناه واجب فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود.

z. B. ‚die[1] gleichzeitige Affirmierung und Negierung eines und desselben Gegenstandes. Oder die Affirmierung der Zweiheit zugleich mit der Negierung der Einheit. Was aber nicht darauf hinausgeht, ist nicht unmöglich. Was nun nicht unmöglich ist, ist möglich. Was nun (z. B.) die Vereinigung[2] des Schwarzen und des Weißen (an demselben Substrat) betrifft, so ist dies deshalb unmöglich, weil wir unter der Affirmierung der Form des Schwarzen an dem Substrat die Privation des Wesens des Weißen und das Vorhandensein des Schwarzen verstehen; wenn also aus der Affirmierung des Schwarzen die Negation des Weißen verstanden wird, so ist die Affirmierung des Weißen zugleich mit der Negierung seiner eine Unmöglichkeit.‘

Klarer und gründlicher hätte man es gar nicht erwarten können. Notwendig ist nur dasjenige, was notwendig gedacht werden muß; unmöglich das, was unmöglich gedacht werden kann. Unser Denken allein ist es, das den Maßstab und den Wert der Wissenschaft bildet und ihre Würde, ihr Recht und ihre Geltung sichert. Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit sind Denkkategorien. Ihr Prinzip ist der Satz der Identität, ihr Prüfstein — der Satz des Widerspruchs. Wo nicht diese Sätze gelten, können auch jene Kategorien nicht beansprucht werden. Dem Prinzip der Kausalität kann seitens der Wissenschaft nur logische, intellektuelle Unbedingtheit eingeräumt werden. Ihre metaphysische Anwendung gehört in den Bereich der Religion.

---

[1] ibidem 69, 14: المحال غير مقدور عليه وهو اثبات الشىء مع نفيه او اثبات الاثنين مع نفى الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد فى المحل نفى ماهية البياض وجود السواد فاذا صار نفى البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا.

[2] Gh. führt dieses Beispiel an, weil in diesem aus dem bloßen Wortlaut der Widerspruch nicht so sehr ersichtlich ist, wie in dem oben gewählten Beispiel. Nun zeigt Gh., daß dieses (das Substrat ist zugleich schwarz und weiß) auf jenes (das Substrat ist zugleich schwarz und nichtschwarz) sich zurückführen läßt. Mit anderen Worten, daß das konträre Urteil: *S* ist *P* und *M* denselben Denkwiderspruch enthält, wie das kontradiktorische: *S* ist *P* und *Non P*.

Dieser große Fortschritt, den unsere Frage hier erfährt, und die geschichtsphilosophische Bedeutung dieses Fortschrittes können nur dann voll gewürdigt werden, wenn man bedenkt, wie viele Jahrhunderte das Kausalproblem hat warten müssen, ehe es in jene große Entwicklungsphase trat, die man als die Hume-Kantische bezeichnen kann und deren Keime in der Ghazzālischen Lehre der Kausalität bereits enthalten sind. Hat doch erst der englische Philosoph die Giltigkeit und die psychologische Grundlage der empirischen Kausalität festgesetzt, indem er ihre subjektive Notwendigkeit auf Ideenassoziation, auf Gewohnheit, auf die regelmäßige, konstante Verbindung der Vorstellung zurückführt, die aus dem post hoc ein propter hoc macht und Notwendigkeit in die Dinge hineinlegt, obwohl sie nur im Bewußtsein steckt. Und hat doch andererseits erst der deutsche Vernunftkritiker die logische Kausalität als Denkkategorie aufgefaßt und ihr nur intellektuelle, ‚subjektiv-formale' Giltigkeit eingeräumt, die nur so weit geht, so weit es die mathematische Naturwissenschaft erlaubt, über diese Grenze aber nicht hinaus darf, weil sie von Objekten der Metaphysik und von den Dingen-an-sich nichts aussagen kann.

Aber all dies lag noch nicht in der Zeit, konnte nicht die islamische Denkart durchdringen. Der spekulativ-theologische Kalām und der aristotelisch-plotinische Dogmatismus prägten sich, innigst miteinander verschmolzen, der arabischen Denkweise derart ein, daß die kritizistische Philosophie Ghazzālīs — trotz dessen großen Einflusses auf dem Gebiete der Religion — in Arabien fast wirkungslos vorüberging und selbst von dem ‚größten' arabischen Philosophen, von Averroes, mißverstanden und mißgedeutet wird.

Dies ist besonders aus der Art zu entnehmen, wie dieser der Ghazzālischen Kausalitätslehre gegenübertritt. Daß das Hauptgewicht dieser Lehre auf der Leugnung der Notwendigkeit und des Erzeugens der Wirkungen durch die Naturursachen beruht, daß letztere vielmehr als bloße disponierende Faktoren und Formen der Erscheinungen gelten müssen — dies hat Ibn Roschd richtig erkannt. Aber desto heftiger tritt er dieser Lehre entgegen. Nach ihm ist es an

sich evident معروفا بنفسه, daß in der Natur wirkende, erzeugende Ursachen anzutreffen sind, die gänzlich für das Zustandekommen der Wirkungen ausreichen. Wer dies leugnet, hebt nach Ibn Roschd das Kausalprinzip auf, das für ihn bemerkenswerterweise ‚keine Handlung ohne Agens‘ كل فعل لا بد له من فاعل lautet.[1] Aber selbst wenn man von der Evidenz absieht, muß man doch in der Erfahrung der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge einen genügenden Beweis dafür erblicken. Es kann ja unmöglich geleugnet werden, daß es in der Natur wesentliche Ursachen اسباب ذاتية gibt, durch deren Erkenntnis allein ein Objekt überhaupt möglich ist: Substanzen, Eigenschaften, Definitionen, deren Realität zufolge die Dinge verschieden sind. Besäße nun ein jedes Ding nicht eine ihm eigentümliche Funktion, so hätte es weder eine eigentümliche Natur noch einen eigenen Namen, noch eine besondere Definition. Ein Ding könnte dann alles sein und alle Dinge wären dann eins, ohne jedoch eine wahre, in sich geschlossene und gesonderte Einheit zu bilden. ‚Wird nun aber die Natur des Einen aufgehoben, dann fällt auch die des Seienden, und daraus ergäbe sich das Nichts.‘[2]

Wir sehen also, daß die Ghazzālische Auseinanderhaltung der Begriffe von Ibn Roschd ganz unbeachtet bleibt. Nämlich der ontologischen, schöpferischen Ursache und der empirisch konstatierbaren Agenzen, die zwar die Erscheinungen mitbegleiten und daher علل واسباب genannt werden, denen aber ihrem Werte nach — wie es Averroes an einer anderen Stelle zugibt — nur die Bedeutung einer Bedingung zukommt und häufig richtiger mit شروط bezeichnet werden.

[1] Zu bemerken sind die Derivative von فعل statt, wie üblich, von علل. Wohl deshalb, weil, wie wir noch sehen werden, nach arabischem Sprachgefühl فاعل dem Begriff der Erzeugung näher steht, als die mechanische علة.

[2] Ibn Roschd, tahāfutu tahāfuti-l falāsifat 122—123 (Horten, die Hauptprobleme des Averroes, S. 256): فلو لم يكن الموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيا واحدا ولا شيا واحدا... واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم.

Diese Begriffsvermengung fällt noch deutlicher dort auf, wo Ibn Roschd die in Frage stehende kausale Notwendigkeit verteidigt. Wie nachgewiesen, kommt dem Satz der Kausalität in seiner begrifflich-logischen Form auch nach Ghazzāli Unbedingtheit zu, die erst dann aufgehoben wird, wenn man an die Stelle des abstrakten فاعل oder علة ein konkretes, und mithin immer korrekturfähiges Erfahrungsobjekt setzt. Dagegen glaubt Ibn Roschd die Frage, ob den Funktionen eines jeden Dinges Notwendigkeit, oder nur Wahrscheinlichkeit[1] zukomme, durch den Nachweis entscheiden zu können, daß es Natur-ursachen gibt, deren Wirkungen mit Evidenz als notwendig zu bezeichnen sind. So die vier Ursachen des Werdens — Materie, Form, Bewegendes, Zweck — die an sich evident und für die Existenz der Ursache unerläßlich sind. Müssen doch die Mutaqallimūn — wohl Ghazzālī gemeint — zugeben, daß in diesen Prozessen Bedingungen vorliegen, ohne die man sich das Bedingte unmöglich denken kann.[2] Ferner schließen die Mutaqallimūn selbst aus der Harmonie der Welt auf das notwendige Vorhandensein eines denkenden Urhebers derselben. Das Denken dieses Urhebers kann aber nur darin bestehen, daß er die Dinge nach ihren Ursachen erfaßt. Dann verlangt ja die Logik die Erkenntnis der Ursachen als unerläßliche Tätigkeit des Denkens. Wer dies leugnet, verneint die Wissenschaft, indem er das wahre Wissen علم حقيقى in bloßer Meinung und Vermutung aufgehen läßt. Schließlich ist mit der Annahme der Gewohnheit nichts anzufangen. Was immer darunter verstanden wird: die Gewohnheit des Wirkenden (Gottes), oder die der Dinge, oder unsere — die Schwierigkeiten sind dadurch nicht gelöst. Denn weder kann der ewig Wirkende nach Gewohnheit handeln, noch kann letztere den leblosen Dingen zukommen. Sollte es sich aber um unsere Gewohnheit handeln, die so viel wie Willkür وضع bedeutet, so würde alles Wissen und alle Wissenschaft auf willkürlicher Setzung beruhen.

[1] So ist dem Sinne nach اكثرية im Gegensatz zu ضرورية richtig zu übersetzen. Vgl. jedoch Horten zur Stelle.

[2] Ibidem: والمتقلمون يعترفون بان ههنا شروطا هى ضرورية فى حق المشروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط فى العلم usw.

Man darf daher nicht zweifeln, daß die Dinge einander verursachen und sich auseinander erzeugen, wenn sie auch nicht in sich eingeschlossen sind,[1] sondern in einem außerhalb ihrer sich befindenden Wirkenden ihren kausalen Ursprung haben.

Also gegen die ,Mutaqallimūn' und doch in Übereinstimmung mit den Satzungen der Religion — dies bleibt das letzte Ziel, gleichsam das Leitmotiv, der charakteristische Grundzug der meisten arabischen Philosophen. Auch desjenigen, der von sich selbst sagt, er folge dem Aristotelismus nur ,in Dingen der sublunarischen Welt': Maimūni — dessen eigentümliche Stellung zu unserer Frage einer eingehenderen Besprechung bedarf. Auch seine Behandlung des Kausalproblems ist, wie die eben besprochene Ibn Roschds, zunächst seiner Polemik gegen die Mutaqallimūn zu entnehmen. Wie wir oben gesehen haben, lassen die Aschariten die Bezeichnung ,Ursache' für Gott nicht gelten, weil dadurch die Ewigkeit und Notwendigkeit der Wirkung, der Welt, gesetzt wird. Um Allāh seinem Werke vorangehen zu lassen, müsse man ihn Schöpfer nennen. Diese Distinktion ist nach Maimūni nicht stichhältig. Nach ihm ist zwischen فاعل und سبب bezüglich des zeitlichen Vorausgehens Gottes gar kein Unterschied vorhanden. Denn, nimmt man die Ursache potentiell بالقوة, so geht sie ihrer Wirkung der Zeit nach voraus. Ihre zeitliche Kongruenz mit der Wirkung tritt erst durch ihre Aktualität ein. Aber in dieser Hinsicht ist Schöpfer gleichbedeutend mit Ursache. Denn in actu ist auch der Schöpfer mit seinem Werke zugleich. Vorausgehen kann er nur als Schöpfer in Potenz. Wenn man nun Gott schlechthin Ursache nennt, ist dadurch ebensowenig über sein zeitliches Verhältnis zur Welt ausgesagt, wie im Falle, wenn man ihm den Namen ,Schöpfer' beilegt.

Man sieht sofort, daß man es mit dem großen Dualisten zu tun hat, der, zwischen zwei Welten, der Jad Ḥazaqah und dem Moreh Nebūchīm, sich bewegend, beiden Bekenntnisarten seines

---

[1] مكتنفة ,umringt, eingeschlossen' ist die richtige Lesart. So auch die ed. Kairo. Eine Korrektur ist also nicht nötig. Die von Horten vorgeschlagene مكتفية würde dem von Ibn Roschd angestrebten Zweck widersprechen.

Geistes, der biblisch-rabbinischen Tradition und dem rationalisierten Aristotelismus, mit derselben Pietät folgend, einen Ausweg aus dem Dilemma sucht, dem wir, in noch größerem Maße als den islamischen, den jüdischen Teil der arabischen Philosophie verdanken. Ein würdiger Nachfolger Philos hat, wie dieser, auch Maimūni sein Lebenswerk darauf gerichtet, aus sinai'ischer Offenbarung und griechischer Weisheit eine Synthese, eine Einheit zu bilden. Im Gegensatz zu Ghazzālī, der in jedem Vereinigungsversuch zwischen diesen beiden Welten eine Schwächung beider sieht und eben ihre Zweiheit, ihre vollkommene Isolierung, als Bedingung und Sicherung ihres Wertes und ihrer Würde verlangt — sucht Maimuni eine Brücke über jene Kluft zu schlagen, durch die der Hellenismus der Psyche, der Weltanschauung und dem Gemüte nach von dem religiösen Orient für immer getrennt bleiben zu müssen schien. War man bisher überzeugt, daß wer der traditionellen Schöpfungslehre folgt und also Gott فاعل nennt, der peripathetischen Metaphysik sich widersetzen muß, die zu ihrem Gottesbegriff auf dem Wege der causa prima gelangt — so will Maimūni diesen Gegensatz überhaupt aus der Welt schaffen und glaubt, trotz seiner pietätvollen Akzeptierung der Lehre der Genesis, Gott السبب الاول heißen zu dürfen. Denn, daß nach den Philosophen diese Bezeichnung Gottes der des Schöpfers vorzuziehen sei, gibt Maimuni freilich zu. Nur leugnet er, daß dies im Zusammenhang mit der These von der Ewigkeit der Welt steht.[1] Vielmehr wollen die Philosophen — mit denen sich notabene Maimūni meistens identifiziert — dadurch nur auf ihre Lehre hinweisen, nach der Gott Form, Zweck und Bewegungsgrund der Welt sei. Dazu führt notwendigerweise die physikalische Betrachtung des Werdens. Denn, da die Kette der Ursache nicht ins Unendliche gehen kann, so müssen wir eine erste Ursache annehmen, die zugleich reine, stofflose Form und letzter Zweck alles Seienden ist.

---

[1] Dalālat, Kap. 69: والذى دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسموه فاعلا ليس هو من اجل رايهم المشهور فى قدم العالم بل من اجل معانى اخرى.

Diese Form habe aber nichts mit demjenigen zu tun, was Aristoteles in seiner Metaphysik ‚letzte Form' nennt.[1] Diese führt allerdings zur Annahme der Ewigkeit der Welt, die aber, wie wir schon wissen, Maimūni nicht teilen kann. Vielmehr soll dies nur das Verhältnis von Gott zur Welt plausibel machen. Wie jedes Ding nur dasjenige ist, wozu seine Form es macht, die das wahrhafte, eigentliche Wesen des Dinges bildet, und mit deren Vergehen auch das Ding als solches aufhört — so ist die Relation zwischen Gott und dem All. Aber nur in diesem Sinne allein darf man Gott ‚letzte Form' oder ‚Form der Formen' صورة الصور nennen. Was aber nur soviel besagt, daß das Ins-Dasein-Treten und Bestehen aller Formen in der Welt zuletzt auf Ihm sich stützt und durch Ihn besteht.[2]

Man beachte, wieviel Maimuni hier von seinem sonst konsequent durchgeführten Aristotelismus zugunsten der Lösung jenes Dilemmas opfert. Die peripathetische *ουσία*, die Maimuni für die Naturerklärung als unentbehrlich betrachtet, kann hier, wo es sich nicht um ‚Sublunarisches', sondern um den Gottesbegriff handelt, nicht akzeptiert werden. Ist sie doch keine reine Intelligenz, عقل مفارق, sondern ein Naturgesetz, طبيعية, oder um es gerade herauszusagen, ein *αἴτιον*, so eignet sie sich auch nicht zur Bezeichnung der Relation zwischen Gott und Welt, weil sie zu einer Mechanisierung dieser Relation führt. Und eben diese Mechanisierung, die bei Aristoteles nicht allein die Ewigkeit der *ουσία*, sondern auch die der *ὕλη* verlangt, muß um jeden Preis vermieden werden, selbst wenn dies auf Kosten der Klarheit und Präzision geschehen soll, die ja sonst bei Maimuni geradezu bewundernswert sich bewahren. Denn es bleibt durchaus unverständlich, warum denn dem Kausalgesetz

[1] Ibidem: ولا تظن ان قولنا فيه انه الصورة الاخيرة الجميع العالم هى اشارة للصورة الاخيرة التى يقول ارسطو عنها فى ما بعد الطبيعة انها غير كائنة ولا فاسدة.

[2] Ibidem: بوجود البارى هو الكل موجود ... فلو قدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطلت ماهية الاسباب البعيدة منه والمسببات الاخيرة وما بينها ... وبهذه الجهة قيل فيه انه الصورة الاخيرة وانه صورة الصور اى انه الذى وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند اخيرا اليه وبه قوامها.

nicht auch jene ,Form der Formen' unterliegen soll, zu der man ja eben nur vermittels der Ursachenleiter gelangen kann.[1]

Das Dilemma war doch näher betrachtet folgendes. Entweder setzt man das Schöpfungsdogma als unantastbar voraus und dann läßt man konsequenterweise im Naturgeschehen einzig und allein die Freiheit des göttlichen Willens walten, wodurch einerseits jede empirische Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit aufgehoben, das Kausalprinzip aber andererseits zu einer rein logischen Formel reduziert wird, weil ja in Wirklichkeit die Gebundenheit der Wirkung einzig durch die frei wirkende Willensursache Gottes zustande kommt — also die Lehre der Mutaqalimūn im weiteren Sinne dieses Wortes — oder aber man geht mit Aristoteles von Betrachtung des konstanten, mithin gesetzmäßigen Naturgeschehens aus, erblickt daselbst restlose, durchs Kausalgesetz allein begründete Notwendigkeit, und so von Ursache zu Ursache schreitend, gelangt man zwar zu einem Gottesbegriff, nämlich zu einer ersten, ewigen reinen Form, aber diese selbst muß man unter den Bann der Kausalität stellen und neben sie eine ebenso ewige erste Materie setzen. Ein dritter Standpunkt schien — zumal für die damalige Denkweise, welche Physik und Metaphysik noch nicht auseinanderzuhalten wußte — unmöglich. Maimūni scheint sich dessen vollständig bewußt zu sein. Er nennt es geradezu eine contradictio in adiecto,[2] wenn man die Welt als notwendig betrachtet und zugleich einen göttlichen Willen anerkennt, der sie ins Dasein brachte. Nun aber wissen wir, daß gerade Maimūni einer der schärfsten Kritiker und Gegner der Mutaqallimūn

---

[1] Die Schwierigkeit dieser Stelle haben fast alle Kommentatoren M.s empfunden, ohne sie jedoch befriedigend zu erklären. NORBONI versucht die Stelle zu interpretieren und meint schließlich: וצדק הרב במה שאמר אך לא במה שכוון בו. MUNK hält den Text hier überhaupt für ,peu régulière et même peu logique'. Wie wir aber sehen werden, handelt es sich hier nicht um eine Textschwierigkeit, sondern um die Eigenart des Maimūnischen Denkens überhaupt, die sich aber nur von der Betrachtung des ganzen Systems aus verstehen läßt.

[2] II, 20, S. 46ª oben: لان الجمع بين الوجود على جهة اللزوم وبين الحدوث على جهة القصد والارادة حتى يكون المعنيان واحدا قريب عندى من الجمع بين الضدين.

war. Er hält ihr atomistisches Lehrsystem für ein willkürliches Hirngespinst[1], weil darin jede ‚Natur und Gesetzmäßigkeit des Seienden', geleugnet wird. Letztere sei ja aus der Kontinuität und der Konstanz des Naturgeschehens, دائمية واكثرية, mit Evidenz zu ersehen. Daß der Stein immer zur Erde fällt, das Feuer immer brennt, daß der Samen eines Individuums nicht irgendein anderes, sondern nur ein solches von derselben biologischen Art hervorbringen kann — diese Tatsachen seien ein genügender Beweis dafür, daß die Naturursachen unabänderlich nach Gesetzen wirken, aus denen allein alles Geschehen zu erklären sei. So wissen wir z. B., daß die Differenzierungen, nach denen verschiedene Gattungen aus der einen sublunarischen Materie und verschiedene Arten und Individuen innerhalb derselben Gattung entstehen, ihre Ursache in den vier Urelementen haben, d. h. in der Art, wie sich diese durch die Sphären bewegten Elemente miteinander zu einem jeden Ding vermischen, und in der Menge, die sie von je einem Paar der vier Urqualitäten — Wärme, Kälte, Feuchtes, Trockenes — annehmen. Ferner wissen wir, daß die verschiedenen Beschaffenheiten dieser vier Elemente selbst wiederum eine bestimmte Ursache haben, und zwar sind sie aus der Lage zu erklären, die jedes dieser Elemente behauptet. So mußte beispielsweise in der Nähe der Peripherie das beweglichste und wärmste der Elemente entstehen: das Feuer; am weitesten aber, nähmlich im Zentrum, entstand notwendigerweise das schwerste und kälteste Element: die Erde. ‚All dies ist für jeden klar und evident, der gegen sich selbst gerecht ist und sich nicht betrügt.'[2] Mit einem Worte, die gesetzmäßige Notwendigkeit des sublunarischen Kausalgeschehens steht für M. außer Frage.

---

[1] Zu M.s Kritik und Darstellung der Lehre der Mutqallimūn vgl. besonders die Kap. 71, 73, 74 des ersten Teils Dalālat.

[2] II, 19, S. 40b unten: وهذا كله صحيح بيّن لمن ينصف نفسه ولا يخدعها. Die Tibbonsche Übersetzung ist hier zu sehr vom Arabischen beeinflußt. Das Reflexivpronom نفسه wird durch לנפשו, besonders im pronominalen אותה nicht gut wiedergegeben. Korrekter wäre: למי שיודה על האמת ולא יונה את עצמו.

Freilich aber nur des sublunarischen Geschehens. Nur bis zu den Sphären hinauf ist nach M. die Verkettung von Ursachen und Wirkungen, eine vollständige, ist das Geschehen als gesetz- und zweckmäßig, mithin auch als notwendig, erkennbar. Hier aber breche der Kausalnexus ab. Hier beginnen Tatsachen, die unmöglich aus einer notwendig wirkenden Naturursache zu erklären seien. Und hier — findet Maimūni einen Ausweg aus dem besprochenen Dilemma. Warum sich manche Sphären von Ost nach West bewegen, und andere umgekehrt: von West nach Ost, warum die Bewegung der einen Sphäre eine größere, respektive geringere Schnelligkeit als die der anderen besitzt, warum jeder der sieben Planeten mehrere Sphären umfaßt, während diese große Zahl der Fixsterne in einer einzigen Sphäre wiederum erhalten ist — all dies lasse sich keineswegs auf eine Naturursache zurükführen. Und da aber andererseits dieses harmonische, angesichts seiner Wirkungen auf die irdischen Dinge zweckmäßig vollendete Planetensystem schlechterdings nicht das Werk einer Willkür sein kann,[1] so müsse man einen Willensdeterminanten annehmen, der diese superlunarische Ordnung gewollt und geschaffen hat.

Allerdings: wäre die Leiter der Kausalität — auf der die Peripathetiker aus dem Naturgeschehen hienieden ausgehend, zu ihrem Gottesbegriff gelangen — lückenlos, ‚könnte Aristoteles uns für die

[1] So fassen die meisten arabischen Philosophen den Begriff οὗ ἕνεκα auf. Nach der einen Richtung hin, d. h. als Zweckursache betrachtet, erscheint allerdings die planvolle Sphärenharmonie notwendig und schließt also Willkür aus. Aber diese ihre Zweckmäßigkeit ist nur der Grund ihres Soseins, nicht aber ihres Daseins überhaupt. Zu ihrer Entstehung müßte diese Harmonie auch nach der anderen Richtung hin notwendig sein, d. h. sie müßte als Wirkung genommen, eine Ursache haben, der gegenüber sie Selbstzweck wäre. Da nun nach M. eine solche Ursache nicht auffindbar sei, so bleibt bei der Ausschaltung der Willkür nur die Annahme eines Willens übrig. — Die schon unter den Arabern häufig diskutierte Frage, ob nicht dieser Wille durch jene Harmonie selbst determiniert sei, beantwortet M., wie ähnlich Ghazzālī, dahin, daß man von einem göttlichen, unseren Begriffen entrückten Willen nicht sagen kann, er sei durch diese eine Harmonie gebunden, sondern er habe sie unter vielen gleich möglichen, für das sublunarische Geschehen ebenso zweckmäßigen Harmonien frei gewählt.

Heterogeneität der Sphärenbewegungen eine solche Ursache angeben, daß dies sich aus der Ordnung ihrer gegenseitigen Lage hätte erklären lassen — dann wäre es wunderbar, dann wäre diese Heterogeneität ebenso durch eine Naturursache determiniert, wie es die zwischen Peripherie und Zentrum sich befindenden Elemente sind‘.[1] Und dann — müßte sich wohl Maimūni entweder ganz für Aristoteles entscheiden und auf die ‚wissenschaftliche‘ Begründung des Schöpfungsdogma verzichten, oder ganz für den Kalām und demgemäß das Kausalprinzip nur diskursiv gelten lassen. Da aber die Himmelstheorie des Aristoteles nicht so überzeugend sei wie dessen Lehre vom sublunarischen Geschehen, so meint M., seinem Meister nur in irdischen Dingen folgen zu können, wobei er auch nicht im geringsten ahnt, daß diese ganze Kritik des Aristotelismus in ihm selbst, in seiner dualistischen Denkart begründet ist. Daß nicht die Überzeugungskraft seines griechischen Lehrers, sondern die in ihm lebendige Tradition seines Volkes es ist, die ihn bis zu demjenigen Punkt sich ‚überzeugen‘ läßt, wie weit es diese Tradition verträgt. Denn sonst bliebe es unverständlich, wie ein Dogmatismus, der bis zu den Sphären hinauf die bloße Beschreibung von Tatsachen für die Erklärung derselben hielt und also die Frage Warum durch das Wie gelöst zu haben glaubte, plötzlich kritisch wird und gerade hier Bedenken erblickt, die ja in nicht geringerem Gewicht vom Anfang an vorhanden waren und also auch zur Regelung der ‚irdischen‘ Fragen hätten herangezogen werden müssen.

Diese eigentümliche Stellung Maimūnis zum Kausalproblem läßt sich übrigens am besten nach dessen eigenen Worten charakterisieren. Er ermahnt den Leser, ihn ja nicht mit den Mutqallimūn zu identifizieren. Freilich strebe er dasselbe an, was sie angestrebt haben. Der Unterschied aber, meint er, bestehe darin, daß während sie die auf den Willen Gottes allein zurückzuführende Determination

---

[1] II, 19, S. 43: فلو قدر ارسطو ان يعطينا علة اختلاف حركة الافلاك حتى يكون ذلك على نظام وضع بعضها من بعض لكان ذلك غريبا وكان يكون علة التخصيص فى اختلاف حركاتها كعلة اختلاف الاسطقسات فى وضعها بين المحيط والمركز.

durchwegs, auf das ganze — also sub- und superlunarische — Sein ausdehnen, er diese Willensdetermination nur dort gelten läßt, wo dies nötig ist, wo ‚philosophische, der Natur des Seienden entnommene Thesen‘ dazu führen.[1] So verhält es sich in der Tat. Eine zutreffendere Autocharakteristik konnte man gar nicht erwarten. Bedenklich würde nur der psychologische Zusammenhang zwischen dem ‚Anstreben‘ und dem gleichzeitigen ‚Genötigtsein durch die Natur des Seienden‘ erscheinen, wenn wir nicht bereits wüßten, daß hier jene dualistische Weltanschauung vertreten ist, die ihr religiöses Bekenntnis nicht bloß im Glauben ‚anstrebt‘, sondern auch wissenschaftlich, durch ‚philosophische Thesen‘ sich dazu genötigt sehen möchte. Und wieder drängt sich uns ein Vergleich zwischen unserem Philosophen und Ghazzālī auf. Bei beiden diesen Männern beginnt die Kritik des Kausalprinzips vom Nachweis der Unzulänglichkeit dieses Prinzips, das Naturgeschehen restlos zu erklären. Aber den Kritizisten führte diese Betrachtung zu einer radikalen Unterscheidung zwischen der logisch-begrifflichen Geltung der Kausalität, der er vollständige Unbedingtheit einräumt, und der Anwendung des Kausalgesetzes auf Naturerscheinungen, für die wir in der Erfahrung keine sie hinreichend erklärende und notwendig erwirkende Ursache mit absoluter Gewißheit erkennen, und daher es der Religion überlassen müssen, sich mit der näheren Bezeichnung einer solchen, unserem Wissen entzogenen Ursache zu befassen. Vollständig entgegengesetzt ist die Richtung, die Maimūni einschlägt. Sein Bedenken gegen die ‚superlunarische‘ Kausalität ist nicht etwa, wie bei Ghazzālī, das Ergebnis einer erkenntniskritischen Untersuchung des Kausalprinzips überhaupt, sonst müßte dieses Bedenken, wie gesagt, schon bei den Elementen und viel früher sich einstellen. Vielmehr läßt Maimūnis grenzenloses Vertrauen zu dem menschlichen, resp. aristotelischen

[1] Ibidem, S. 40a: ولا تظن انهم ايضا قالوا هذا الذى اقوله اما انهم راموا ما ارومه فلا شك ... غير انهم لا فرق عندهم بين اختصاص هذا النبات بالحمرة دون البياض او اختصاص السماء بما هى عليه ... وانا اثبت التخصيص فى ما ينبغى ان يثبت فيه بمقدمات فلسفية ماخوذة من طبيعة الوجود.

Verstand nur dort Bedenken und Zweifel auftauchen, wo dies Grundsätze verlangen, die ganz in die Religion hineingehören, um dann aus diesen Zweifeln selbst wiederum rationalistischen Gebrauch für jene Glaubensartikel zu machen. Die Unzulänglichkeit der Kausalität für die Erklärung der Mechanik des Himmels ist ihm ein zweifellos wahrer Beweis, دليل صحيح لا شك فيه, für das Vorhandensein eines freien Willensdeterminanten dieser Mechanik. — Ghazzālīs bleibendes Verdienst in der Geschichte der Philosophie ist die zweckbewußte, rücksichtslos vollzogene Trennung von Glauben und Wissen; bei Maimūnī beginnt die Auseinanderhaltung von Sub- und Superlunarischem, von Physik und Metaphysik — Gedanken, die beide in der Neuzeit zu fruchtreichen, grundlegenden Markierungen des philosophischen Denkens wurden.

* * *

Hier möchte ich die Darstellung des historisch-kritischen Teils der vorliegenden Arbeit unterbrechen. Daß darin keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird, versteht sich von selbst. Es war mir vielmehr hier bloß um den Versuch zu tun, die Hauptstadien, die unser Problem in Arabien durchgemacht hat, zu kennzeichnen, wie auch die Art, wie diese Stadien bei den markantesten Vertretern der arabischen Philosophie zum Ausdruck gelangten. Aber ebensosehr war es mir um die Methode zu tun, der sich dereinst der Verfasser einer allgemeinen Geschichte der Kausalität wird bedienen müssen, um die sogenannte arabische ‚Lücke‘, wenn auch nicht auszufüllen, so doch wenigstens zu verringern. Mögen dann die hier aufgestellten Betrachtungen dazu beigetragen haben.

Die Inschriften Os. 10 und 16.

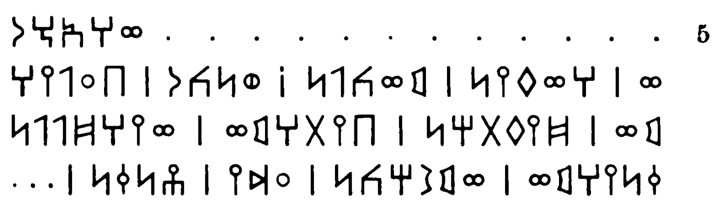
Von

N. Rhodokanakis.

Da diese zwei längst veröffentlichten Texte auch sehr oft behandelt worden sind, beschränke ich mich auf Wiedergabe, Übersetzung und Erklärung jener Zeilen, die mir bisher nicht befriedigend gedeutet zu sein scheinen.

Os. 10 (= CIH 81).

ʿAbdšams^m weiht dem Almaḳah[1] von HRN die ihm gelobte Tafel und stiftet ihm einen Stier — in effigie — für seine und der Seinen Rettung in einem Jahre der Hungersnot oder Seuche.[2] Der Text fährt fort (Z. 5 ff.):



Ich übersetze:

‚Sie aber verzögerten (stellten zurück) die Erfüllung der für die Fürsorge des Gottes versprochenen Gegenleistung und er mißbilligte an ihnen das — deren Haus doch offensteht und deren Besitz zu-

[1] Ich behalte diese Aussprache bei, ohne mich für ihre Richtigkeit einzusetzen und schreibe so statt ʾLMḲH.

[2] Über das Wort [illegible] vgl. Weber, Studien III 34 und hier weiter unten.

sammengeschmolzen ist, und die in der Klemme (in wirtschaftlicher Not) stecken.‘[1]

𐩠𐩥𐩰𐩺𐩽 hier von der Erfüllung des Gelübdes. 𐩣𐩥𐩫𐩡𐩬𐩽 gehört zu 𐩱𐩩𐩥𐩫𐩡𐩽 ‚den Gott um seine Fürsorge und Hilfe bitten, indem man ihm dafür ein Gelübde macht‘. In CIH 336_{5}[2] 348_{7} 𐩠𐩤𐩬𐩺𐩥𐩽 . . . . 𐩮𐩡𐩣𐩬𐩽𐩢𐩴𐩬𐩽𐩱𐩩𐩥𐩫𐩡𐩠𐩥𐩽 kann zwar übersetzt werden: ‚weihten (dem Gotte) das Bild in Gemäßheit dessen, daß sie um seinen Schutz gebeten‘, aber auch: ‚entsprechend ihrem Gelübde an ihn‘. In Os. 36_{3} steht statt 𐩢𐩴𐩬𐩽 das Relativum 𐩹: 𐩮𐩡𐩣𐩬𐩽𐩹𐩱𐩩𐩥𐩫𐩡𐩠𐩥𐩽, daher auch Halévy (Études sabéennes) 154 übersetzt: *qu'il lui a dédiée*; ähnlich Glaser (OLZ 1906, Sp. 131 ff.), wenn auch mit anderer Etymologie: ‚als *stellvertretende* Leistung[3] darbringen‘. — 𐩻𐩥𐩧𐩣𐩽𐩣𐩥𐩫𐩡𐩣𐩽 in CIH 80_{6} bedeutet also: ‚ein(en) Stier als Gegenleistung‘.

𐩬𐩫𐩧𐩽 entspricht genau arabischem نَكَرَ شَيْئًا عَلَيْهِ ‚etwas an jemandem mißbilligen‘.

Das Folgende klingt fast wie ein Vorwurf gegen den Gott, soll aber wohl zur Entschuldigung der Stifter dienen, die ihre Not schildern: ihr Haus stand offen, war verlassen[4] — oder aller Habe bar, konnte daher offenstehen. 𐩺𐩰𐩩𐩢𐩬𐩽 ist intransitiv wie فتّح Dozy, Suppl., oder פתח (Piel) Jes. 60_{11}.

Die 4. Form von 𐩹𐩡𐩡𐩽 ist incohativ gebraucht: ‚wenig, geringfügig werden‘; vgl. أَعْدَمَ, أَمْكَنَ, أَبَانَ ‚arm, möglich, deutlich sein oder werden‘.

---

[1] Man kann auch, ohne den Sinn viel zu ändern, übersetzen: ‚und er ließ ihnen das nicht (als Entschuldigung) gelten, daß ihr Haus offen steht etc.‘

[2] In dieser Inschrift wird sowohl das, was vom Gotte erbeten wird, als auch das, wozu die Bittenden sich verpflichten — gleichsam die Bedingungen des Gelübdes — Z. 6 f. und Z. 9 f. im Imperf. mit 𐩫 angeführt.

[3] Glaser bezieht scheinbar in seiner Etymologie 𐩥𐩫𐩡𐩽 auf die Gabe, nicht auf den Gott als Stellvertreter. — 𐩱𐩩𐩥𐩫𐩡𐩽 bedeutet zuletzt ‚als Preis für die Stellvertretung und Fürsorge geben‘; 𐩣𐩥𐩫𐩡𐩬𐩽 ‚die Gegenleistung für die Fürsorge und Stellvertretung des Gottes‘.

[4] Josua 8_{17}.

𐩣𐩦𐩢𐩫𐩬 | ist Plur. sanus des Partizips. Zur Bedeutung vgl. شحك und حشك Südarab. Exped. X 29 a; bei LANDBERG, Ḥaḍramōt 358 *‚ficher, fourrer dedans‘*; also ‚sie staken in der Klemme‘; oder sie glichen dem Zicklein, das der شحاك am Saugen hindert; kurz: sie waren in Not; 𐩳𐩬𐩤𐩬 | ist ‚die wirtschaftliche Enge‘; vgl. ضَنُكَ ‚beengt sein‘, vulgär ‚in Nöten sein‘; *sunḳu* ‚Mangel, Hungersnot‘; زنق علي عياله ‚seine Familie knapp halten‘; vgl. auch צינק Jer. 29 $_{26}$. Verarmung hat also die Stifter daran gehindert, ihr Gelübde früher einzulösen.

In diesem Zusammenhange läßt sich also vielleicht folgern, daß 𐩲𐩥𐩯 | in Z. 3/4 dieser Inschrift nicht ‚Seuche‘ bedeutet (WEBER, a. a. O.), sondern eine wirtschaftliche Kalamität bezeichnet und das Jahr, da das Gelübde getan wurde, ein Hungerjahr war. Vgl. عاس على عياله ‚sich für den Unterhalt der Seinen mühen und plagen, (كدّ وكدح Lisān).

Os. 16 (= CIH 88).

Diese Widmung erfolgt nicht zufolge eines Gelöbnisses, sondern auf Orakelbefehl, κατ᾽ ἐπιταγήν, des Gottes:

. . . . 𐩢𐩡𐩬 | 𐩥𐩤𐩠𐩠𐩣𐩥 | 𐩱𐩡𐩣𐩤
𐩠 | 𐩨𐩣𐩯𐩱𐩡𐩠𐩥 | 𐩫𐩺𐩰𐩲𐩬 | 𐩱𐩬𐩯 | 𐩰𐩡 5
𐩧 | 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 |

‚wie ihnen ʾAlmaḳah befohlen hat in seinem Orakel (des Inhalts): daß er aufrichten wird die Leute, deren Haus zerstört worden ist.‘

Wie M. LAMBERT CIH Bd. II, 54 gesehen hat, ist der Infinitiv 𐩺𐩰𐩲𐩬 | vom deiktischen 𐩫 (ὅτι) abhängig. — 𐩺𐩰𐩲𐩬 | dürfte Intensivform sein, deren Infinitiv — wie im Hebräischen — ohne *t*-Präfix gebildet ist. Die Bedeutung ‚aufrichten‘ ergibt sich, vom arab. يفع unabhängig, auch aus GL. 424 = CIH 314 $_{12}$ 𐩡𐩹𐩣𐩫 | 𐩥𐩩𐩺𐩰𐩲𐩬 | 𐩣𐩧𐩱𐩺𐩠𐩣𐩥 ‚als (der Gott) erhöhte und erhob[1] ihre zwei Herren‘. Intransitiv ist es gleich ‚sich erheben, aufbrechen‘ GL. 618 $_{68 \cdot 116}$; Bibl. nat. 2 $_{6}$ ‚sich

[1] Arab. سمك. — HOMMEL, ZDMG. 46 $_{532}$ zu סמך ‚stützen‘.

empören'; ferner kommt es in Verbindung mit |⊳|)Φ in der Sprache der Urkunden vor; s. mein ‚Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarab. Urkunden' S. 10.[1] — Die X. Form Gl. 1209 $_{4.6}$ = CIH 338 (vgl. CIH 337, Z. 6) dürfte ‚für groß, erhaben gehalten und erklärt werden' *magnificari* bedeuten und bezieht sich auf die Gottheit.

| ∞ꝺΨX?Π | ᐳ7◊ ist Relativsatz zu | ሐዛሐ; das Verbum (im Passivum) selbst ist mit aram. פגר ‚zerstören' gleichbedeutend; vgl. פגרי גלוליכם.[2]

Unsere Inschrift setzt voraus, daß Häuser der Banū KṮB^{m} durch den Feind oder von den Elementen zerstört worden waren. Befragt, verspricht der Gott — d. h. der Tempel — in einem Orakel Hilfe für die Geschädigten und ordnet die Aufstellung dieser Tafel an.

[1] = SBWA. 177. Bd., 2. Abh.

[2] S. auch I. Löw, Festschrift zum 70. Geburtstage D. Hoffmanns, S. 133.

Beiträge zur Geschichte Scheich Schamyls.

Von

Theodor Seif.

Der vorliegende Aufsatz soll sich vor allem mit einer bis jetzt kaum noch eingehender behandelten Seite des Lebenswerkes Schamyls, des erfolgreichen Führers der kaukasischen Bergstämme im Kampfe gegen die Russen in den Jahren 1837—1859, beschäftigen. Es ist dies seine organisatorische Tätigkeit, welche die durch ihn und seine Vorgänger zu gemeinsamen Kampf geeinigten Stämme zu einem auch innerlich einheitlichen Staatskörper machte. Als solcher bewährte er auch seine Lebensfähigkeit, allerdings, wie es in der Natur der in Betracht kommenden Verhältnisse liegt, nur solange das Haupt der Regierung auch die militärische Lage beherrschte und dadurch imstande war, etwaige Widerstände gegen die innere Politik zu überwinden. Eine äußerst geschickte Ausnützung des islamischen Gedankens begründete sein großes Ansehen und seinen bedeutenden Einfluß als geistlicher Führer seines Volkes. Als solcher gelang es ihm, eine Einigung zu politischen Zwecken herbeizuführen, welche ihm dann zu seinen militärischen Erfolgen verhalf. Gestützt auf diese, verwandelte er bald sein Ansehen in unumschränkte Herrschergewalt. Als aber der Einfluß der religiösen Idee durch Zwistigkeiten mit den Familienhäuptern und Eifersüchteleien unter ihnen wettgemacht wurde, führte das zu kriegerischen Mißerfolgen, welche schließlich den Untergang der politischen Freiheit des Staatswesens zur Folge hatten.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die inneren Ursachen der äußeren Vorgänge mögen einige Angaben über Schamyls

Leben und vor allem über den Verlauf der militärischen Operationen Platz finden. Ich folge dabei zum großen Teil der eingehenden Darstellung FRIEDRICH BODENSTEDTS[1], einzelne Daten sowie die Schreibung einzelner Eigennamen sind der azerbaidschanisch-türkischen Chrestomathie des ʿAbdullāh Šāʾiḳ[2] entnommen. Dann erst will ich die Ausführungen folgen lassen, welche zur Kenntnis der Art und Weise, wie der Herrscher Schamyl seine Macht zur Organisation und Verwaltung seines Gebietes verwandte, einiges beitragen sollen.

Schamyl wurde im Jahre 1797 in Himri[3] am Flusse Kojṣu geboren. Über seine Jugend wissen wir, daß der verschlossene, stolze Knabe stark unter dem Einflusse seines Lehrers Mullah Ǧelâl ed-dîn stand, dem er unter anderem auch eine gründliche Kenntnis der arabischen Sprache und Literatur und vor allem die Einführung in die Lehre der Sufis verdankt. Diesem Verkehr müssen wir einen bestimmenden Einfluß auf die Charakterbildung Schāmyls zuschreiben. Denn als überzeugter Anhänger des Sufismus war er der Meinung, daß alle Gedanken und Entschlüsse auf eine unmittelbare Einwirkung Gottes zurückzuführen seien und er immer nur der Vollstrecker des göttlichen Willens sei. Daraus erklärt sich zum großen Teil seine unerschütterliche Festigkeit und Ruhe in den schwierigsten Lagen und die unbeugsame Energie, wenn es galt, einen für gut gehaltenen Plan durchzuführen. Der Sufismus hatte seit etwa dem Jahre 1823 im Dāghistān in der Form des Muridismus starke Verbreitung gefunden. Diese Lehre setzte sich zum Ziel, das Sektenwesen und die Blutrache, welche die Stämme des Kaukasus zerfleischten, auszurotten. Die Glaubenseinigung und die starke

---

[1] ‚Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen.' 2 Bände. 2. Aufl. Berlin 1855.

[2] ‚Gulzâr' Baku 1912.

[3] ‚Himri' so nach BODENSTEDT. ʿAbdullāh Šāʾiḳ hat كُمری, die Karte der türkischen Kriegsschauplätze von Aḥmed Saʿad ed-din (دار الجهاد حريطهسى Wien 1915): كيمرى. Das dürfte wohl in der Benützung russischer Quellen seine Ursache haben, die *h* immer mit *g* transkribieren. HAXTHAUSEN, der als Gast der Russen jene Gebiete bereiste, gibt auch حمزه بك durch ‚Gamzad Beg' wieder. (Vgl. AUG. FREIHERR V. HAXTHAUSEN ‚Transkaukasia', Leipzig 1856, 2. Band, S. 157.)

Betonung des Islâm in seiner ursprünglichen Form mußten notwendigerweise zur Agitation gegen die Fremdherrschaft der Russen führen. Die Russenfeindlichkeit finden wir demgemäß schon bei den ersten Vertretern und Verbreitern der Lehre, Mullah Muḥammed (auch: Ḳāḍı Mullah oder Ghāzī Muḥammed) und Ḥamza Beg deutlich ausgeprägt. Ḳāḍı Muḥammeds Agitation führte um das Jahr 1824 zu allgemeiner Unruhe in den Gebieten, die durch Jermoloff unter russische Herrschaft gekommen waren. Letzterer versuchte zuerst durch Vermittlung des Herrschers der Kasikumüken (قاضى قوموق) Arslān Ḥān, die Ruhe wieder herzustellen, doch vergeblich. Ḳāḍı Muḥammed wurde schließlich nach erbitterten Kämpfen in Himri[1] umzingelt und mit sechzig seiner Anhänger getötet. Schamyl, der scheinbar tot am Platze blieb, entkam. Ḥamza Beg war einer Verschwörung, die sich infolge der von ihm herbeigeführten Ermordung der Nachkommen der Ḥāne der Awaren (آوار) in Chunsach (خومساخ, خونزاق), gebildet hatte, zum Opfer gefallen. So mußten die Muriden zur Wahl eines neuen Führers, ‚muršid', schreiten. Neben Schāmyl kam dabei noch der hochbegabte Tašaw Ḥāǧi als ernstester Anwärter in Betracht. Hier kam dem Ersteren wieder der riesige Einfluß des Ǧelâl ed-dîn im ganzen Dāghistān zu Hilfe, so daß die Wahl auf ihn fiel. Die Gegnerschaft der beiderseitigen Anhänger war aber lange Zeit ein Hindernis für den Siegeszug der Gebirgsstämme, bis Tašaw Ḥāǧi im Jahre 1837 öffentlich die Vorherrschaft Schamyls anerkannte. — Nach erfolglosen Unternehmungen im Frühjahre 1838 gelang es dem damaligen Oberbefehlshaber der Russen, General Grabbe, Schamyl, der sich infolge der Unzuverlässigkeit der Tschetschenzen (چهچن) erst in der Festung Achulgo am rechten Ufer des Kojṣu längere Zeit behaupten konnte, daselbst einzuschließen. Unter ungeheuren Opfern wurde die ausgezeichnet angelegte und verzweifelt verteidigte Bergfestung 1839 erstürmt. Aber Schamyl war daraus entkommen. Das Ende des folgenden Jahres brachte den Russen einen schweren, aber selbstverschuldeten Verlust. Ihr aufrichtiger Freund Ḥāǧi

[1] ʿAbdullāh Šā'iḳ schreibt كره! Es soll wohl heißen كمره, welche Schreibung noch rechtzufertigen wäre. Als Zahl der damals Getöteten gibt er dreizehn an.

Murād, der ihnen auch während der schwersten Kämpfe wertvolle Hilfe geleistet hatte, sollte als Opfer schmählicher Intrigenpolitik fallen. Aber er entkam auf dem Transport und wendete sich nun an Schamyl. Als kluger Politiker kam der Letztere ihm freundlich entgegen, schenkte ihm volles Vertrauen und machte ihn zu seinem ersten Nā'ib. Dies rief in ganz Awarien große Bewegung hervor, und ein großer Teil der Bevölkerung ging zu Schamyl über. Nach vorübergehenden Erfolgen erlitten die Russen mehrere Schlappen, so daß sie sich entschließen mußten, endlich einen entscheidenden Schlag zu führen. Ein großer Feldzug, den Golowin leitete, sollte 1841 einsetzen. Als bekannt wurde, welche gewaltige Macht die Feinde aufboten, bemächtigte sich der Bergstämme große Bestürzung. Schamyl hatte unterdessen mit großem Erfolge seine Agitation fortgesetzt, so daß alle Züge Golowins vollständig mißlangen. 1842 brachten die Tschetschenzen den Russen eine schwere Niederlage bei, Grabbe wurde abberufen und an seine Stelle trat der tüchtige General Neidhardt, der im allgemeinen sich auf die Verteidigung beschränkte und durch Abschneidung der Zufuhren den Stämmen beizukommen suchte, jedoch ohne Erfolg. 1845 trat Fürst Mihajl Semjonowitsch Woronzow an die Spitze der Verwaltung und des Krieges. Dieser begabte Mann, der im Kaukasus durch sein einsichtiges Vorgehen ein gutes Andenken hinterließ, fand etwas bessere Verhältnisse vor. Die westliche Seite des Gebirges war im großen und ganzen pazifiziert, doch der Krieg gegen Schamyl blieb auf demselben Fleck. Denn obwohl der Fürst noch im selben Jahre Dargo, den Hauptwaffenplatz Schamyls, erstürmte und 1846 sich gegen seine Residenz Weden (ودن) wandte, warf ihn der kühne Zug der Truppen unter Schamyl in die Kabarda, in den Rücken der Russen, in die Defensive zurück. Den Höhepunkt erreichte die Macht des Imāms im Jahre 1850, wo er die ganze Breite des Gebirges vom Schwarzen Meer bis zum Kaspischen See beherrschte. Seitdem drang die russische Macht langsam vor, teils durch jährliche Züge in das Gebirge im Osten, teils durch Anlegung von Befestigungen, welche die Tscherkessen im Westen immer mehr von der Küste abdrängten. Während des Krimkrieges wurden die

Russen durch die englisch-französische Flotte zur Aufgabe der Küstenfestungen gezwungen, aber Spaltungen unter den Bergvölkern ließen sie nicht zu weitern Erfolgen kommen. Es waren dies Spaltungen religiöser Natur, indem viele Mohammedaner den Muridismus nicht anerkennen wollten, und solche politischer Natur, da unter den Häuptlingen der einflußreichen Familien sich Eifersüchteleien breitmachten. Schamyls Stellung erschütterte auch der Umstand, daß er als freigewählter Imām seiner Stämme noch bei Lebzeiten seinen ältesten Sohn zu seinem Nachfolger bestimmte. Eine türkische Hilfsexpedition im Herbst des Jahres 1855 blieb ohne Wirkung, dagegen nahm die russische Kriegführung 1856 einen kräftigen Aufschwung unter Fürst Barjatinski. Im folgenden Jahre eroberte Jewkodimow das ganze Land der Tschetschenzen, auch Mingrelien (منكرهليا) und Suanien kamen unter direkte Verwaltung des russischen Reiches. 1858 wurde Dargo und das ganze Gebiet am Argūn erobert. Ein Jahr noch hielt sich Schamyl, doch am 13. April 1859 wurde Weden erstürmt und am 6. September Gunip (غونيب), sein letzter Zufluchtsort, durch Überfall genommen. Er wurde gefangengenommen und in ehrenvoller Haft nach Petersburg gebracht, später wurde ihm Kaluga als ständiger Wohnsitz angewiesen. Im Jahre 1870 reiste Schamyl nach Mekka und Medina, in letzterer Stadt starb er im folgenden Jahre.

Mit der militärischen Tätigkeit Schamyls geht, wie erwähnt, eine nicht minder großartige reformatorische Arbeit Hand in Hand. Es gelang ihm, aus den ständig durch religiöse Zwistigkeiten und Familienzänkereien zerrissenen Stämmen einen im Innern wohlgeordneten, nach außenhin vollkommen als Einheit auftretenden Staat zu schaffen. Die Grundlage seiner Verwaltungsregelung ist das System des Absolutismus im Gewande der Theokratie. Er ist der Prophet Gottes gleich nach Muḥammed, und da der Kalife in Stambul zu schwach dazu ist, ist es heilige Pflicht der Bewohner des Kaukasus, der einen natürlichen Wall gegen den Ansturm der Ungläubigen bildet, ihn mit allen Kräften zu verteidigen. Dazu bedarf es einer Vereinigung der einander stetig bekämpfenden Sekten dem

gemeinsamen Feinde gegenüber, was ja seit jeher das Ziel des Muridismus gewesen war. Dieses Ziel erreichte Schamyl. Auch das zweite Hindernis einer großen Kraftentfaltung, die Blutrache, beseitigte er zum größten Teil, indem er die betreffenden Streitfälle vor das geistliche Gericht der Mullahs verwies

Zum Zwecke der Verwaltung teilte Schamyl das ganze von ihm beherrschte Gebiet in Provinzen und diese wieder in Nā'ibtümer. Je fünf der letzteren bildeten eine Provinz mit einem Statthalter an der Spitze. Die Grundlage seines Steuersystems (زكات; ويركى) ist die Ablieferung des zehnten Teiles der Ernte. Weiters fallen Geschenke und Abgaben an die Klöster nicht mehr den Derwischen, sondern ebenfalls der Staatskasse (بيت المال) zu. Die Derwische können zur Fristung ihres Lebens dem Heere beitreten oder auswandern. Aus dem Staatsschatze werden vor allem die Heeresausgaben bestritten, wie die Besoldung der Leibgarde und der Offiziere. Ebenso werden die Statthalter, Nā'ibs und Mullahs besoldet. Durch diese regelmäßig einlaufende Steuer sicherte sich Schamyl auch sein Einkommen, so daß er nicht wie früher auf den Anteil von der Beute angewiesen war. Den Nā'ibs oblag die Eintreibung der Steuern, die Rekrutenaushebung und die Aufsicht über die Erfüllung des Scheriatgesetzes in ihrem Sprengel. Einige von ihnen, die vertrautesten Freunde des Imāms, hatten größere Befugnisse. Im allgemeinen aber durften diese Beamten nichts Wichtigeres ohne jedesmalige Zustimmung des Fürsten unternehmen. In jedem Aul ist auch ein Richter, der dem Nā'ib über alle Vorfälle zu berichten hat. Interessante Aufschlüsse über den Pflichtenkreis der Nā'ibs gibt eine Übersicht über den ersten Teil eines Buches von dem Daghistanier Ṭāhir al-Husajni[1] in Nr. 6393 des ‚Iḳdâm' vom 7. Dezember 1914. Diese Verhaltungsmaßregeln für die Nā'ibs lauten folgendermaßen:

---

[1] نظامات شامليّه فى احكام النواب الداخليّه Stambul. Näheres über das Buch kann ich nicht mitteilen, da es mir infolge der Kriegsumstände unzugänglich blieb.

1. Den Befehl des Imâms, sei er mündlich, schriftlich oder durch einen Wink erfolgt, müssen die Nā'ibs ausführen, ohne auf den Gedanken zu verfallen, daß es einen Verständigeren, Gottesfürchtigeren oder Religiöseren als ihren Imâm gebe, und ohne darauf zu schauen, ob (der Befehl) angemessen oder unzweckmäßig sei.

2. Einen Befehl des Wekîls des Imâms[1] betreffs des Heeres und der Eroberung und Besetzung von Landstrichen, welcher mit wichtigen und dringenden Angelegenheiten zusammenhängt, haben die Nā'ibs, als würde der Imâm selbst auf Ausführung dringen, auszuführen. Falls der Nā'ib etwas diesem Paragraph Widersprechendes tun sollte, wird er abgesetzt.

3. Wenn in einem Bezirk eine Katastrophe oder ein Unglück sich ereignet, müssen sämtliche Nā'ibs ohne einen Augenblick Verspätung oder Zaudern sofort zu Hilfe eilen. Ein Nā'ib, der das nicht tut, wird abgesetzt.

4. Die dem Imâm, diesen Vorschriften oder den Pflichten der Nā'ibs zuwiderhandeln, müssen sie unbedingt im Stiche lassen.

5. Die Nā'ibs dürfen, auch wenn ihre Äußerungen der Wirklichkeit entsprächen, vor dem Imâm einander nicht verleumden, noch gegen einander den Zwischenträger oder Angeber machen.

6. Die Ruhe der Bezirke und die Grenzen müssen die Nā'ibs, ob sie sicher oder gefährdet seien, bei Nacht und bei Tag aufrechterhalten. Welche diesen drei Paragraphen[2] zuwiderhandeln, werden sowohl getadelt als auch vor Zeugen gebrandmärkt werden.

7. Verrätereien, welche wichtige Dinge, wie Anschläge auf militärische Bauwerke, Schutz unbefestigter Grenzplätze, Wegelagerei und öffentliche Interessen betreffen, dürfen sie nicht verheimlichen. Welche in dieser Hinsicht zuwiderhandeln, werden abgesetzt.

8. Es ist den Nā'ibs verboten, von den eigenen Angehörigen und den Untertanen Bestechungsgelder zu nehmen. Denn Bestechung ruft den Ruin der Verwaltung und der Ordnung hervor. Wenn sie dem zuwiderhandeln, werden sie abgesetzt und 10 Tage und Nächte

[1] Mit diesem Ausdrucke ist der Provinzstatthalter gemeint.
[2] Nämlich 4, 5 und 6.

eingekerkert, weiters werden sie öffentlich bekanntgemacht und das erhaltene Bestechungsgeld wird ihnen abgenommen.

9. Wenn das Heer mit dem Imâm oder seinem Wekîl irgendwohin einen Zug unternimmt, so müssen sie in Aufstellung und Ordnung, ohne sich untereinander zu mischen, seiner Fahne folgend marschieren. Die Dawiderhandelnden werden gerügt und öffentlich kundgemacht.

10. Wenn ein Gefecht zu einem Angriff oder einer Rückwärtsbewegung führt, sollen sie nicht auf zerstreute Art fliehen und es soll der Imâm oder sein Wekîl nicht im Rücken rücksichtslos zurückgelassen werden. Im Gegenteil müssen die Nā'ibs die ihnen bezeichneten Plätze besetzt halten und nicht einmal einen Schritt fort tun. Die, welche dagegen handeln, werden abgesetzt und ihre Namen in der Kundmachung aufgeschrieben.

11. Wenn die Nā'ibs eine Stadt oder eine Provinz erobern, dürfen sie von Hab und Gut nichts rauben und sie dürfen heimlich oder ohne des Imâms oder dessen Wekîls Erlaubnis nicht das Geringste nehmen. Wenn sie dem zuwiderhandeln, werden sie abgesetzt.

12. Wenn sie zum Zwecke der Verteidigung irgendwo aufgestellt sind, dürfen sie ohne Befehl des Imâms oder des Wekîls den Platz nicht verlassen. Wenn sie dagegen handeln, werden sie abgesetzt und in der Kundmachung aufgezeichnet.

13. Die Nā'ibs dürfen des Imâms oder ihre eigenen Geheimnisse weder ihrer Familie, noch ihren Brüdern, noch ihren Muriden unter keinen Umständen verraten. Denn der Verrat von Geheimnissen und das Verbreiten von Gerüchten ist die Hauptursache des Verfalls. Zur Aufrechterhaltung der Ordnung gibt es kein anderes Mittel als Geheimhaltung und Bewahrung der Geheimnisse. Denn man sagt: ,Wenn Geheimnisse verraten werden, endet die Sache mit Verderben.' Die Zuwiderhandelnden werden 15 Tage eingekerkert.

14. Die Nā'ibs müssen, auch wenn sie Ulemas sind, alle Entscheidungen und Prozesse nach dem Scheriatgesetze den (kompetenten) Behörden, nämlich der bestellten Mufti- und Ḳāḍisitzung überlassen und sich nur mit politischen Entscheidungen befassen. Denn damit

bei der Bevölkerung betreffs dieses Statuts keine falsche Meinung und kein Zweifel entstehe, soll einer Person nicht (die Anvertrauung) zweier Ämter erlaubt sein. Die Dawiderhandelnden sollen gerügt und öffentlich gebrandmarkt werden.

Aus dem letzten Punkte ist ersichtlich, daß die Nāʾibs keineswegs politische und geistliche Gewalt über ihr Gebiet in ihren Händen vereinigten, wie nach BODENSTEDT (vgl. 2. Band, S. 338 und 339) die Provinzstatthalter. Schamyl pflegte auch eine Art Sendschreiben zu erlassen, die in jedem Aul öffentlich verlesen wurden. Diese dürften mit dem Worte تعليمات نامه in Punkt 9 und 10 des obigen Statuts gemeint sein. — Schon Ende 1842 errichtete der Imâm eine Post, die durch Schnellreiter besorgt wurde, für welche in jeder Ortschaft eine Anzahl guter Pferde bereitstehen mußte und denen durch eine Legitimation jede mögliche Unterstützung durch die Einwohner gesichert war. Die größte Sorgfalt wandte Schamyl natürlich der Heeresorganisation zu. Er schuf sich ein Heer von angeblich 60.000 Mann, dessen Kern durch 300 Berufskrieger aus jeder Nāʾibschaft gebildet wurde, und zwar so, daß je 10 Häuser eines Auls einen Mann stellten, dessen Haus steuerfrei war und dessen Ausrüstung und Unterhalt von den neun andern Häusern bestritten wurde. In Fällen der Not aber war jeder Mann von 15 bis 50 Jahren zum Militärdienst verpflichtet, zu welchem Zwecke alle Männer innerhalb dieser Altersgrenzen in der Führung der Waffen unterwiesen wurden. Für besondere Tapferkeit verlieh Schamyl Orden, die europäischen Mustern nachgebildet waren und mit deren Besitz materielle Vorteile verbunden waren. Wer sich der Feigheit schuldig machte, dem wurde ein Stück Filz auf den Rücken geheftet. (Vgl. den Ausdruck كچه كلاه ايتمك für ‚degradieren'.) Das sind die Grundzüge der Organisation, welche es ihrem Schöpfer ermöglichte, mehr als ein Vierteljahrhundert einer Militärmacht von der Bedeutung Rußlands empfindliche Schläge zu versetzen und im Innern Ruhe und Ordnung aufrecht zu erhalten.

Die Heimat des Awesta.

Von

Hans Reichelt.

Obwohl schon ziemlich lange feststeht, daß die zarathuschtrische Lehre und der Grundstock ihrer heiligen Bücher vor dem 6. Jahrhundert v. Chr. im Osten Irans entstanden sind, ist eine genauere Lokalisierung bisher nicht gelungen. Die Gāthās bieten nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine örtliche Bestimmung, und die geographischen Angaben des jüngern Awesta, die je nach dem Sagenkreise, zu dem sie gehören, den Nordosten oder Sīstān betreffen, sind schon deshalb belanglos. Da überdies die legendenhaften und sich widersprechenden Nachrichten der einheimischen wie der fremdländischen Chronisten über die engere Heimat der Lehre jedes sichere Urteil verwehren, bleibt als die einzige Möglichkeit der Lokalisierung die indirekte Ermittlung des Reiches Vīschtāspas, des Schirmherrn Zarathuschtras. Christensen (Actes du XIV[e] Congrès international des Orientalistes, Appendices à la section I, p. 595 f.) hat denn auch in der richtigen Erkenntnis dieser Möglichkeit den Weg zur Ermittlung des fraglichen Reiches gezeigt, indem er durch Rückschließung aus den tatsächlichen Verhältnissen der historischen Zeit Margiana als ein selbständiges, östliches Reich zu erweisen versucht und in eine Verbindung mit dem ursprünglichen Awesta gebracht hat. Die Verbindung ist freilich locker und unsicher genug, weil aus der Angabe, die Bar Bahlūl (um 963 n. Chr.) in seinem syrisch-arabischen Lexikon unter dem Worte Abhastāg macht:

‚Abhastaga . . ist der Name des Buches des Zoroasters, das er in sieben Sprachen, Syrisch, Persisch, Aramäisch, Segistanisch, Marozisch, Griechisch und Hebräisch, verfaßt hat' nicht ohneweiters geschlossen werden kann, daß das ursprüngliche Awesta in der marozischen Sprache, die von den sieben allein in Betracht kommt, verfaßt worden sei. Sie wird aber durch zwei Fakten, die Christensen entgangen sind, überraschend gefestigt. Fürs erste erscheint der Name Margianas, ap. *Marguš*, im jüngern Awesta in der Akkusativform *Mourum* für **Marvam* aus **Mar*(*g*)*vam* und zeigt so den regelmäßigen Schwund des *g* vor *v* (*drvant-*, *ϑanvan-*, *raom*, *rəvī-*, *drīvī-*); da nun der Name ohne *g* der an Ort und Stelle übliche war, wie seine spätern Formen mp. *Marv*, arm. LW. *Marviṙot* etc. klar machen (vgl. auch Nöldeke bei Weber SBerlAW., 1892, S. 985 f.), ist der Schwund des *g* vor *v* dem Dialekte Margianas eigentümlich gewesen, so daß das ursprüngliche Awesta wirklich — vorausgesetzt, daß in den Gāthās der Schwund noch nicht stattgefunden hatte (*drəgvant-*) — in der Sprache Margianas verfaßt worden zu sein scheint. Und dann gibt ja das älteste iranische Heldenbuch, das Yātkār-i Zarērān, als den Schauplatz der Religionskämpfe Vīschtāspas ausdrücklich das ‚zarathuschtrische' Marv an. Dazu stimmt gut, was der große Bundahišn (ed. B. T. Anklesaria, Bombay 1908, Fol. 104 b, Z. 15 bis Fol. 105 a, Z. 3), der dieselben Länder beschreibt, die aus dem I. Kapitel des Vidēvdāt bekannt sind, über Marv bemerkt: ‚*marv i kartār kuš kār dātəstān vas* ⁺*andar* ([illegible] wohl für [illegible], wie die Kommentarstelle zu V. 1. 5 hat, vgl. Darmesteter, Le Zendavesta II, 8) ⁺*kunēt hačaš patyārak spāh-rawišn vēš mat čē hamvār asəwārān ānōδ vēš kunēnd dušak marz u dužān* ([illegible], vgl. [illegible] ‚*caurebhyaḥ*' *Škand rimānīk vičār* ed. EWWest, Bombay 1887, III, 34) *staxmakān ahrəmōyān ānāst* ⁺*gōwišn* [*ān*] *ahrav-bēšān*', ‚Marv, das vollbringende, es vollbringt nämlich viele Werke der Gerechtigkeit; ihm kam als Widersacher viel Bewegung der Heere, denn die Ritter machen dort immer mehr schlechten Handel, und die Diebe, die Gewalttätigen, die Irrlehrer, die Lügner, die Unterdrücker der Gerechten', und was doch offenbar eine Erinnerung an jene Kämpfe ist. Es sind dieselben

Kämpfe, von denen die Gāthās so eindringlich reden, wo es z. B. in Y. 53. 8, einer Predigt, der Vīschtāspa beigewohnt hat, da durch sie sein Minister Dschāmāspa und die Tochter Zarathuschtras zusammengesprochen worden sind, heißt: ‚Deren Tun übel ist, die sollen die Betrogenen sein, und dem Verderben preisgegeben, sollen sie alle aufschreien. Durch gute Herrscher soll er Mord und Bluttat (unter ihnen anrichten) und (so) Frieden vor ihnen schaffen den frohen Dörfern. Qual soll er über sie bringen, er der größte (Ahuramazda)!' und auf die das jüngere Awesta in Yt. 5. 107 f. anspielt, darin Vīschtāspa, die Göttin Arədvī um Sieg über den ungläubigen Arəǰat̰.aspa, den Ardschāsp des Yātkār-i Zarērān, bittet. So kommt Margiana mit dem Reiche Vīschtāspas sowohl, als auch mit der Entstehung der zarathuschtrischen Lehre in einen begründeten Zusammenhang und tritt mit weit mehr Berechtigung als Heimat des Awesta in den Vordergrund wie seinerzeit Baktrien oder Sīstān. Ein vorläufiges Resultat, das vielleicht für künftige historische und sprachliche Forschungen eine willkommene Grundlage ist.

Zum ältesten sumerischen Ackerbau.

Von

Friedrich Hrozný.

In meinem kürzlich erschienenen Buche ,Das Getreide im alten Babylonien. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des alten Orients' Teil I. (= Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Klasse, 173. Band, 1. Abhandlung) war ich bemüht, die babylonische Getreidefrage zu lösen. Ich führe dort den Nachweis, daß die alten Babylonier in der Hauptsache drei Getreidearten angebaut haben: Gerste, Emmer und Weizen; nur vereinzelt und nicht gerade aus der ältesten Zeit ist meines Erachtens der Anbau der Mohrhirse belegt. Sehr wichtig ist die Analogie der ägyptischen Ackerbauverhältnisse, die ebenfalls einen intensiven Anbau der drei zuerst erwähnten Getreidearten (nicht aber der Mohrhirse) erkennen lassen.

Aus der ältesten, sumerischen Zeit ist, soviel ich sehe, nur der Anbau von Gerste, Emmer und Weizen bis jetzt belegt. Dabei läßt es sich feststellen, daß vor allem Gerste, in zweiter Linie Emmer und erst an dritter Stelle in relativ geringem Umfange der Weizen angebaut wurde. Bereits l. c. S. 91, Anm. 3 habe ich auf eine sehr interessante Inschrift des uralten Königs *Enḫegal* von *Lagaš* hingewiesen, die aus etwa 3100—3000 v. Chr. stammt und bereits Gerste (sumerisch *še*) und Emmer (sumerisch *ziz*) nennt, während der Weizen (sumerisch *gig*) überhaupt nicht genannt wird. Auch in den sumerischen Texten wirtschaftlichen Charakters, die aus der

Zeit der Patesi *Enetarzi*, *Enlitarzi*, *Lugalanda* und *Urukagina* (ca. 2800 v. Chr.) von *Lagaš* stammen, wird vor allem die Gerste, häufig auch der Emmer, seltener hingegen der Weizen genannt. Von den verschiedenen Emmerarten wird der ‚weiße Emmer' (sumerisch *ziz-bàr-bàr*) am häufigsten genannt und auch dort, wo *ziz* ohne das Adjektivum *bàr-bàr* ‚weiß' steht, wird es sich um den ‚weißen Emmer' handeln; vergleiche z. B. den Wechsel zwischen *ziz* und *ziz-bàr-bàr* in THUREAU-DANGIN, Recueil de tablettes chaldéennes Nr. 51, Obv. I. 14, II. 6, dagegen Obv. III. 9, Rev. V. 2. Nur selten wird der ‚rote Emmer' (sumerisch *ziz-sí*) erwähnt. Ziemlich häufig erscheint dagegen neben dem ‚weißen Emmer' die Emmerart *ziz-gú(n)-nunuz* ‚der buntrötliche (?) Emmer'. Dasselbe Bild der sumerischen Getreideverhältnisse erhalten wir auch, wenn wir die Höhe der einzelnen in den Inschriften verzeichneten Getreideposten in Betracht ziehen. Die höchsten Ziffern weist die Gerste auf, die den Sumeriern als Brot-, Bier- und Futtergetreide diente. Der zweite in der Reihe ist der ‚weiße Emmer'; durch geringere Posten ist der *ziz-gú(n)-nunuz*-Emmer vertreten, die aber noch immer höher sind als die des Weizens. Die Texte dieser Zeit nennen die Getreidearten in der Regel in der Reihenfolge: Gerste, ‚weißer Emmer', ‚buntrötlicher (?) Emmer', Weizen; die Getreidearten sind hier nach dem Umfang ihrer Kultur, nach ihrer Wichtigkeit für das tägliche Leben geordnet. Im Gegensatz hierzu steht allerdings die Reihenfolge dieser Zerealien in den Fällen, wo sie in einer Summierung in einer Zeile zusammengefaßt werden; dann heißt es in der Regel: Gerste, Weizen, Emmer (*še, gig, ziz*). Auf die für das gewöhnliche Leben so wichtige Gerste folgt hier der wegen seiner Feinheit hochgeschätzte Weizen und erst auf diesen der mit der Gerste gleichwertige, aber in geringerem Umfange als diese angebaute Emmer; hierbei wird gegebenenfalls unter *ziz* auch *ziz-gú(n)-nunuz* subsumiert. Die letztere Reihenfolge ist später die herrschende geworden.

Dieser älteste bekannte sumerische Ackerbau wird am besten durch die aus dem 4. Jahre des Patesi *Lugalanda* (ca. 2800 v. Chr.)

stammende Inschrift THUREAU-DANGIN, Recueil de tablettes chaldéennes Nr. 71 illustriert, die infolgedessen auch für die älteste Geschichte der Getreidearten überhaupt von größtem Werte ist. Man hat die Bedeutung dieser Inschrift für die älteste Geschichte des Ackerbaus offenbar bis jetzt übersehen; es mögen hier daher ihre wichtigsten Angaben kurz wiedergegeben werden. Diese Inschrift stellt den Ertrag der Felder des Fürsten von *Lagaš,* wie auch den der Felder seiner Gemahlin aus dem erwähnten Jahre in übersichtlicher Weise zusammen. Da es sich hier um größere Flächen handelt, so dürfen wir wohl annehmen, daß das für die Domänen des Patesi von *Lagaš* sich ergebende ziffernmäßige Verhältnis zwischen den einzelnen Getreidearten eine allgemeinere Geltung hat. Gewiß wird es in dieser Hinsicht zu verschiedenen Zeiten und auch in verschiedenen Städten Babyloniens große Schwankungen gegeben haben; trotzdem dürften uns die Ziffern dieser Inschrift wenigstens annähernd zeigen, in welchem Umfange die vier (bzw. drei) Getreidearten am Anfange des 3. Jahrtausends v. Chr. in Babylonien angebaut wurden.

In dieser Inschrift werden nun neun Grundstücke behandelt, aus denen nach Rev. V. 1 insgesamt 6780 *gur-sag-gál*[1] 66 *ḳa*[2] *še gig ziz,* d. h. ‚Korn (= Gerste), Weizen (und) Emmer' eingenommen werden. Wieviel von dieser Kornmenge auf die einzelnen Getreidearten entfällt, wird Rev. IV. 1 ff. angegeben.

Es heißt hier:

šú-nigi(n)	5212 *gur-sag-gál*	78 *ḳa*	*še*
	1406 *gur*	96 *ḳa*	*ziz-bàr-bàr*
	109 *gur*	72 *ḳa*	*ziz-gú(n)-nunuz*
	[29 *gur*	36 *ḳa*	*gig*][3]
	[12 *gur*		*ŠE.BIL.GI.BAR-bàr-bàr*][3]
	[10 *gur*	72 *ḳa*	*ŠE.BIL.GI.BAR-gi(g)*][3]

[1] Ein bestimmtes Hohlmaß.

[2] Ein bestimmtes Hohlmaß. Möglicherweise ist statt *ḳa* besser *sila* zu lesen; siehe POEBEL in Orient. Litteraturzeitung 1915, Sp. 76, Anm. 1.

[3] Ergänzt auf Grund der im Kontext gegebenen Zahlen.

d. h. ‚In Summa:	5212 *gur-sag-gál*	78 *ḳa*	Korn (= Gerste),
	1406 *gur*	96 *ḳa*	weißen Emmers,
	109 *gur*	72 *ḳa*	buntrötlichen (?) Emmers,
	[29 *gur*	36 *ḳa*	Weizen]
	[12 *gur*		weißen Sesams (?)]
	[10 *gur*	72 *ḳa*	schwarzen Sesams (?)]‘.

Lassen wir nun die zwei zuletzt angeführten, uns hier nicht interessierenden Posten außer Betracht, so verhalten sich die vier Getreidearten Gerste, ‚weißer Emmer‘, ‚buntrötlicher (?) Emmer‘, Weizen zueinander wie 178 : 48 : 3·7 : 1; fassen wir die beiden Emmerarten zusammen, so erhalten wir das Verhältnis: 178 : 52 : 1. Aus diesen Zahlen ergibt sich, wie hervorragend wichtig der Anbau der Gerste und wie andererseits verschwindend gering der Anbau des Weizens im ältesten Babylonien war; eine wichtige Mittelstellung zwischen diesen beiden Getreidearten nimmt der Emmer ein.

Die Gideon-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr.

Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islām.

Von

Hans v. Mžik.

Die Anzahl der Muslime in der Schlacht bei Badr im Jahre 2 d. H. wird von der arabischen Überlieferung verschieden angegeben. Die kleinste Zahl von 300 findet sich in dem angeblichen Gedichte des Ḥamza[1], die größte ergibt sich aus Ibn Saʿd, der die Anzahl der mekkanischen Kämpfer Muḥammads mit 86[2], die der medinischen mit 238[3], also die Zahl der Badr-Streiter mit 324 angibt, ohne die unsicheren mitzuzählen. Für gewöhnlich sprechen die Quellen von 313 oder 314 oder von ‚310 und einigen'[4], auch von 307, 317 oder 318 Badr-Kämpfern.[5] Die Angaben erwecken zunächst wirklich den Eindruck, als ob wir es mit einer echten historischen Überlieferung zu tun hätten. Nun kennen wir aber eine Tradition[6], derzufolge die

---

[1] Ibn Hišām, S. ٥١٦, Z. 3 v. u. Das Gedicht, das übrigens schon von der Mehrzahl der arabischen Literarhistoriker für apokryph erklärt wurde (l. c. Z. 2, 3: واكثر اهل العلم بالشعر ينكرها), trägt — insbesondere in den letzten Versen — alle Kriterien späterer Mache.

[2] III, 1, Biographien der mekkanischen Kämpfer Muḥammads in der Schlacht bei Badr etc. Leiden 1904.

[3] III, 2, Biographien der medinischen Kämpfer etc.

[4] وبضعة.

[5] Ṭabarī I, S. ١٢٩٦—١٢٩٩, ١٣٥٧, ١٣٥٨; Tafsīr II, S. ٣٧٣ ff.; IH, S. ٥٠٦; Wāḳidī-Wellhausen, S. 83 ff.: 313, S. 66 und 68: 313 + 4 (Knechte, die an der Schlacht teilgenommen hatten, aber kein Beutelos bekamen).

[6] Angeblich von al-Barāʾ überliefert (Ṭ. I, S. ١٢٩٧, ١٢٩٨), der seiner Jugend wegen mit mehreren anderen beim Auszug nach Badr von Muḥammad zurückgewiesen worden war.

Zahl der Badr-Kämpfer ebenso groß gewesen ist, wie die Zahl der Leute des Ṭālūt (Gideon-Saul).[1] Nach einer Variante soll der Prophet seinen Leuten am Tage von Badr geradezu gesagt haben: ‚Ihr seid dieselbe Anzahl wie die Leute des Ṭālūt an dem Tage, als er mit Ǧālūt zusammenstieß‘. Untersuchen wir nun, diesem Fingerzeige folgend, die Darstellung der Schlacht von Badr, wie Ibn Isḥāḳ sie gibt, so finden wir eine ganze Reihe von Traditionen, die Motive aus der biblischen Gideon-Saul-Sage enthalten:

1. Die Geschichte von Badr wird durch den Traum der ʿĀtika eingeleitet: ‚Ich sah einen Reiter, der auf seinem Kameele herankam ‚und schließlich in Abṭaḥ anhielt. Dann rief er mit erhobener Stimme: ‚‘Heda, ihr Saumseligen, zieht hinaus zu eurer Todesstätte; binnen ‚drei Tagen!’ und ich sah, wie sich das Volk um ihn scharte. Nun ‚betrat er das Heiligtum, die Leute folgten ihm und, während sie um ‚ihn herum waren, hielt sein Kameel mit ihm auf dem Dach der ‚Kaʿba. Hierauf rief er das Gleiche: .... Dann blieb sein Kameel ‚mit ihm auf dem Gipfel des Abu Ḳubais stehen und er rief (wiederum) ‚das Gleiche. Hierauf nahm er ein Felsstück, warf es herab ‚und es kam herabgerollt, bis es, am Fuße des Berges an‚gelangt, zersprang; und es blieb kein Haus .... in Mekka übrig, in das nicht ein Splitter einschlug‘.[2] Eine Variante des

[1] Ḳur'ān 2, 250—252. Daß Muḥammad Gideons Zug gegen die Midianiter (Ri. 7, 2—8), Sauls Zug gegen Goliath (Sam. I. 17, 1 ff.) und vielleicht auch die Episode Sam. I. 14, 24 ff. zusammenwirft, ist vielleicht weniger verwunderlich, als man auf den ersten Blick annehmen könnte, da die Gideon- und die Saul-Sage tatsächlich viele parallele Züge aufweisen (vgl. auch JENSEN, Gilgamesch-Epos I, S. 722).

[2] IH, S. ٤٢٨, ٤٢٩; W-W, S. 40; Ṭ. I, S. ١٢٩٢, ١٢٩٣. Im Zusammenhange mit dieser Geschichte sei, um Mißverständnisse zu vermeiden, das eigentlich Selbstverständliche nochmals ausdrücklich festgestellt, daß bei der Ausbildung jeder Erzählung auch andere Motivreihen mitgewirkt haben. So scheint das Felsstück, ‚dessen Splitter in jedes Haus einschlugen‘, auf Ḳur'ān 8, 23 zurückzugehen. Man bedenke, daß die 8. Sure sich zur Gänze (بأسْرها IH, S. ٤٧٦, 6) auf die Schlacht von Badr beziehen soll. Der Steinregen, den die Mekkaner verlangten, mußte doch irgendwie — wenigstens im Traume — zur Strafe der Gottlosen eintreffen (vgl. auch Ḳur'ān 11, 84). Später bildete sich die Geschichte noch weiter aus: Amr ibn al-Āṣ sah in seinem Hause sogar ein Stück von dem Stein (W-W, S. 40).

gleichen Motivs ist der Traum des Ǧuhaim ibn aṣ-Ṣalt: ‚Ich war ‚zwischen Schlafen und Wachen. Da erblickte ich einen Mann, der ‚auf einem Pferde herankam und schließlich anhielt. Bei ihm befand ‚sich ein Kamel. Dann rief er aus: ‘Tot ist ‘Utba ibn Rabî‘a und ‚Šaiba ibn Rabî‘a und abu-l-Ḥakam . . . . und der und der’ und ‚zählte die Namen der adeligen Ḳuraišiten auf, die (nachher) am ‚Tage von Badr erschlagen wurden. Hierauf sah ich, wie er die ‚Gurgel seines Kameels durchschlug. Dann ließ er es im ‚Lager herumlaufen und es blieb kein Zelt des Lagers ‚übrig, das nicht ein Blutspritzer traf.‘[1] — Unschwer erkennen wir in beiden Träumen das Vorbild wieder: den unheilkündenden Traum des Midianiters vor der großen Schlacht gegen Gideon: ‚Da ‚hab’ ich einen Traum gehabt und zwar rollte da ein Gersten- ‚brotkuchen ins midianitische Lager, drang bis zum [Feld- ‚herrn-]Zelte vor, traf es, daß es umfiel und drehte es nach ‚oben.‘[2] Allen drei Träumen ist das ziemlich ungewöhnliche Bewegungsmotiv gemeinsam: das ‚Rollen‘ des Felsblockes, das ‚Herumlaufen‘ des Kameles, das ‚Rollen‘ des Gerstenbrotes, aber die muḥammedanischen Fassungen sind erweitert und sinnlicher geworden, wie das für jüngere Nachbildungen typisch ist. Der Traum der ‘Âtika und der des Ǧuhaim ibn aṣ-Ṣalt bestehen aus zwei Teilen: das Unglück wird nicht bloß symbolisch, sondern auch noch direkt angekündigt, um ja keinen Zweifel an dem zwingenden Zusammenhange zwischen Prophezeihung und Ereignis aufkommen zu lassen. Der Symbolismus ist viel gröber geworden: das Gerstenbrot[3] wird zu einem Felsstück, das Unheil, das im Traume des Midianiters das Feldherrnzelt trifft, wird nun auf sämtliche Häuser Mekkas verteilt. In dem Traume des Ǧuhaim sind die Effekte noch stärker aufgetragen: Blut bespritzt die Zelte der Mekkaner, diejenigen, welche erst fallen sollen, werden schon als tot ausgerufen. Dem Effekte zu liebe wurde auch der ursprüngliche Symbolismus im Traume des

[1] IH, S. ٤٣٧; W-W, S. 45; Ṭ. I, S. ١٣٠٦.

[2] Ri. 7, 13.

[3] Das ackerbautreibende Israel.

Ǧuhaim gänzlich fallen gelassen. Das ‚Gerstenbrot‘ stellt den Feind dar, beim ‚Felsblock‘ kann man im Zweifel sein, ob der Feind oder das Unheil damit gemeint sind, aber im Traume des Ǧuhaim ist überhaupt keine Erinnerung mehr an den ursprünglichen Symbolismus vorhanden.

2. Weniger leicht ist die historisch nicht beglaubigte Anekdote vom Späherritte Muḥammads mit ‚einem‘ seiner Genossen[1] vor der Schlacht auf ihr Motiv hin zu analysieren. ‚. . . Und er (Muḥammad) ‚und einer seiner Genossen ritten aus, — Ibn Hišām: der Mann ‚war Abū Bakr aṣ-Ṣiddīḳ[2] — Ibn Isḥāḳ: wie mir Muḥammad ibn ‚Yaḥya ibn Ḥabbān überliefert hat — bis er einen Šaiḫ der Araber ‚traf. Er fragte ihn über die Ḳuraiš, über Muḥammad und seine ‚Genossen und was er von ihnen für Nachrichten habe. Der Šaiḫ ‚sagte: ‘Ich werde euch nichts sagen, bevor ihr mir nicht mitteilt, ‚wer ihr seid!’ Antwortete ihm der Gesandte Gottes: ‘Wenn du uns ‚benachrichtigst, geben wir dir Nachricht.’ — ‘Also eins ums andere?’ ‚— ‘Ja.’ — Sprach der Šaiḫ: ‘Ich habe vernommen, daß Muḥammad und seine Genossen an dem und dem Tage ausgezogen sind ‚und, wenn derjenige wahr gesprochen, der mir Nachricht gab, so ‚ist er heute an dem und dem Orte,’ — dem Orte nämlich, an dem ‚sich der Gesandte Gottes (tatsächlich) befand — ‘desgleichen habe ‚ich vernommen, daß die Ḳuraiš an dem und dem Tage ausgezogen ‚sind und, wenn derjenige wahr gesprochen, der mir Nachricht gab, ‚so sind sie heute an dem und dem Orte’ — dem Orte nämlich, an ‚dem sich die Ḳuraiš (tatsächlich) befanden. Als er mit seiner Ge‚schichte fertig war, fragte er: ‘Von wannen seid denn ihr beide?’ ‚— Da sprach der Gesandte Gottes: ‘Wir sind (oder kommen) von ‚einem Wasser.’ Hierauf entfernte er sich von ihm, während der ‚Šaiḫ fragte: ‘Was heißt: von einem Wasser? etwa von dem Wasser ‚des ‘Irāḳ?’ — Ibn Hišām: der Šaiḫ war Sufyān ad-Ḍamrī —. Ibn ‚Isḥāḳ: Hierauf kehrte der Gesandte Gottes zu seinen Genossen

[1] IH, S. ٤٣٥, ٤٣٦; W-W, S. 47; Ṭ. I, S. ١٣٠٢, ١٣٠٣.

[2] Eine typische Glosse aus späterer Zeit. Das gleiche gilt von dem Namen des Šaiḫs, den IH ebenfalls kennt.

zurück‘. — Die Geschichte kann zu dem Zwecke erzählt worden sein, um Muḥammad in der Rolle des ʿAḳīd[1] vorzuführen, wie dies bei Abū Sufyān und der Anekdote von den Dattelkernen[2] gewiß der Fall ist. Anderseits erinnert sie an den Kundschaftergang Gideons und seines Dieners Pura.[3] Da sie in äußerst vagen Ausdrücken abgefaßt ist — man denke an die viermal wiederkehrende Formel كذا وكذا —, jeder Anschaulichkeit und Prägnanz entbehrt, läßt sich nicht entscheiden, auf welches Motiv sie zurückgeht. Möglich ist auch, daß beide Motive an der Bildung der Erzählung ihren Anteil haben.

3. Unmittelbar vor der Schlacht ‚näherte sich eine Schar von ‚Ḳuraišiten, bis sie zu der Tränke des Propheten kamen. Unter ‚ihnen befand sich Ḥakīm ibn Ḥizām. Da sprach der Prophet: ʿLaßt ‚sie [trinken]!' Und niemand trank damals davon, der nicht getötet ‚worden wäre, ausgenommen nur Ḥakīm ibn Ḥizām, denn er wurde ‚nicht getötet .....‘[4] Wāḳidī fügt noch hinzu: ‚Zweimal entrann ‚Ḥakīm durch Gottes Gnade dem Verderben: einmal, als Muḥammad ‚in Mekka nach Vortragung von Sur. 36 Staub über die Köpfe einer ‚Anzahl ihm feindlicher Ḳuraišiten warf, unter denen auch er sich ‚befand, das zweite Mal bei der Tränke von Badr‘.[5] An und für sich ist nicht zu entnehmen, wieso das bloße ‚Trinken‘ ein Verschulden und totbringend gewesen sein soll. Der Grund ergibt sich aus der Ṭālūt-Legende: wer trank, war ungläubig und der Ungläubige war des Todes schuldig. In weiterer Ausspinnung dieses Gedankenganges mußten die ‚Trinkenden‘ = die Ungläubigen natürlich in der Schlacht erschlagen werden. Die ganze Episode ist nichts anderes, als eine dem vorhandenen Gedankenschema entsprechende Um- und Weiterbildung der Geschichte des Aswad ibn ʿAbd al-Asad

---

[1] Über die Aufgaben des ʿAḳīd bei Raubzügen, vgl. A. Jaussen, Coutumes des Arabes au Pays de Moab, 1908, S. 166 ff.

[2] IH, S. ٤٣٧; W-W, S. 44; Ṭ. I, S. ١٣٠٥.

[3] Ri, 7, 10 ff.

[4] IH, S. ٤٤٠; W-W, S. 51; Ṭ. I, S. ١٣١١, ١٣١٢: das Pferd des Ḥizām ist spätere Zutat.

[5] W-W, l. c.

al-Maḫzūmī, einer an sich ‚neutralen' Tatsache, die zu Beginn der Schlacht von Badr stattgefunden haben soll.[1]

4. Mit Rücksicht auf die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung gewinnen auch die Traditionen, welche die Zahl der Badr-Kämpfer und die Zahl der Leute des Ṭālūt in Zusammenhang bringen, erhöhte Bedeutung. Erinnern wir uns nur, daß Gideon dreihundert Mann mit sich hatte. Die Zahl 318, die in einer Tradition genannt wird, ruft übrigens einen anderen biblischen Kampf gegen eine gewaltige Übermacht ins Gedächtnis, den Kampf Abrahams gegen die vier Könige.[2] Es ist deshalb fraglich, ob man überhaupt annehmen darf, daß die Zahl der Kämpfer Muḥammads, wenn schon nicht 300, 313, 314 oder 318, so doch wenigstens ungefähr diese Zahl betragen habe. Mit Rücksicht auf die ganzen Verhältnisse ist es sehr unwahrscheinlich, daß eine genaue Zählung der Streiter unmittelbar vor oder nach der Schlacht von Badr vorgenommen wurde.[3] Die Annahme, daß dem Ṭālūt erst mit Rücksicht auf die Schlacht von Badr eine bestimmte Anzahl Krieger zugeschrieben wurde — eine Annahme, die die Rückwirkung der Geschichte auf eine Legende voraussetzen würde — hat religionsgeschichtlich und psychologisch wenig für sich.[4] Das älteste historische Dokument über die Schlacht, der Brief des ʿUrwa ibn Zubair an den Ḫalīfen ʿAbd al-Malik,[5] erwähnt auch keine Zahl, während doch ein so be-

---

[1] IH, S. ٤٤٢, ٤٤٣; W-W, S. 53; Ṭ. I, S, ١٣١٦, ١٣١٧. [2] Mos. I, 14, 14.

[3] Dafür, daß die Anzahl der Muslime bei Badr nicht genau bekannt war, lassen sich auch Ḳur'ān 3, 11 und 8, 66, 67 anführen. In der letzten Stelle ist gewiß nicht bloß eine Verheißung für die Zukunft nach Art von 3. Mos. 26, 8, sondern auch eine Beziehung auf die Gegenwart, die Schlacht von Badr (اَلْآنَ خَفَّفَ ٱللّٰهُ عَنْكُمْ) enthalten. Die genaue Zahl der Mekkaner bei Badr kennen wir auch nicht, ebensowenig die Anzahl der Reiter des Abū Sufyān. ʿUrwa spricht von 70, IH, S. ٤٢٧ von 30 oder 40.

[4] Bedenklich ist auch, daß wir von manchen Badr-Kämpfern zwar den genauen Namen, sonst aber gar nichts wissen oder wenigstens nichts, was Anspruch machen könnte, historisch ernst genommen zu werden. Das erweckt ganz den Anschein, als ob die Namen fingiert wären.

[5] Ṭ. I, S. ١٢٨٤—١٢٨٨. Unzulänglich übersetzt von Sprenger III, S. 142—144. Der Brief ist vielleicht nur ein Teil aus einem längeren Schreiben an den Ḫalīfen,

deutsames historisches Detail, wenn es sich wirklich bis in die Zeit des Ṭabarī erhalten hätte, kaum in ʿUrwas Brief fehlen würde. Wir müssen also eingestehen, daß wir gar keinen Anhaltspunkt für irgendeine bestimmte Zahl haben. Die Listen der Badr-Kämpfer bei Ibn Hišām etc. und die Biographiensammlungen des Ibn Saʿd sind kaum etwas anderes als Dokumente eines Kompromisses zwischen dem numerus clausus der Badr-Kämpfer, dessen Sinn im Laufe der Zeit nicht mehr verstanden wurde, und den Ansprüchen auf die Teilnahme an dieser ersten Schlacht des Islām. Die verschiedenen Listen erwecken bei ihrer Vergleichung den Eindruck, als hätte man die Zahl zunächst durch fingierte Personen ergänzen müssen. Später kamen dann weitere Familien hinzu, welche auf die Ehre reflektierten, daß einer ihrer Ahnen an der Badr-Schlacht teilgenommen habe. Nun mußten wieder andere von der Liste gestrichen werden. Da diese Neuaufnahmen und Streichungen natürlich nicht einheitlich durchgeführt wurden, ergaben sich Widersprüche, wie wir sie in den verschiedenen Listen finden.

Die im Rahmen unserer Untersuchung besprochenen Ḥadīṯe sind typische religiöse Analogiebildungen. ‚Der neue Prophet mußte das Erbe seiner Vorgänger antreten und ihr Heiligenkleid anlegen.‘[1] Er mußte sich dadurch legitimieren, daß er die Taten der alten Propheten ‚wiederholte.‘ Die Ṭālūt-Badr-Ḥadīṯe durchlaufen die ganze Stufenleiter solcher Analogiebildungen, wie sie uns aus der Geschichte des Islām und sonst aus der Geschichte der Religionen zur Genüge bekannt sind: von der freien Nachbildung eines Ereignisses im Sinne eines überkommenen intellektuellen Schemas, von der Ausmalung vermuteter, vor der entsprechenden Umformung halb bekannter Geschehnisse bis herab zur ‚mit Behagen erzählten‘, ‚akzentuierten‘ Tatsache.[2]

---

das die Geschichte Muḥammads enthalten haben mag, und welches uns von Ṭ. partienweise an verschiedenen Stellen seines Werkes überliefert ist. Vgl. z. B. I, S. ١١٨٠, ١٢٢٤.

[1] J. Horovitz in Islam V, S 42.

[2] Zu dieser letzten Gruppe gehört vielleicht auch die Nachricht, daß Muḥammad in seinem Heer drei Fahnenträger für die drei Gruppen, aus denen es be-

Zunächst als Maġāzī-Ḥadīṯe ‚zur Unterhaltung und Belehrung‘ erzählt,[1] war ihr Inhalt mannigfachen Wandlungen unterworfen, bis er vom ‚Gemeindegedächtnisse‘ rezipiert und so wenigstens im Umrisse fixiert wurde. Gleichzeitig mag auch ihre schriftliche Niederlegung erfolgt sein, worauf sie, mit einer gehörigen Kette von Überlieferern versehen, in den Vorrat der ‚beglaubigten‘, ‚geschichtlichen‘ Erzählungen übergingen. Diese Vorgänge lassen sich an dem Aufbau unserer Ḥadīṯe noch deutlich beobachten.[2]

Weiter ausgreifend können wir aber an dem Brief des ʿUrwa ibn Zubair, den uns ein gütiges Schicksal bewahrt hat, die ganze Entwicklung der Badr-Legenden verfolgen. Der Brief sei hier zum Zwecke einer genaueren Analyse vollständig wiedergegeben. ‚Wunder‘ (d. h. außerhalb des Kausalgesetzes stehende Tatsachen), die bereits rezipiert, d. h. als historische Ereignisse anerkannt waren, erscheinen im Sperrdruck, Maġāzī-Geschichten, die für ʿUrwa und wahrscheinlich auch für andere noch nicht als ‚verbürgt‘ galten, und in ʿUrwas Brief mit dem sehr reserviert klingenden Worte zaʿamū eingeleitet werden, sind *kursiv,* die Ḳurʾān-Stellen klein gedruckt.

‚Überliefert haben uns ʿAlī ibn Naṣr ibn ʿAlī und ʿAbd al-Wāriṯ ‚ibn ʿAbd aṣ-Ṣamd ibn ʿAbd al-Wāriṯ, — und zwar ʿAlī von ʿAbd aṣ-‚Ṣamd ibn ʿAbd al-Wāriṯ (etc.) — ʿAbd al-Wāriṯ: überliefert hat mir ‚mein Vater von Ābān al-Aṭṭār von Hišām ibn ʿUrwa von ʿUrwa ‚selbst, daß er an ʿAbd al-Malik ibn Marwān folgendermaßen schrieb: ‚Du hast an mich über Abū Sufyān und seinen Zug geschrieben, ‚du fragst mich, wie dessen Verlauf war. Es geschah also, daß Abū ‚Sufyān ibn Ḥarb von Syrien her mit 70 Reitern aus verschiedenen ‚Sippen der Ḳuraiš ankam — alle waren sie als Kaufleute in Syrien

---

stand, hatte: für die Muhāğirūn, die Aus und die Ḫazrağ (W-W, S. 50). Auch Gideons Schar bestand aus drei Heerhaufen (Ri. 7, 16). — Allerdings existierten daneben Traditionen, die nur von zwei Fahnen sprechen (IH, S. ٤٣٢, ٤٣٣; Ṭ. I, S. ١٢٩٧).

[1] Vgl. GOLDZIHER, Muham. Studien II, S. 153ff., 206f.

[2] Über die Entstellung der Tatsachen-Substrats bei mündlicher Tradition vgl. K. v. ROBETZ, ‚Zur Psychologie des Gerüchts‘ in Ö. R. XLIV, S. 205ff.

,gewesen und brachten gemeinschaftlich ihr Geld und ihre Waren ,heim. Sie wurden dem Propheten und seinen Gefährten gemeldet. ,Es herrschte schon vordem Krieg zwischen beiden Parteien und es ,war zu Todschlag gekommen. Ibn al-Ḥaḍramī war mit anderen ,bei Naḫla erschlagen und Gefangene unter den Ḳuraiš gemacht ,worden, unter ihnen einige der Banu-l-Muġīra, z. B. ihr Klient Ibn ,Kaisān. ʿAbdallāh ibn Ǧaḥš und Wāḳid, ein Schützling der Banū ,ʿAdī ibn Kaʿb mit noch anderen von den Genossen des Propheten, ,der diese Schar unter ʿAbdallāh ibn Ǧaḥš ausgeschickt hatte, hatten ,sie überfallen. Dieses Treffen entzündete den Krieg zwischen dem ,Propheten und den Ḳuraiš. Es war der erste kriegerische Zusam- ,menstoß zwischen beiden Parteien und er fand vor dem Zuge des ,Abū Sufyān und seiner Leute nach Syrien statt. Abū Sufyān aber ,und die ḳuraišitischen Reiter, die mit ihm von Syrien heimkehrten, ,kamen heran — nach dieser Geschichte — und reisten den Küsten- ,weg. Als der Prophet von ihnen hörte, rief er seine Genossen zu- ,sammen und erzählte ihnen von den Schätzen, die sie mitführten, ,und von ihrer geringen Zahl. So zogen die Muslime aus und hatten ,es nur auf Abū Sufyān und die Karawane abgesehen; sie dachten ,nur an die Beute, die ihnen zufallen würde und glaubten nicht, ,daß es zu einem großen Kampfe kommen würde, wenn sie auf ,jene treffen. Hier der Ḳur'ānvers, den Gott diesbezüglich geoffenbart hat: ..Ihr ,aber wünschtet, daß die Unbewehrte euer werde.[1] Als Abū Sufyān hörte, ,daß die Genossen des Propheten ihm den Weg verlegen wollten, ,schickte er an die Ḳuraiš: Muḥammad und seine Genossen ver- ,sperren euch den Weg! Beschützt eure Waren! Als die Nachricht ,zu den Ḳuraiš kam — in der Karawane des Abū Sufyān waren die ,Sippen von Kaʿb ibn Luʾaiy vertreten — rückte das Volk von ,Mekka zu ihrem Schutze aus, also das Aufgebot der Banū Kaʿb ibn ,Luʾaiy. Von den Banū ʿĀmir befand sich kein einziger darunter, ,ausgenommen die Banū Mālik ibn Ḥisl. Von dem Aufgebot der ,Ḳuraiš hörten weder der Prophet noch seine Genossen, bis er nach ,Badr kam. Der Weg der ḳuraišitischen Reiter war (auch schon

[1] Ḳurʾān 8, 7.

,früher) gelegentlich der Küstenweg nach Syrien gewesen. So bog ,Abū Sufyān von Badr ab und wählte den Küstenweg: er fürchtete ,einen Hinterhalt bei Badr. Der Prophet rückte vor, rastete schließ-,lich in der Nähe von Badr und schickte den Zubair ibn al-ʿAwwām ,mit einer Schar seiner Genossen zu dem Wasser von Badr. Sie ,aber dachten nicht daran, daß die Ḳuraiš gegen sie ausgezogen ,seien. Inzwischen verharrte der Prophet im Gebete. Da kamen ,einige Wasserträger der Ḳuraiš zum Wasser von Badr und, während ,von diesen ein schwarzer Sklave der Banū Ḥaǧǧāǧ zur Tränke ,herabstieg, nahm ihn die Schar derjenigen gefangen, die der Prophet ,mit az-Zubair nach dem Wasser geschickt hatte. Einige Kameraden ,des Sklaven entkamen zu den Ḳuraiš. Jene aber nahmen ihn mit ,und brachten ihn zu dem Gesandten Gottes, der in seiner Hütte ,war, und befragten ihn über Abū Sufyān und seine Leute, denn ,sie meinten nichts anderes, als daß er zu ihnen gehöre. Der Sklave ,aber begann ihnen von den Ḳuraiš zu erzählen und wer von ihnen ,ausgezogen sei und von ihren Häuptlingen und gab ihnen richtige ,Auskunft. Für sie aber war die Nachricht, die er ihnen gab, das ,unangenehmste Ding, denn sie hatten es damals nur auf die Kara-,wane des Abū Sufyān abgesehen. Inzwischen betete der Prophet, ver-,richtete die Rakʿas und Prostrationen und sah und hörte, was mit dem ,Sklaven vorging. So begannen sie ihn zu schlagen, als er ihnen sagte, ,daß die Ḳuraiš gekommen seien, schalten ihn einen Lügner und ,sagten: ʻDu verläugnest nur den Abū Sufyān und seine Leute.ʼ Als ,sie ihm dergestalt mit Schlägen zusetzten und ihn über Abū Sufyān ,und seine Leute befragten, über die er doch nichts wußte, denn er ,war einer der Wasserträger der Ḳuraiš, begann der Sklave zu sagen: ,ʻJa, es ist Abū Sufyānʼ, während sich doch die Karawane damals ,unterhalb (seewärts) von ihnen befand, **wie Gott sagt: Als ihr an der dies-,seitigen Tallehne standet, sie aber an der jenseitigen und die Karawane unterhalb ,von euch etc.**[1] Wenn der Sklave ihnen sagte: ʻes sind die Ḳuraiš, ,die über euch gekommen sindʼ, schlugen sie ihn also und, wenn er ,ihnen sagte: ʻes ist Abū Sufyānʼ, ließen sie ihn los. Als nun der

[1] Ḳurʾān 8, 43.

,Prophet ihr Tun sah, stand er vom Gebete auf; er hatte gehört, ,was jener ihnen mitgeteilt hatte. *Man behauptet, daß der Gesandte ,Gottes sagte: ʿBei demjenigen, in dessen Hand meine Seele liegt: ihr ,schlagt ihn, wenn er die Wahrheit spricht und lasset ihn los, wenn ,er lügt.ʾ Sie sagten: ʿEr hat uns mitgeteilt, daß die Ḳuraiš ange- ,kommen sind.ʾ Er sprach: ʿEr hat wahr gesprochen, die Ḳuraiš ,sind tatsächlich ausgezogen, um ihre Karawane zu beschützen.ʾ* Er ,berief den Burschen zu sich, befragte ihn, und jener gab ihm ,Nachricht von den Ḳuraiš und sagte: ʿich weiß nichts von Abū ,Sufyānʾ. Nun befragte ihn der Prophet: ʿWie stark ist ihre Heer- ,schar?ʾ Jener sagte: ʿIch weiß nicht; bei Gott! sie sind sehr zahl- ,reich.ʾ *Man behauptet, daß der Prophet fragte: ʿWer hat sie vor- ,gestern bewirtet?ʾ und jener nannte den Mann. Da fragte der ,Prophet: ʿWie viele Kamele hat er für sie geschlachtet.?ʾ Jener sagte: ,ʿ9 Kameeleʾ. — ʿUnd wer hat sie gestern bewirtet?ʾ Jener nannte ,(wiederum) den Mann. ʿWie viel hat er für sie geschlachtet?ʾ — ,ʿ10 Kameele.ʾ Nun behaupten sie, daß der Prophet sagte: ʿDie Heer- ,schar ist 900 bis 1000 Mann stark.ʾ* In der Tat betrug das Auf- ,gebot der Ḳuraiš damals 950 Mann.[1] Darauf ging der Prophet weg, ,zog zum Wasser hinunter, ließ die Trinkgruben anfüllen und stellte ,vor denselben seine Genossen in Schlachtreihe auf, worauf die feind- ,liche Heerschar gegen ihn anrückte. Als der Gesandte Gottes ,nach Badr herabstieg, sagte er: ʿDas sind ihre Schlacht- ,stättenʾ. Die Feinde fanden, daß der Prophet bei Badr ihnen zuvor- ,gekommen und sich dort festgesetzt habe. *Als sie ihn angriffen, ,soll der Prophet, wie man behauptet, gesagt haben: ʿDies sind die ,Ḳuraiš, sie kommen daher mit ihrem Geschrei und mit ihrem Über- ,mut, dich zu bekämpfen und deinen Gesandten zum Lügner zu ,stempeln. O Gott, ich bitte dich um das, was du mir versprochen!ʾ*

[1] Vielleicht ist dieser Satz nicht eine Bemerkung ʿUrwas, sondern eine spätere Glosse. Übrigens waren die Ḳuraiš, auch wenn man die traditionelle Zahl von 950 gelten lassen will, bei Badr keineswegs mehr so stark, da inzwischen die Banū Zuhra und die Banū ʿAdī ibn Kaʿb umgekehrt waren (IH, S. ٤٣٨; W-W, S. 45, 46; Ṭ. I, S. ١٣٠٧). Sprenger III, S. 118 Anm., schätzt sie nur mehr auf 600 Mann und verweist auf Ḳurʾān 3, 11.

,Als sie herankamen, trat er ihnen entgegen, streute ihnen ,Sand ins Gesicht und Gott schlug sie in die Flucht. Bevor ,noch der Prophet mit ihnen zusammenstieß, war zu ihnen ein Reiter ,von Abū Sufyān und von der Karawane, die mit ihm war, (mit ,der Aufforderung) gekommen, sie möchten zurückkehren. Die Kara- ,wane, welche die Ḳuraiš auffordern ließ, zurückzukehren, war (damals) ,in Ġuḥfa. Diese (aber) sagten: ʿBei Gott, wir werden nicht zurück- ,kehren, bevor wir nach Badr gekommen sind. Wir werden dort drei ,Tage bleiben und es wird uns von den Bewohnern des Ḥiǧāz sehen, ,wer uns trifft. Fürwahr, kein Araber wird uns sehen und unsere Stärke ,und dann (noch) mit uns kämpfen wollen.' Sie waren es, von denen ,Gott spricht: diejenigen, welche ihre Häuser verließen im Übermute und um vor ,den Augen der Leute zu prunken . . [1] Dann trafen sie und der Prophet ,aufeinander und Gott verlieh seinem Gesandten den Sieg und ,verdarb die Führer der Ungläubigen und erlöste die Gläubigen ,von ihnen.ʻ

Der Brief war offenbar zu dem Zwecke geschrieben, um den im Umlaufe befindlichen Maġāzī-Geschichten über die Vorgeschichte der Schlacht bei Badr eine den Tatsachen entsprechende Darstellung entgegenzusetzen. Gleichzeitig weist der Briefschreiber durch Zitate mehrfach darauf hin, daß die Geschehnisse mit dem Ḳur'ān und den Ereignissen, die dieser voraussetzt (oder vorauszusetzen scheint) im Einklange stehen. Wenn auch die Schlacht von Badr selbst für ʿUrwa somit nicht im Mittelpunkte des Interesses steht, sondern gewissermaßen erst in zweiter Linie behandelt wird, so ist dennoch von großer Bedeutung, welcher Art die ,historischenʻ Einzelheiten sind, die er über sie bringt. Wir finden zunächst zwei ,Wunderʻ, die als historische Tatsachen gegeben werden. Sie betreffen — was fast selbstverständlich ist — den ,wunderbarenʻ Ausgang der Schlacht, den Punkt, um den sich die Legendenbildung jedenfalls zunächst kristallisierte. Die anderen unverbürgt wiedergegebenen Anekdoten sind derart farblos und uninteressant, daß man sich fragt, wie sie in diesen Brief hineingekommen sind. Außerdem enthält er eine

[1] Ḳur'ān 8, 49.

Anekdote zur Erklärung von Sure 8, 49, dagegen kaum Einzelheiten, die Anspruch darauf machen könnten, ernst genommen zu werden. Sollte der Grund hiefür nicht der sein, daß man in Medina und überhaupt zu ʿUrwas Zeiten geschichtlichen Anekdoten nur insoweit Beachtung schenkte, als sie zur Erklärung von Ḳurʾānstellen dienten,[1] daß man sonst nicht viele Details mehr und andererseits noch nicht allzu viele ‚beglaubigte' Details über die Schlacht von Badr kannte? An und für sich ist es zunächst unwahrscheinlich, daß man im zweiten Drittel des ersten Jahrhunderts d. H. über die Schlacht von Badr, diese erste und wichtigste Schlacht des Islām, nicht mehr viel gewußt haben sollte, aber tatsächlich scheint man in der ersten Zeit des Islām recht wenig Sinn für die Geschichte des Propheten gehabt zu haben, soweit diese nicht durch den Ḳurʾān verlangt oder zur Erklärung des Ḳurʾān notwendig war.[2] Die Lücke, die sich hier sehr bald bildete, wurde dann durch Erzählungen im Stile der aiyām al-ʿarab und durch volkstümliche Legenden ausgefüllt. Daß die Motive zu diesen letzteren unter anderem auch das Alte Testament geliefert hat, glaube ich hier gezeigt zu haben.

[1] Auf die Frage, wie weit der Ḳurʾān in dem speziellen Falle der Schlacht von Badr ‚Geschichte'-erzeugend war, d. h. ob und welche Erzählungen zur Illustration ḳurʾānischer Stellen entstanden, kann in diesem Zusammenhange nicht eingegangen werden, so verlockend es auch wäre, zu untersuchen, in welchem Umfange Ḳurʾān und Tafsīr einerseits, die volkstümliche Legende andererseits, beide aus verschiedenen Kreisen hervorgehend, beide mit verschiedenen Tendenzen, zur Überlieferung von Badr beitrugen und so ein wichtiges Kapitel der Sīra schufen. Nur ganz beiläufig sei darauf hingewiesen, daß die Geschichte, wie Muḥammad auf die Ḳuraiš Sand warf, unhistorisch ist (sie wird übrigens auch bei einer anderen Gelegenheit erzählt). Die Anekdote ist nur zur Illustrierung von Kurʾān 8, 17 (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ) erfunden. Zu Unrecht. Denn diese Stelle ist nichts anderes, als die Wiederholung eines vorher ausgeführten Gedankens (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ ٱللّٰهَ قَتَلَهُمْ) mit anderen Worten, also zu übersetzen: ‚nicht du hast geschossen (عن القَوْسِ, الحَجَرَ, السَّهْمَ)' etc. Das ‚Sand'-Werfen ist nachträglich durch willkürliches Tafsīr hineingelegt worden.

[2] Vgl. auch J. GOLDZIHER l. c. S. 207.

Das كتاب im Qurân.

Von

Dr. Julius Augapfel.

Muḥammed, der nach der gläubigen Ansicht der islamischen Tradition weder schreiben noch lesen konnte[1], legte, wie leicht erklärlich, in seinem Qurân großes Gewicht auf das ‚Geschriebene', das كتاب. Immer und immer wieder, wenn er für seine Offenbarungen und Prophezeiungen einen sicheren und unumstößlichen Beweis erbringen will, begnügt er sich mit der Behauptung, daß jene im كتاب seien, welcher Hinweis ihn jeglicher weiterer Argumentierung enthebt. Auf die heidnischen Araber, die Muḥammed für den neuen Glauben gewinnen wollte, mußte, wie er wohl mit Recht annehmen konnte, die bloße Tatsache eines ‚Buches' imponierend wirken. ‚For the inhabitants of Mecca a book of any sort possessed all the charms of novelty, as not many of them had ever seen one.'[2] Darin eben fühlt sich der Prophet seinen heidnischen Gegnern überlegen, daß er sich des Besitzes eines كتاب rühmen kann. Ganz stolz ruft er ihnen zu: ‚So bringet euer Buch her, wenn ihr wahrhaftig seid!'[3] ‚Habt ihr ein Buch, in dem ihr studieren könnt, daß euch wird,

---

[1] Vgl. Sure 7, 156, 158, wo Muḥammed النبيّ الأُمّيّ genannt wird, Worte, welche fast bei allen Auslegern als ‚der des Lesens und Schreibens unkundige Prophet' erklärt werden. Vgl. über diese Frage, Nöldeke-Schwally, Geschichte des Qorāns, 2. Aufl., S. 12—16.

[2] H. Hirschfeld, New researches into the composition and exegesis of the Qoran, London, 1902. S. 57.

[3] Sure 37, 157: فأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

was ihr wünscht?'[1] ‚Bringet mir ein Buch vor diesem oder eine Spur von Wissen, so ihr wahrhaft seid!'[2] ‚Zeigt mir, was sie von der Erde erschufen, oder ob sie einen Anteil an den Himmeln haben oder ob wir ihnen ein Buch gaben, daß sie einen deutlichen Beweis dafür haben.'[3]

Vorliegende Arbeit stellt nun den bescheidenen Versuch dar, soweit es der enggezogene Rahmen gestattet, festzustellen, welche Begriffe Muḥammed mit dem Worte كتاب[4] in seinem Qurân verband.

In erster Reihe bezeichnet der Prophet mit dem Worte كتاب das Buch *κατ' ἐξοχήν*, seinen Qurân, den er mit den Worten ذٰلِكَ ٱلْكِتَابُ (Sure 2, 1) einleitet; جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ ٱللّٰهِ (Sure 2, 83), وَهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ (Sure 6, 92). Ebenso in den Suren 2, 73. 79. 83. 123. 139. 146. 169. 171. 172.[5] 231[6]; 3, 2. 5. 43. 72 (zweimal). 75. 115. 118. 158.[7] 181; 4, 106. 113. 126. 135.[8] 139[9]; 5, 18 (zweimal). 52. 110; 6, 92. 114. 156. 157. 158; 7, 1. 50. 169. 195; 8, 69; 10, 1; 11, 1; 12, 1; 13, 1. 43[10]; 14, 1; 15, 1; 16, 66. 91; 17, 95; 18, 1. 26; 19, 16. 42. 52. 55. 57; 21, 10; 22, 8; 26, 1; 27, 1; 28, 1. 52; 29, 44. 46. 47. 50; 31, 1. 19; 32, 1; 33, 6; 34, 43; 35, 28. 29; 39, 1. 2. 24. 42; 40, 1. 72[11];

---

[1] Sure 68, 37, 38: أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ. إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ.

[2] Sure 46, 3: آئْتُونِى بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

[3] Sure 35, 38: أَرُونِى مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ أَم آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْه.

[4] Über die Etymologie dieses Wortes vgl. Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, S. 249.

[5] Zamaḫšari (edited by W. Nassau Lees ‚The Kashshaf 'an Haqaiq al-tanzil, Calcutta 1856) S. ١٢١ läßt hier zwei Möglichkeiten offen جنس كُتب الله او القرانُ.

[6] Baiḍāwi (ed. H. O. Fleischer ‚Beidhawii commentarius in Coranum, Lipsiae MDCCCXLVI') I. S. ١٢١ bestimmt unser Wort كتاب näher mit dem Worte القران.

[7] Zamaḫ. und Baiḍ. القران.

[8] Die in dem Verse zweimal vorkommenden Worte كتاب werden von Baiḍ. a. a. O. I. S. ٢٣٦ folgendermaßen erklärt: والكتاب الاوّل القران والثانى الجنس

[9] Baiḍ. يعنى القران.

[10] Zam. und Baiḍ. علم القران.

[11] Während Zamaḫ. a. a. O. S. ١٢٨٦ بِٱلْكِتَاب mit بالقران erklärt, sagt Baiḍ. a. a. O. II. S. ٢١٦: بالقران او بجنس الكتب السماويّة.

41, 2. 41; 42, 52; 43, 1; 44, 1; 45, 1; 46, 1. 11. 29; 52, 2[1]; 57, 25; 62, 2; 83, 9. 20; 98, 2. In vielen Fällen kommt noch zum Worte كتاب eine nähere Bestimmung hinzu, wie فِى كِتَابِ ٱللّٰهِ (Sure 33, 6)[2] oder مَا أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ (Sure 18, 26). Vgl. noch die Suren: 3, 22; 4, 28; 5, 48; 8, 76; 9, 36; 30, 56; 35, 26. 36.

Der Qurân selbst ist in einem ‚verborgenen Buche' aufbewahrt إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِى كِتَابٍ مَكْنُونٍ (Sure 56, 76. 77;)[3], worunter das bei Gott befindliche Original gemeint ist. ‚Er (der Qurân) ist in der Mutter der Schrift bei uns' وَإِنَّهُ فِى أُمِّ[4] الكِتَابِ لَدَيْنَا (Sure 43, 3) und ‚Bei ihm ist die Mutter der Schrift' وَعِنْدَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ (Sure 13, 39[5] und 3, 5).

Nach dem Qurân ist es das Alte und Neue Testament, das mit dem Worte كتاب benannt wird. So zunächst in der häufigen Bezeichnung der Juden und Christen mit اهل الكتاب ‚das Volk der

---

[1] Was in diesem Verse mit dem Worte كتاب gemeint ist, erklären die Ausleger auf verschiedene Weise. So Zamaḫ. a. a. O. S. ١٤١٥: وقيل هو ما كتبه الله لموسى وهو سمع صرير القلم — وقيل اللوح المحفوظ — وقيل القرآن — ونكّر لانّه كتاب مخصوص من بين جنس الكتب. Baiḍ. a. a. O. II. S. ٢٨٨: والمراد به القران او ما كتبه الله فى اللوح المحفوظ او الواح موسى او فى قلوب اوليائه من المعارف والحِكَم او ما يكتبه الحَفَظة.

[2] Baiḍ. a. a. O. II. S. ١٢٣ führt zu dieser Stelle aus: كان ما ذكر فى الآيتين ثابتا فى اللوح او القران وقيل فى التورية.

[3] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٤٤٦ erklärt diesen Ausdruck wie folgt: مصونٍ مِن غير المقرّبين من الملٰئكة لا يطّلع عليه مَن سواهم وهم المطهّرون من جميع الأدناس ادناسِ الذنوب وما سواها ان جعلت الجملة صفة لكتٰبٍ مَكْنُونٍ وهو اللوح.

[4] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٣٣٠ führt aus: وقرئ إِمِّ الكِتابِ بالكسر وهى اللوح كقوله هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ فى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (Sure 85, 21. 22) بَل سُمِّى بامّ الكتاب لانه الاصل الذى أُثْبِتت فيه الكُتب منه تُنْقَل وتُسْتَنسخ. Ähnliche Exegese bei Baiḍ. a. a. O. II. S. ٢٣٥. Vgl. auch dazu A. SPRENGER, Das Leben und die Lehre des Moḥammad, II. S. 288.

[5] Vgl. Zamaḫ. a. a. O. S. ٦٩٥: اصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ لان كل كائن مكتوب فيه. Man darf aber vermuten, daß der Prophet babylonische Täfelchen gesehen hat, auf deren Tonhülle ihr Inhalt nochmals geschrieben war, wie sie jetzt in den Ausgrabungen sehr häufig gefunden werden. Wie Herr Dozent Dr. TORCZYNER

Schrift' (So in den Suren 2, 99. 103; 3, 57.[1] 58. 62. 63. 64. 65. 68. 93. 94. 106. 109. 198; 4, 122. 152. 157. 169; 5, 18.[2] 22. 64. 70. 72. 81; 29, 45; 33, 26; 57, 29; 59, 2. 11; 98, 1. 5[3]) denen nach der Ansicht Muḥammeds Gott nur ein نَصِيبًا مِنَ ٱلْكِتَابِ (Sure 3, 22[4]; 4, 47.[5] 54) gegeben hatte, nicht aber den Qurân, der ein تَفْصِيلُ ٱلْكِتَابِ (Sure 10, 38) ist. Dann in der Sure 2, 95: وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ. Die gleiche Phrase in Sure 2, 139. 140. 141. 209; 3, 17.[6] 19. 95. 183. 184; 4, 50. 130; 5, 52. 62; 9, 29; 13, 36; 57, 15; 74, 31. 32; 98, 3.

Das bloße Wort كتاب in diesem zusammenfassenden Sinn gebraucht Muḥammed in den Suren 2, 107.[7] 115. 171.[8] 209[9]; 3, 181[10];

---

vermutet, kann hier vielleicht auch ein Mißverständnis des talmudischen Terminus יש אם למקרא vorliegen, den Muḥammed aus dem Munde seiner jüdischen Gewährsmänner vernommen haben dürfte.

[1] Baiḍ. a. a. O. I. S. ١٥٩, bemerkt zum Ausdruck اهل الكتاب, daß يعمّ اهل الكتابَين die Besitzer der beiden Bücher (Altes und Neues Testament) gemeint seien. Vgl. die nächste Anmerkung!

[2] Nach Baiḍ. a. a. O. I. S. ٣٥٠ spricht Muḥammed mit اهل الكتاب die Juden und Christen an: ووحّد الكتاب لانّه للجنس.

[3] Vgl. zu dem Ausdrucke اهل الكتاب Sprenger a. a. O. II. S. 288!

[4] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٩٥: يريد أَحْبَار اليهود وانهم حصّلوا نصيبا وافرا مِن التورٰة — ومن اما للتبعيض واما للبيان او حصّلوا من جنس الكتب المنزلة — او من اللوح التورٰة وهى نصيب عظيم.

[5] Eine ähnliche Erklärung bringt Zamaḫ. auch zu diesem Verse. Vgl. auch Baiḍ.

[6] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٩٣: اهل الكتاب من اليهود و النصارى, ähnlich Baiḍ. a. a. O.

[7] Vgl. die Erklärung Zamaḫ. a. a. O. S. ٩٨: وحَقٌّ من حَمَل التورٰة او الانجيل او غيرهما من كتب اللّه وأُمَنَ به ان لا يكفر بالباقى لان كلّ واحد من الكتابين مصدق للثانى شاهد بصحته وكذلك كتب اللّه جميعا متواردة فى تصديق بعضها بعضا.

[8] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٢١: فى كُتُب اللّه فقالوا فى بعضها حق وفى بعضها باطل وهم اهل الكتاب.

[9] Baiḍ. a. a. O. I. S. ١١٣: يريد به الجنس ولا يريد به انّه انزل مع كلّ واحد كتابا يخصّه فانّ اكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصّهم وانّما كانوا يأخذون بكُتُب مِن قَبْلهم.

[10] Zamaḫ. versteht unter diesem كتاب a. a. O. S. ٢٥٥: التورٰة والانجيل والزبور.

4, 135; 5, 18. 52; 6, 20.[1] 89; 10, 94; 42, 13. — Auch einzelne Teile des Alten Testamentes nennt der Prophet in seinem Qurân. So finden wir den Pentateuch, die Thora Mosis in den Suren 11, 20 und 46, 11 in dem Ausdrucke كِتَابُ مُوسَى; 6, 91 heißt es: مَنْ أَنْزَلَ ٱلْكِتَابَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ; ferner 2, 50. 81; 6, 155; 11, 20.[2] 112; 17, 2. 4; 25, 37; 28, 43; 32, 23; 40, 56[3]; 41, 46 und 37, 117 وَآتَيْنَاهُمَا ٱلْكِتَابَ ٱلْمُسْتَبِينَ ‚Wir gaben ihnen beiden (i. e. dem Moses und dem Aron) das deutliche Buch.'[4]

(Sure 57, 26:) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرٰهِيمَ وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِمَا ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَابَ;

(Sure 4, 57:) فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرٰهِيمَ ٱلْكِتَابَ;

(Sure 29, 26:)[5] وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِ ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَابَ;

(Sure 45, 15:)[6] وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِى إِسْرَآئِلَ ٱلْكِتَابَ.

Dieses ‚Buch' bezeichnet noch Muḥammed in den Suren 2, 41[7].

---

[1] Nach Zamaḫ. a. a. O. S. ٣٩٧ sind hier اليهود والنصارى gemeint; ähnlich erklärt Baiḍ. a. a. O. I. S. ٢٨٦: يعرفون رسول الله بحليته المذكورة فى التورية والانجيل.

[2] Die Worte كِتَابُ مُوسَى werden von Zamaḫ. a. a. O. S. ٦٠٧ mit der Bemerkung وهو التورٰة erklärt.

[3] Baiḍ. a. a. O. II. S. ٢١٤: وتركنا عليهم بعده من ذلك التورية.

[4] Daß darunter die Thora zu verstehen ist, ist auch aus der Erklärung des Zamaḫ. a. a. O. S. ١٢١٦ ersichtlich, die da lautet: وهو التورٰة كَمَا قَالَ إِنَّا أَنْزَلْنَا التورٰه فِيهَا هُدًى وَنُورٌ (Sure 5, 48). Dieser Erklärung schließt Zamaḫ. eine arabische Volksetymologie des Wortes תורה an. Er sagt: وقال من جوّز انّ تكون التورٰة عربية ان تشتق من ورى الزنة (الزند .ed) فَوْعَلة منه على ان التاء مبدلة من واو

[5] Dieses Wort wird wohl von Zamaḫ. a. a. O. S. ١٠٧٧ folgendermaßen kommentiert: فان قلت ما المراد بالكتاب قلت قصد به جنس الكتاب حتى دخل تحته ما نزل على ذرّيّته من الكتب الاربعة التى هو التورٰة والزبور والانجيل والقرٰان. Der Kontext jedoch veranlaßt mich, unter كتاب die Thora zu verstehen.

[6] التورٰة Zamaḫ. und Baiḍ. zur Stelle.

[7] Wie aus Vers 38 derselben Sure ersichtlich, werden hier die Kinder Israel angesprochen. كتاب ist hier die Thora. Vgl. Zamaḫ. a. a. O. S. ٧٢ يعنى تتلون (i. e. Kinder Israel) التورٰة وفيها نعت محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم

73. 95.[1] 154; 3, 22[2]; 5, 48; 7, 168[3]; 19, 31. — Die Psalmen[4] sind in Sure 38, 28 erwähnt: i. e. David, vgl. Vers 25 der-) كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ selben Sure) مُبَارَكٌ.

Das Neue Testament führt der Prophet mit dem Worte كتاب ein in den Suren 5, 7[5] (zweimal); 19, 31[6]; 35, 23.[7]

Einen Brief des Königs Salomo bezeichnet كتاب in der Sure 27, 28. 29; (i. e. die Königin von Saba, vgl. Vers 22 derselben Sure) قَالَتْ يَا أَيُّهَا ٱلْمَلَأُ إِنِّى أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ.[8]

Die Schriften Gottes im allgemeinen sind mit unserem Worte gemeint in den Suren 2, 285; 4, 135; 6, 7; 28, 49; 43, 20; 66, 12;

---

[1] يعنى التورٰية Zamaḫ. und Baiḍ. zur Stelle.

[2] Nach Zamaḫ. ist in diesem Satze يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ ٱللّٰهِ die التورىة gemeint, nach Baiḍ. a. a. O. I. S. ١٤٩: القرآن او التورية. Letzterer fügt seiner Erklärung folgende erläuternde Anekdote hinzu: روى انّه عم دخل مِدْراسهم فقال له نعيم بن عمرو والحارث بن زيد على اىّ دين انت فقال على دين ابرٰهيم فقالا له انّ ابرٰهيم كان يهوديّا فقال هلمّوا الى التورية فانّها بيننا وبينكم فأبيا.

[3] Zamaḫ. a. a. O. S. ٤٨٨ zitiert zur Erklärung des Ausdruckes مِيثَاقُ ٱلْكِتَابِ einen angeblichen Thoravers. Seine Worte lauten:
يعنى قوله فى التورٰية من ارتكب ذنبا عظيما فانه لا يُغْفر له إلّا بالتوبة
Ein derartiger Vers findet sich aber weder in der Thora, noch in den übrigen Teilen der Bibel. Inhaltlich am nächsten käme wohl Deut. 29, 19: לא יאבה יהוה סלח לו. Voran geht in v. 17—18 etwas, was Zamaḫ. recht wohl in den Worten من ارتكب ذنبا عظيما zusammengefaßt haben kann.

[4] Gewöhnlich wird für die Psalmen der Ausdruck زبور gebraucht. Sure 17, 57. Vgl. Sprenger a. a. O. II. S. 286 und 298.

[5] Nach Zamaḫ. a. a. O. S. ٣٤٥ sind hier mit أُوتوا الكِتاب die Christen gemeint: ويستوى فى ذٰلك جميع النصارى. Baiḍ. jedoch a. a. O. I. S. ٢٤٨ bezieht es auf die Juden und Christen: ويعمّ الذين اوتوا الكتاب اليهود والنصارى.

[6] Baiḍāwi a. a. O. I. S. ٥٨٠: الانجيل.

[7] Baiḍ. a. a. O. II. S. ١٥٢ führt zu dieser Stelle aus: كالتورية والانجيل على ارادة التفصيل دون الجمع ويجوز ان يراد بهما واحد والعطفُ لتغايُر الوصفَيْن.

[8] Baiḍ. a. a. O. II. S. ٦٧: اذ كانت مستلقية فى بيت مغلقة الابواب فدخل الهدهد من كوّة والقاه على نحرها بحيث لم تشعر به.

ganz allgemein ist auch das Wort in Sure 2, 73 zu verstehen: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَابَ[1]. Schließlich kann كتاب noch alle geoffenbarten Bücher: Thora, Evangelium, Qurân zusammenfassend ausdrücken. (Sure 42, 14) وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ ٱللّٰهُ مِنْ كِتَابٍ[2].

Während wir bisher fanden, daß der Prophet unseren Ausdruck auf ältere literarische Aufzeichnungen anwandte, kommen wir jetzt zu Ausdrücken, die nur im übertragenen Sinne als كتاب gelten können, zu Büchern, ‚although invisible to mortal eyes, was yet made palpable by the vivid discription given of it‘.[3]

وَلَدَيْنَا كِتَابٌ[4] يَنْطِقُ بِالْحَقِّ (Sure 23, 64);
وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ[5] (Sure 50, 4);
عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّى فِى كِتَابٍ (Sure 20, 54);
وَوُضِعَ ٱلْكِتَابُ[6] فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا ٱلْكِتَابَ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ولا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (Sure 18, 47).

---

[1] Nach Zamaḫ. a. a. O. S. ٨٦ sind hier die المحرّف ‚Fälschungen‘ gemeint. Eine andere Eventualität bei Baiḍ. I. S. ٦٩: ولعلّه اراد به ما كتبه من التأويلات الزائغة.

[2] Aus der Erklärung Zamaḫ. folgt dies mit Sicherheit. Sie lautet a. a. O. S. ١٣٠٨: بايّ كتاب صحّ ان الله انزله يعنى الايمان بجميع الكُتُب المنزلة لانّ المتفرقين امنوا ببعض وكفروا ببعض كقوله وَيَقُلُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ (Sure 4, 149) الى قوله أُولٰئِكَ هُمُ ٱلْكَافِرُونَ حَقًّا (Sure 4, 150). In ähnlichem Sinne erklärt auch Baiḍ. a. a. O. II. S. ٣٢٨ diese Stelle.

[3] H. HIRSCHFELD a. a. O. S. 57.

[4] Wir finden bei allen diesen Stellen neben den wörtlichen realistische Erklärungsversuche der Exegeten. So bemerkt Baiḍ. zu unserer Stelle a. a. O. II. S. ٧: (wörtliche Wiedergabe des mischn. Fremdwortes פנקס = πίναξ) يعنى اللوح او صحيفة الاعمال. Vgl. besonders die Anm. 6.

[5] Nach Zamaḫ. ist hier das Adjektiv حفيظ nicht wie man annehmen kann subjektiv, sondern objektiv zu verstehen. محفوظ من الشيطان ومن التغير وهو اللوح.

[6] Baiḍ. a. a. O. I. S. ٥٦٥: صحائف الاعمال فى الأيمان والشمائل او فى الميزان وقيل هو كناية عن وضع الحساب.

Man darf wohl mit gutem Recht in dieser Vorstellung Muḥammeds eine Entlehnung aus der jüdischen Gedankenwelt erblicken. In der Mischna Aboth 3, 20 wird von einem ähnlichen ‚Buche' berichtet: הפנקס פתוח והיד כותבת, in dem die Taten der Menschen gewissenhaft verzeichnet werden u. ähnl. öfter. Vgl. Sure 39, 69[1]; 45, 28; 78, 29 und 7, 35: أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ[2]. Dieses ‚Buch' wird dann am Tage der Auferstehung geöffnet und jeder Mensch muß selbst seine eingetragenen Taten lesen: وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا[3] يَلْقَاهُ مَنْشُورًا، إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (Sure 17, 14. 15).

Die Frommen und Redlichen tragen ihr ‚Buch' in der rechten Hand: فَمَنْ أُوتِىَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَآئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا (Sure 17, 73) فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَآؤُمُ كِتَابِيَهْ (Sure 69, 19) (Vgl. die folgenden Verse 21—24 derselben Sure und Sure 84, 7); die Frevler und Sünder dagegen in der linken Hand: وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (Sure 69, 25. Vgl. die folgenden Verse 26—37 derselben Sure, und Sure 84, 10[4]).

Ein besonderes ‚Buch der Frevler' erwähnt Sure 83, 7: إِنَّ كِتَابَ[5] الْفُجَّارِ; ein solches der Gerechten Vers 18 (derselben Sure): إِنَّ كِتَابَ[6] ٱلْأَبْرَارِ. Vgl. dazu Mal. 3, 16 und b. Roš Haššana f. 16 b א״ר יוחנן ג׳ ספרים נפתחין בר״ה. אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינונים (Hinweis von Prof. Dr. V. Aptowitzer).

---

[1] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٢٦٧ umschreibt unseren Begriff mit folgender Erklärung: صحائف الاعمال ولكنه اكتفى باسم الجنس — وقيل اللوح المحفوظ. Ähnlich auch Baiḍ.

[2] Baiḍ. erklärt dieses الكتاب näher mit folgenden Worten a. a. O. I. S. ٣٢٤: ممّا كُتب لهم من الارزاق والآجال وقيل الكتاب اللوح المحفوظ اى ممّا أُثبت لهم فيه.

[3] Baiḍ. a. a. O. I. S. ٥٣٥: هى صحيفة عمله او نفسه المنتقشة بآثار اعماله.

[4] Im Texte heißt es wohl: مَنْ أُوتِىَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ. Doch deckt sich dieser Ausdruck mit ‚linker Hand' vgl. Baiḍ. a. a. O. II. S. ٣٩٤: اى يؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره قيل تُغلّ يمناه الى عنقه وتجعل يُسْراه وراء ظهره.

[5] Baiḍ. a. a. O. II. S. ٣٩٢: مَا يُكْتَب من اعمالهم او كتابة اعمالهم.

[6] Zamaḫ. a. a. O. S. ١٥٨٩: ما كُتب من اعمالهم.

Wie jedes Individuum, so hat auch jedes Volk (Sure 45, 27. 28) und jedes Zeitalter (Sure 13, 38) sein ‚Buch'. Schließlich sind alle Vorgänge, die kleinsten wie die größten, in der gesamten Natur, im großen Universum, in einem كتاب verzeichnet وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا (Sure 78, 29), nichts wurde darin übergangen مَا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَابِ[1] مِنْ شَىْءٍ (Sure 6, 38). Kein Mensch stirbt إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا (Sure 3, 139). Keine Stadt wird zerstört إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ[2] مَعْلُومٌ (Sure 15, 4); Gott überblickt alles, er يَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ. Denn: وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ[3] مُبِينٍ (Sure 6, 59:) ; أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَابٍ und so hat Gott nach der naiven Anschauung Muḥammeds oder zumindest nach der Naivität, die er bei seinen Gläubigen voraussetzt, bei der Bestrafung seiner Geschöpfe eine leichtere Arbeit, denn er wird durch seine ‚schriftlichen Aufzeichnungen' an alle Vorgänge erinnert (Sure 22, 69)[4] إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ. Ähnliche Vorstellungen verbindet der Prophet mit unserem Worte in den Suren 2, 236; 9, 36; 10, 62; 11, 8; 22, 68; 27, 77; 30, 56[5]; 34, 3; 35, 12[6]; 57, 22.[7]

---

[1] Zamaḫ. a. a. O. S. ٤٠٢: فى اللوح المحفوظ.

[2] Eine Umschreibung für اجلها الذى كتب فى اللوح. Zamaḫ. a. a. O. S. ٧١٦.

[3] Nach Zamaḫ. a. a. O. S. ٤٠٧: علم الله او اللوح.

[4] Man kommt unwillkürlich in die Versuchung, in diesem Zusammenhang die Worte des Schülers zu Mephistopheles in Goethes Faust, I. Teil, 3. Szene zu zitieren: ‚Denn was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen'.

[5] Baiḍ. a. a. O. II. S. ١١٠: فى علمه او قضائه او ما كتبه لكم اى اوجبه او اللوح او القران وهو قوله وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ (Sure 23, 102).

[6] Zamaḫ. bringt zu dieser Stelle zunächst folgende wörtliche Erklärung. a. a. O. S. ١١٧٣: وصورته ان يكتب فى اللوح; außerdem aber fügt er noch eine realistische Deutung hinzu: ويجوز ان يراد بكتاب الله علم الله او صحيفة الانسان.

[7] Baiḍ. a. a. O. II. S. ٣١٥: الّا مكتوبة فى اللوح مُثْبَتة فى علم الله.

Schließlich kann كتاب auch noch die Bedeutung von ‚Vorschrift, Gesetz, Pflicht‘ haben. Wie Sure 4, 28: كِتَابًا[1] ٱللّٰهِ عَلَيْكُمْ und 104: إِنَّ ٱلصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا[2] مَوْقُوتًا.

Für ‚Freilassungsurkunde‘ vgl. hebr. ספר Deut. 24, 1 steht unser Wort in Sure 24, 33 وٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَابَ[3] مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ.

[1] Diese Bedeutung des Wortes ist auch aus dem Kommentar Zamaḫ. a. a. O. S. ٢٨٢ ersichtlich: مصدر موكّد اي كتب الله ذلك عليكم كتابا وفرضه فرضا. Wörtlich stimmt damit die Erklärung Baiḍ. zu dieser Stelle überein.

[2] Baiḍ. a. a. O. I. S. ٢٢٨: فرضا محدود الاوقات.

[3] Vgl. Baiḍ. a. a. O. II. S. ٢٢: المُكَاتَبَة وهو ان يقول الرجل لمملوكه كاتبتُك على كذا من الكتاب لانّ السيّد كتب على نفسه عِتْقَه اذا ادّى المال او لانّه ممّا يُكَتَب لتأجيله او من الكَتْب بمعنى الجمع لان العِوَض فيه يكون منجّما بنجوم يُضَمّ بعضها الى بعض.

Zur neueren Literatur über die heiligen Tiere des alten Ägyptens.

Von

Dr. N. Reich.

Die göttliche Verehrung bestimmter Tiere finden wir bei den verschiedensten Völkern auf der ganzen Erde so sehr verbreitet, daß man annehmen muß, daß derartige Gedankengänge nicht in örtlichen Vorstellungen ihren Ursprung haben können. Aber wenn auch diese Anschauungen auf allgemein menschlichen Ideenkreisen einer bestimmten Kulturstufe beruhen, so haben wir nirgends so viel Material, eine so lange Reihe von Überlieferungen von Schriftstellern verschiedenster Zeiten als bei dem ägyptischen Volke, dessen fast ununterbrochene Geschichte und Kulturgeschichte auch in dieser Hinsicht für denjenigen eine Fülle von Aufklärungen bietet, der es versteht, ‚zwischen ihren Zeilen zu lesen'.

Freilich verdunkelt der bekannte streng konservative Sinn der Niltalbewohner zum Teil unser Verständnis ihrer Gedankenkreise dadurch, daß sie neben dem Neuen, das in ihrer Vorstellungswelt eine Rolle zu spielen begann, auch immer nebenher das Alte treu bewahrten, so daß dieses trotz der hohen Entwicklung, welche die geistige und materielle Kultur und Zivilisation dieses Bauernvolkes nahm, sich auch in späteren Perioden vorfindet.

Wir müssen es daher besonders dankbar begrüßen, wenn die modernen Forscher in dieses Gebiet hineinzuleuchten suchen und teils durch Sammlung von Tatsachen auf Grund der ägyptischen Denkmäler und der autochthonen sowie der klassischen und nach-

klassischen Überlieferungen, teils aber auch durch Verarbeitung dieses Stoffes und durch Vergleich mit gleichartigen Erscheinungen bei anderen Völkern dieses Chaos von Vergangenheit und Gegenwart zu ordnen und das klarzustellen bestrebt sind, was wir mit unseren heutigen Mitteln schon sehen können.

Ein solches Werk hat uns vor kurzem Wiedemann[1] geschenkt, dem er schon in ‚Herodots zweitem Buch' (S. 271 ff.) und in zahlreichen Aufsätzen (‚Zu dem Tierkult der alten Ägypter'[2], *Le Culte des Animaux en Égypte*[3], *Quelques Remarques sur le Culte des Animaux en Égypte*[4]) vorgearbeitet hatte. Wiedemann hat es da verstanden auf den bescheidenen Raum von 32 Seiten in ausgezeichneter Weise zusammenzudrängen, was wir auf dem Gebiet des Tierkultes der alten Ägypter wissen. In der W. eigenen Art, auch widerspenstige Themen in anziehender und volkstümlicher Weise darzulegen, gibt er uns alles Wissenswerte über die erhaltenen ägyptischen Denkmäler, schildert uns, welchen Eindruck die Tierverehrung der Ägypter auf die umliegenden Völker machte, zeigt uns, was die zeitgenössischen Autoren dazu sagten und wie sich die Kirchenschriftsteller dazu stellten. Darüber hat uns nun auch Zimmermann in seinem ‚Ägyptischen Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler'[5] und in seiner ‚Phönixsage'[6] in trefflicher Weise unterrichtet. W. zeigt uns ferner auf, wie sich diese Kulte der Tiere entwickelten, inwieweit wir sie mit denen der anderen Völker vergleichen dürfen. W.s große Belesenheit und Kenntnis der Volkskunde führt uns sicher durch das Wirrnis, das uns überliefert ist, in welches ja auch Maspero[7] vielfach hineingeleuchtet hat.

---

[1] Alfred Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, Leipzig, Hinrichs, 1912 (in ‚Der alte Orient', Jahrg. 14, 1. Heft).

[2] Mélanges Charles de Harlez, S. 372 ff.

[3] Muséon, VIII, S. 211 ff., 309 ff. [4] Muséon, N. S. VI, S. 113 ff.

[5] Kirchhein N. = L., 1912.

[6] In Theologie und Glaube IV, S. 202 ff.

[7] Quelques Cultes et quelques Croyances populaires des Égyptiens (Études de Mythologie II, S. 395 ff.).

Damit komme ich auch auf ein neues vor kurzem erschienenes Buch über dasselbe Thema von Dr. Theodor Hopfner. Es ist betitelt: Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern.[1] Bevor ich auf dieses, auf 200 Quartseiten sich ausdehnende Werk eingehe, möchte ich vorwegnehmen, was ich daran auszusetzen habe. Ich will gleich vorausschicken, daß meine Ausstellung sich bloß auf Äußerliches bezieht und dem Wert des Buches keinen Abbruch tut.

Vor allem ist es die Fassung des Titels. Wie ich weiß und es auch aus der ganzen Anlage des Werkes hervorgeht, wollte der junge Verfasser sein Buch derart anlegen, daß er im ersten Teil das Material der den alten Ägyptern heiligen Tiere gesammelt, geordnet und verarbeitet vorlegen wollte, um in weiteren Bänden den auf dem Material des ersten Bandes aufgebauten ‚Tierkult' darzulegen. Aber die Bezeichnung ‚Band I' auf dem Buche mußte unterbleiben, da der zweite Band damals noch nicht vorlag. Der Titel des vorliegenden Bandes sollte demnach richtiger lauten: ‚Die heiligen Tiere der alten Ägypter', da der Tierkult selbst darin nur insoweit behandelt ist, als es sich in vielen Fällen der ganzen Sachlage nach nicht gut umgehen ließ.

Ein zweiter, ebenfalls nur äußerlicher Punkt, den ich an der tüchtigen Arbeit bemängeln möchte, betrifft gleichfalls den Titel, und zwar seinen letzten Teil, der aus denselben obigen Gründen — so wie ursprünglich gefaßt — stehen geblieben ist, trotzdem das ‚Band I' nicht auf dem Titelblatte steht. Es ist das Nachwort ‚nach den wichtigeren Denkmälern'. Hopfner, ein klassischer Philologe, war dazumal, als er an dem Werke arbeitete, noch ein Anfänger auf dem Gebiete der Ägyptologie und er hat die Absicht, die ägyptischen Denkmäler auf sein Thema hin vollständig durchzuarbeiten und demselben nutzbar zu machen. Dies machte er auch eben auf dem Titelblatte ersichtlich. In einem weiteren Bande, der folgen soll, soll das Denkmälermaterial dargeboten werden.

[1] Erschienen in den: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 57. Band, 2. Abhandlung.

Damals hat er die in ,ägyptischer Sprache vorliegenden Quellen nur insoweit benützt, als sie durch Übersetzungen, beziehungsweise Inhaltsangaben der Fachgelehrten auch Nichtägyptologen zugänglich sind', wie H. ausdrücklich selbst sagt.[1] Darauf sei also hingewiesen insoferne, als wir eine vollständige Durcharbeitung des Denkmälermateriales von Hopfner noch erwarten dürfen.

Von diesen rein äußerlichen und technischen Punkten der Titelfassung abgesehen, verdient Hopfners Leistung alles Lob. Das Buch ist mit einem Fleiß, mit einer Belesenheit und mit einer Verläßlichkeit gearbeitet, die ihresgleichen heute nur selten finden lassen. Es bedeutet somit einen wirklichen Fortschritt auf dem Gebiete, welchem es dienen will, aufgebaut in erster Linie auf die klassischen und nachklassischen Quellenüberlieferungen. Dazu hat Hopfner auch das ihm in verschiedenen Museen Zugängliche vorläufig beigetragen, ohne Vollständigkeit einstweilen zu beanspruchen, da dies, wie oben bemerkt, einem folgenden Band vorbehalten bleibt. Es sind zusammenhängend und übersichtlich alle Tiergattungen besprochen, über welche Bemerkungen von seiten der Griechen und Römer vorliegen, die für diese Kultform der niederen Volksschichten trotz der reichen Funde immer noch unsere Hauptquelle bilden. Ihre Mitteilungen hat H. in erschöpfender Weise herangezogen.

Um die Reichhaltigkeit des Werkes zu zeigen, sei es mir gestattet, ein vollständiges Verzeichnis der Tiergattungen anzuführen, die H. in derselben Reihenfolge bespricht: 1. Affe, 2. Spitzmaus (Wasserspitzmaus, Ratte, Maulwurf), 3. Katze, 4. Löwe, 5. Panther, 6.—8. Hund, Schakal, Wolf, 9. Ichneumon (Fischotter), 10. Bär, 11. Hase, 12. Schwein, 13. Nilpferd, 14. Rind, a) Kuh, b) Kalb, c) Stier (Ochse): I. Apis, II. Mnevis, III. Bakis, IV. Onuphis, 15. Schaf (Ziege), a) Widder (Ziegenbock), b) Schaf (Ziege), 16. Bedensteinbock, 17. Antilope (Oryx), 18. Gazelle, 19. Set-tier (Okapi), 20. Esel, 21. Geier (Adler), 22. Falke (Habicht, Sperber), 23. Nachteule, 24. Rabe, 25. Taube, 26. Schwalbe, 27. Wiedehopf, 28. Ibis, 29. Storch,

[1] Theodor Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter, S. 184, Note.

30. Gans, 31. Krokodil, Eidechse (Waran), 32. Schlange, 33. Frosch (Kröte), 34. Fisch, 35. Käfer, 36. Skorpion.

All das ist aufs genaueste in 140 Großquartseiten durchbesprochen, denen noch auf 20 Seiten erläuternde Anmerkungen folgen. Dem Ganzen voraus geht eine gut orientierende Einleitung (S. 4—15).

Den Beschluß bildet eine Übersicht über die benützte ägyptologische Literatur und ein Verzeichnis der Abkürzungen (S. 184—186), ferner die ,Übersicht über die zitierten, beziehungsweise besprochenen (klassischen) Autorstellen (S. 187—190). Ein ausgezeichnet ausgearbeitetes Register läßt jede gesuchte Stelle mit Leichtigkeit auffinden.

Zusammenfassend möchte ich noch sagen, daß wir Hopfner für dieses Buch nicht genug danken können. Es bildet eine Fundgrube für den auf diesem Gebiet Arbeitenden. Wer auf dem Felde des Tierkultes forschend arbeiten will, wird Hopfners Werk nicht umgehen können.

Studien in Kalila wa-Dimna.

Von

Dr. J. Schleifer.

Im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung übersetzte, wie wir aus einer Notiz in dem von Assemani im Jahre 1725 herausgegebenen und zwischen 1290 und 1318 verfaßten Katalog syrischer Schriften des Bischofs von Nisibis Ebedjesu († 1318) wissen,[1] der syrische Geistliche Būd, der als Periodeutes oder Visitator mit der Aufsicht über die Christen in Persien und Indien betraut war, das Buch Kalila wa-Dimna ins Syrische aus der damaligen Literatursprache des persischen Reiches, dem Pehlewī, kurze Zeit nach dem dieses auf Geheiß des Perserkönigs Chosrau Anōscharwān (531—579) aus dem indischen Original, der bekannten Sammlung von Fabeln und Erzählungen, in denen Tiere die Rolle von Menschen spielen, dem Pañcatantra oder dem Indischen Fürstenspiegel (wie es Theodor Benfey, dessen Übersetzer,[2] nennt), durch den Prinzen in die Lehren der praktischen Lebensweisheit und der Staatskunst auf die angenehmste und bequemste Art eingeführt werden sollten, und anderen, zumeist indischen Werken durch den persischen Arzt Barzōye (Burzōe) übersetzt worden war. Während die etwa zwei Jahrhunderte später durch den zum Islam übergetretenen Perser ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ († 762) gleichfalls aus dem Pehlewī angefertigte arabische Übersetzung bald

[1] Vgl. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, T. III, P. I, p. 219—220.

[2] Vgl. Theodor Benfey, Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. Zwei Teile (Leipzig 1859).

zu einem beliebten Volksbuche der Araber, das uns in vielen Handschriften und Ausgaben vorliegt,[1] wurde und durch die aus ihr hervorgegangenen Übertragungen in die meisten Sprachen der asiatischen und europäischen Völker,[2] mit denen der Islam in Berührung kam, das Pañcatantra zum verbreitetsten indischen Werke der Weltliteratur, nach manchen sogar zum verbreitetsten Buche der Welt nach der Bibel überhaupt machte, schien die syrische Übersetzung gleich deren Original, dem Pehlewī, für immer verloren. Bis zum Jahre 1868 gelangte zu uns nur eine Nachricht über das syrische Buch, die bereits erwähnte des Ebedjesu. Da fügte es ein glücklicher Zufall, daß im Februar genannten Jahres der syrische Christ Jochanān bar Bābisch, angeblich Archidiaconus in Urmia, in Münster, wo er für die syrischen Christen Geld sammelte, dem verstorbenen Professor an der hiesigen Universität, G. BICKELL, der damals an der Universität Münster wirkte und zu dem Jochanān in nähere Beziehungen getreten war, die Mitteilung machte, daß syrische Priester aus Indien mehrere Exemplare des syrischen Buches Kalila wa-Dimna mitgebracht und sie dem Patriarchen von Elkosch (bei Moṣul) geschenkt hätten. Ein Exemplar, das er selbst vom Patriarchen erhalten haben wollte, versprach er Prof. BICKELL nach seiner Rückkehr aus Europa zum Abschreiben zu übersenden. Jochanān bar Bābisch erwies sich dann als ein Schwindler und er mißbrauchte das Vertrauen, das ihm BICKELL entgegen gebracht hatte, indem er ihn um einen größeren Geldbetrag, den ihm BICKELL für die angeblichen Kosten der versprochenen Übersendung des syrischen Kalila wa-Dimna und anderer syrischer Handschriften überwiesen hatte, betrog. Seine Mitteilung war aber insoferne von großem Werte, als sie später in Verbindung

[1] Vgl. S. DE SACY, Calila et Dimna ou Fables de Bidpai (Paris 1816), J. GUIDI, Studii sul testo arabo del libro di Calila e Dimna (Roma 1873), L. CHEIKHO, La version arabe de Kalîlah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté (Beyrouth 1905) und V. CHAUVIN, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, II (Lüttich und Leipzig 1897), S. 11—18.

[2] Über die aus der arabischen Version geflossenen Übersetzungen vgl. CHAUVIN l. c., S. 19—80 und J. HERTEL, Das Pañcatantra (Leipzig und Berlin, 1914), S. 390—416 und Index I.

mit anderen glücklichen Zufällen zur Auffindung des Buches führen sollte. Als nämlich zwei Jahre später zu Rom das vom Papste Pius IX. einberufene Konzil der Bischöfe der gesamten katholischen Welt tagte, konnte Professor Ignazio Guidi, der damals selbst auf der Vatikanischen Bibliothek mit einer Arbeit über die Rezensionen des arabischen Kalila wa-Dimna beschäftigt war,[1] von dem gleichfalls auf dem Konzil anwesenden Patriarchen von Elkosch, Monsignore Jusuf Audo, in Erfahrung bringen, daß in dessen Besitze sich tatsächlich eine syrische Handschrift von Kalila wa-Dimna zu Moṣul befand, die er aber nicht, wie Jochanān bar Bābisch, den der Patriarch gar nicht kannte, lügnerisch behauptete, von den Thomaschristen in Indien erhalten, sondern schon seit seiner Kindheit in der bischöflichen Bibliothek gesehen hatte. Guidi sprach dann auch einen Begleiter des Patriarchen, den Bischof Georgios Ebedjesu, der ihm mitteilte, daß er vor dem Antritt der Reise nach Rom in der bischöflichen Bibliothek zu Mardīn (nicht zu Moṣul, wie der Patriarch von Elkosch irrtümlich meinte) die syrische Handschrift des Kalila wa-Dimna, in der er die alte syrische Übersetzung vermutete, gefunden, aus Zeitmangel sie aber nicht mehr auf ihr Alter habe untersuchen können und erst nach der Rückkehr aus Rom sich mit ihr näher zu beschäftigen gedenke. In der Gegend von Mardīn hielt sich gerade um jene Zeit zu wissenschaftlichen Forschungen der verstorbene Professor an der Leipziger Universität, Socin, auf. An diesen seinen gewesenen Schüler wandte sich Theodor Benfey, der als Begründer der vergleichenden Märchenforschung und besonders als Übersetzer des Pañcatantra, während der ganzen Zeit seit der ersten Mitteilung Bickells an ihn über die Handschrift das größte Interesse dem syrischen Buche entgegenbrachte, keine Mühe scheute, um dieses hochwichtige Werk, das damals die dem indischen Grundwerk zunächst stehende Fassung des Pañcatantra repräsentierte, der Wissenschaft zu erhalten, und der auch durch Vermittlung Schölls die Zusammenkunft Guidis mit den beiden Patriarchen veranlaßte, zwecks Erwerbung der Handschrift, um sie sobald als möglich der gelehrten

[1] Vgl. S. 400, Anm. 1.

Welt vorlegen zu können. Nachdem die Handschrift nach langen Nachforschungen aufgefunden worden war, ließ Professor Socin, da sie ohne Erlaubnis des abwesenden Patriarchen nicht angekauft werden konnte, eine Abschrift von dieser anfertigen, die später von der Königlichen Bibliothek zu Göttingen erworben wurde. Auf Grund dieser Abschrift veranstaltete dann Bickell seine epochale Ausgabe, versehen mit der grundlegenden Einleitung von Benfey.[1] Die Mardiner Handschrift war an sich, wie schon die beiden genannten Patriarchen nach flüchtiger Ansicht des Manuskripts feststellen konnten, sehr fehlerhaft, viel schlechter und korrupter war die in aller Eile von einem des Syrischen nur wenig kundigen Abschreiber angefertigte Kopie, und trotz Bickells rühmlicher Leistung und vielfacher Emendationen von seiten anderer Gelehrter, Nöldekes[2] vor allem, blieb vieles im syrischen Texte dunkel und ungeklärt. Um wenigstens für die Handschrift einen verläßlichen Ersatz zu bieten, ließ dann Prof. Eduard Sachau in Berlin, während seiner Reise in Syrien von dieser in Moṣul, wohin sie später gelangt war, drei neue Abschriften anfertigen, von denen zwei von einem und demselben Schreiber im Jahre 1881/1882, die dritte, die relativ beste, von einem anderen ein Jahr später besorgt wurde. Auf Grund dieser drei Abschriften, die sich jetzt in der Königlichen Bibliothek zu Berlin befinden,[3] und der der Bickellschen Ausgabe zugrunde liegenden der Göttinger Bibliothek, sowie mit Hilfe der inzwischen erschienenen jüngeren syrischen Übersetzung,[4] der beiden neuhebräischen Übertragungen, der älteren fragmentarischen des Rabbi Joël und der jüngeren des Jacob b. Eleasar,[5]

[1] Vgl. G. Bickell, Kalilag und Damnag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Text und Übersetzung. Mit einer Einleitung von Theodor Benfey (Leipzig 1876).

[2] In seiner Anzeige der Bickellschen Ausgabe in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXX (1876), S. 752—772.

[3] Sie bilden die Nummern 104—106 (= cod. Sachau 139, 149 und 150) des Sachauschen Verzeichnisses der syrischen Hss. der Königl. Bibliothek zu Berlin.

[4] Vgl. W. Wright, The book of Kalilah and Dimnah (Oxford, London 1884).

[5] Vgl. Joseph Derenbourg, Deux versions hébraïques du livre de Kalîlâh et Dimnâh. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. 49e fascicule (Paris 1881).

sowie der aus der älteren hebräischen geflossenen lateinischen des Johannes von Capua[1] begann im Jahre 1890 L. Blumenthal zu Berlin eine Revision der Bickellschen Ausgabe und lieferte für die fünf ersten Kapitel des Buches eine Reihe von beachtenswerten Emendationen.[2] Eine Neuaufnahme der Blumenthalschen Arbeit, die schon an sich erwünscht war, schien jetzt dem um die syrische Literatur hochverdienten Gelehrten, Prof. Schulthess in Straßburg um so mehr geboten, als Pater Cheikho in Beirut eine neue Rezension des Arabers nach einer alten Handschrift, die besonders dem alten Syrer nahesteht, herausgab[3] und Prof. Johannes Hertel nach jahrelanger umfassender Durchforschung fast aller in den öffentlichen Bibliotheken Europas und Indiens vorhandenen Pañcatantra-Handschriften etwa $^4/_5$ des dem Urtexte zunächststehenden Tantrākhyāyika, der nur in Kaśmīr vorhandenen, in Śāradāschrift geschriebenen, ältesten der bis jetzt aufgefundenen Rezensionen des Pañcatantra entdeckte und sie mit einer wortgetreuen, gerade auf die künftigen Erforscher der semitischen Versionen Bedacht nehmenden Übersetzung der Öffentlichkeit vorlegte.[4] Als Resultat seiner mühevollen Untersuchungen legt uns nun Schulthess eine treffliche Neuausgabe des Syrers in zwei Bänden vor, die er in pietätvoller Weise dem ersten Herausgeber und Übersetzer des Buches, Gustav Bickell, widmet.[5]

Der erste Band bringt den Text in den schönen Karschunitypen der Holzhausenschen Druckerei nach der besten Abschrift

---

[1] Vgl. Johannis de Capua, Directorium vitae humanae ... publiée et annotée par Joseph Derenbourg, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 72e fascicule (Paris 1887).

[2] Vgl. L. Blumenthal, Kritische Emendationen zu Gustav Bickells Kalilag und Damnag in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XLIV (1890), S. 267—320.

[3] Vgl. oben S. 400, Anm. 1.

[4] Vgl. Johannes Hertel, Tantrākhyāyika. Die älteste Fassung des Pañcatantra. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen. Zwei Teile (Leipzig und Berlin 1909).

[5] Vgl. Friedrich Schulthess, Kalila und Dimna, Syrisch und Deutsch, I. Syrischer Text (XV und 198 Seiten), II. Übersetzung und Anmerkung (XXVII und 244 Seiten), Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1911.

(a = cod. Sachau 149, resp. Nr. 106 des Sachauschen Verzeichnisses der syr. Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin). Unter dem Texte sind die Varianten der anderen Abschriften sowie etwaige Textemendationen gegeben. Dem Texte sind S. IX—XIV Vorbemerkungen vorangeschickt, in denen uns der Herausgeber über die Editio princeps, die Sachauschen Kopien der Mardiner Handschrift und deren Wert sowie über die Grundsätze seiner Textausgabe unterrichtet. Der zweite Band bietet die Übersetzung. Um die bequeme Vergleichung mit dem syrischen Texte und Hertels Übersetzung zu ermöglichen, sind am Rande rechts die Seitenzahl des syrischen Textes, links die Entsprechungen aus dem Tantrākhyāyika verzeichnet. Die poetischen Stellen sind wie bei Hertels Übersetzung durch den Druck hervorgehoben. Der Ubersetzung geht eine längere Einleitung (S. IX—XXVII) voran, in der der Herausgeber über die arabische Version und die wichtigsten aus ihr geflossenen Übersetzungen (die Pehlewīrezensionen), über das indische Original (Tantrākhyāyika), dessen Verhältnis zu den Pehlewīrezensionen und dessen Wert für den Syrer sowie über Būds Übersetzung und dessen Sprache handelt, ferner als Beitrag zu Benfeys vergleichenden Arbeiten mehrere Parallelen zu den Sprüchen in Kalila wa-Dimna aus der jüdischen Spruchweisheit (aus dem Aḥīqār, dem Buche Sirach und den Proverbien) beibringt und uns schließlich über die Anlage der deutschen Übersetzung und der Anmerkungen und die Transkription der Eigennamen unterrichtet. In den an die Übersetzung sich anschließenden inhaltsreichen Anmerkungen werden die notwendigen Erklärungen zum Text, besonders die der Eigennamen gegeben, Emendationsvorschläge gemacht, die vorgenommenen Emendationen durch die anderen Versionen, besonders Cheikhos Araber, Wrights Syrer, die hebräische Ubersetzung des R. Joël und die lateinische des Johann von Capua zu rechtfertigen gesucht, etwaige Parallelen aus anderen Versionen beigebracht, ferner u. a. auf die von Schulthess selbst gesammelten Zitate aus der Adabliteratur in Ibn Qutaibas († 276/889) ʿUyūn al-Aḫbār und al-Ǧāḥiẓ' († 255/869) Kitāb al-Ḥajawān, auf Zusätze, Auslassungen, Mißverständnisse, ungeschickte Wieder-

gabe in der Übersetzung, innersyrische Verderbnisse u. dgl. hingewiesen.

Der Druck des Textes ist äußerst sorgfältig. Auf den 198 Seiten des sehr schwierigen Satzes sind nur sehr wenige Druckfehler: S. 13, l. Z. l. ܐܣܘܪ̈ܗ für ܐܣܘܪܗ, S. 17, Z. 11 l. ܒܣ ܢܬܚܪ̈ܝܗ, S. 32, Z. 6 l. ܕܐܪ̈ܥܐ ܬܚܬ̈ܝܐ, S. 37, Z. 8 l. ܘܐܬܡܢܟܪܘ, S. 45, Z. 8 l. ܠܢܣܝܟܐ (in beiden letzteren ist das ܢ abgesprungen), S. 51, Z. 6 l. ܘܡܚܘܡܪܐ für ܘܡܚܘܪܒܐ, S. 52, Z. 8, letztes Wort l. ܚܠ für ܚܠ, S. 55, Z. 13 l. ܟܠܒܐ für ܟܠܒܐ, S. 58, Varianten Z. 3 erg. 9 vor ‚L. ܡܣܟܢܬ‘, S. 70, Z. 15 l. ܒ ܐܢܬ für ܒ ܐܢܬ, S. 85, Z. 2 l. ܐܬܡܠܟܘ ܡܠܟ̈ܘܗܝ, S. 86, Varianten l. Z. erg. ‚lesen‘ nach ܡܬܡܠܠܐ, S. 90, Z. 8 l. ܠܝ ܐܬ für ܠܝ ܐܬ, S. 103, Z. 10, str. das zweite ܒܪ̈ܘܟܐ ܢܣܒܬܘܢ, S. 117, Z. 2 l. ܡܠܠܬ، für ܡܠܠܬ، S. 119, Z. 3 l. ܕܡܠܠ ܡܠܟܐ für ܕܡܠܠ ܡܠܟ, S. 158, Z. 17 l. ܫܬܪܢܐ, S. 168, Z. 6 l. wohl ܕܡܠܠܢ für ܘܡܠܠܢ, S, 169, Z. 14 l. ܐܬܡܠܪܐ ܐܬܐܬܐ.

Die Übersetzung ist angenehm lesbar und schließt sich eng an den Text an. Sobald der Übersetzer den Wortlaut des Textes freier gestaltet, gibt er die wörtliche Übersetzung in den Anmerkungen. An einigen Stellen, an denen es SCH. unterlassen, möchte ich es hier nachtragen. Ebenso möchte ich hier einiges, das in der Übersetzung durch Homoioteleuton oder sonstige mechanische Versehen ausgefallen ist, ergänzen. Manches fasse ich anders als SCHULTHESS auf. Dies alles betrifft aber nur Kleinigkeiten:

S. 6, Z. 24 ‚und auch mir liegt daran, heranzukommen‘, wörtl. ‚auch ich will (darnach) streben‘ (Text, S. 5, Z. 16 ܘܐܦ ܐܢܐ ܢܦܩ ܐܢܐ).

S. 12, Z. 1 übers.: ‚und dessen Kraft seinem Leibe entspricht‘ (T. S. 10, Z. 11 ܘܚܝܠܗ ܠܦܘܬ ܓܘܫܡܗ).

S. 14, Z. 25 übers.: ‚und er ging hin zu ihm mutig‘ (T. S. 11, Z. 2 ܘܩܪܒ ܠܘܬܗ ܠܒܝܒܐܝܬ).

S. 22, l. Z. nach ‚kann‘ ergänze: ‚so bewirke ich, daß ich mich rette und den Löwen töte und‘ (T. S. 20, Z. 3 v. u. ܚܟܝܡܐ ܐܢܐ ܕܠܢܦܫܝ ܡܫܘܙܒ ܐܢܐ: ܘܠܐܪܝܐ ܡܩܛܠ ܐܢܐ ܘܚܟܝܡܐ ܐܢܐ).

S. 24, Z. 16 übers.: ‚ich habe vernommen, Herr‘ (T. S. 22, Z. 11 ܫܡܥܬ ܡܪܝ).

S. 32, Z. 5 möchte ich die Bickellsche Übers. (S. 20, Z. 8) ‚und letztere anschwärzen‘, entsprechend dem syr. Text, S. 30, Z. 4 ܘܡܫܚܡܝܢ ܠܗܘܢ, der von Sch. ‚und sie matt setzen‘ vorziehen.

S. 35, Z. 13 v. u. übers.: ‚und das Land um des eigenen Lebens willen‘ (ܘܢܦܫܬܐ T. S. 34, Z. 2 ist durch Homoioteleuton ausgefallen).

S. 43, Z. 11 ‚Ein gebrechlicher Rat‘, genauer ‚Ein Rat, der viel Kummer veranlaßt‘ (T. S. 42, Z. 12 ܘܡܠܟܐ ܕܗܟܢ ܬܫܚܩܗ).

S. 50, Z. 22 übers.: ‚sehen stets‘ (T. S. 49, Z. 4 v. u. ܐܡܣܟܐܬ سئم . . .).

S. 64, Z. 22 ‚Wer in Armut geraten ist, dem schaut unweigerlich die Verschämtheit aus den Augen, und schaut die Verschämtheit hervor . . .‘, T. S. 64, Z. 11 ܐܢܫ ܕܠܡܣܟܢܘܬܐ ܡܛܠ ܠܒܗܬܬܐ ܕܠܐ ܚܒܪ ܒܗܬܬܐ ܡܢ ܥܝܢܘܗܝ܂ ܘܡܐ ܕܚܒܪ ܒܗܬܬܐ . . . . (die Hss. b, d haben ܠܚܒܪ, was auf ܢܚܒܪ zurückgeht und hier vielleicht vorzuziehen wäre) ‚Wer in Armut geraten ist, dem geht notwendigerweise die Scham aus den Augen weg (kommt die Scham abhanden, der verliert die Scham), und sobald die Scham aus den Augen weggeht (die Sch. abhanden kommt) . . .‘ Dies stimmt dann zu den Versionen (vgl. Wrights Syrer, S. 185, Z. 2 ܘܡܣܬܢܝܐ ܠܗ ܫܘܦܪܐ ܕܐܦ̈ܐ, die hebräische Übersetzung des R. Joël S. 42, Z. 5 לא יוכל שלא יסיר הענוה ויעו פניו und dementsprechend die lateinische S. 150, Z. 9 impossibile est quod non tollatur sibi mansuetudo). Danach ist auch Anm. 241 (S. 196) zu berichtigen.

S. 69, letzte Z. ‚und fragte sie: Geht's dir wohl? und woher bist du gekommen?‘ (T. S. 69, Z. 4 v. u. ܘܫܐܠܗ ܫܠܡܐ ܕܡܢ ܐܝܟܐ ܐܬܝܬ). Die Übersetzung ‚er begrüßte sie‘ für ܘܫܐܠܗ

ܫܠܡܐ (wie sie der Araber bei CHEIKHO, S. 139, Z. 15 hat) weist SCH. S. 198, Anm. 261 zurück, indem er mit Recht geltend macht, daß wir in diesem Falle nach dem syrischen Sprachgebrauche ܘܫܐܠ ܫܠܡܗ erwarten würden. Daß aber hier doch ‚er begrüßte sie‘ zu übersetzen ist, geht aus dem folgenden ܕ von ܕܡܢ hervor, das nur dann einen Sinn hat, wenn es als ܕ der direkten Rede aufgefaßt wird, also ‚und er begrüßte sie (indem er sagte): Woher bist du gekommen?‘ Wollte man wie SCHULTHESS übersetzen, so müßte man ܘ für ܕ lesen (ܘ und ܕ werden oft in unserem Texte miteinander verwechselt). Das würde dann zum jüngeren Syrer (S. 190, Z. 11) ܘܫܐܠ ܒܫܠܡܗܘܢ. ܡܢ ܐܝܟܐ ܐܬܝܬ stimmen.

S. 72, Z. 11 übers.: ‚daß die Schildkröte aus den Fesseln befreit werde (T. S. 72, Z. 5 ܕܟܠܐ ܡܢ ܐܣܘܪܐ ܢܫܬܠܦ).

S. 83, Z. 11 ‚Honig und Öl und etwas Gerstenmehl‘ T. S. 83, Z. 10 ܕܕܒܫܐ ܘܡܫܚܐ ܕܬܘܬܪܐ ܘܣܥܪܬܬܐ ‚Überreste von Honig und Öl und Gerstenmehl‘ (nach seiner Übersetzung scheint SCH. ܘܬܘܬܪܐ ܕܣܥܪܬܬܐ zu lesen).

S. 86, Z. 11 ‚So will ich mich denn hübsch klein machen‘, wörtlicher ‚So will ich mir Bescheidenheit aneignen‘ (T. S. 87, Z. 3 v. u. ܐܠܐ ܐܢܐ ܪܡܟܝܟܘܬܐ).

S. 92, Z. 9 ‚und seine Berater nicht liebevoll und verständig behandelt‘, ܘܥܠ ܡܠܘܟܘܗܝ ܒܚܘܒܐ ܘܒܡܕܥܐ ܠܐ ܗܘܝܢ (T. S. 95, Z. 11) kann auch heißen ‚und dessen Berater nicht liebevoll und verständig sind‘ (vgl. dazu T. S. 131, Z. 3 v. u. ܘܐܢ ܡܢ ܡܥܕܪܢܝܗܘܢ ܠܐ ܪܚܡܝܢ ܠܗܘܢ ܐܘ ܕܝܢ ܡܥܕܪܝܢ ܘܪܚܡܝܢ ܘܠܐ ܚܟܝܡܝܢ ܘܡܣܬܟܠܝܢ ‚und wenn ihre Helfer sie [die Könige] nicht lieben oder, wenn sie ihnen zwar helfen und sie lieben, aber nicht weise und einsichtig sind ...‘), was auch hier besser zum Inhalt des Ganzen paßt (8. ‚ein Herrscher, der ... weise und einsichtig ist und dazu guten Rat erhält, dessen Glück erfährt Zuwachs ..., 9. zumal wenn er das Wort von einem Ratgeber und Helfer vernimmt, der nicht aus Habsucht oder Streberei ... sondern aus Überzeugung [d. h. aus wahrhaft freundschaftlicher Gesinnung]‘. Dazu der Gegensatz: ‚10. Wer

aber nicht weise und einsichtig ist und dessen Berater nicht liebevoll und verständig sind, dem bleibt auch großer Ruhm, den er im Kriege findet, nicht lange') und den Vorzug verdient. Vgl. auch Bickell, Übers. S. 62, Z. 18.

S. 114, Z. 15 ‚ihnen zu Willen zu sein', genauer ‚ihnen sich gleich zu stellen' (T. S. 119, Z. 21 ܕܢܗܘܘܢ ܫܘܝ̈ܐ ܗܘܐ).

S. 119, Z. 10 ‚und machen sich nichts daraus', wörtl. ‚und es fällt ihnen leicht' (T. S. 124, Z. 15 ܘܦܫܝܩ ܠܗܘܢ).

S. 137, Z. 5 v. u. übers.: ‚Wenn ich auch von großem Kummer betroffen, so verwandelt sich, wenn ich Ir'd . . . sehe, die ganze Bekümmernis . . .' (die Übersetzung für ܕܐܝܟ ܚܡܝܪܘܬܐ ܡܬܟܪܝܘܬܐ ܡܬܦܢܝܐ ܠ T. S. 149, Z. 4 v. u. ist ausgefallen).

S. 140, Z. 18 ‚besetzt mit wertvollen Perlen; viertausend Pfund Gold (wert)', T. S. 153, Z. 8 ܕܡܬܩܢܝܢ ܒܡܪ̈ܓܢܝܬܐ ܕܛܒܢ ܛܒ. ܐܪܒܥܐ ܐܠܦܝܢ ܠܝܛܪ̈ܐ ܕܕܗܒܐ ܛܒ hat hier nicht die Bedeutung von bonus, pretiosus, sondern von aequivalet, vgl. Payne-Smith, Thesaurus, col. 1438 ܘܬܗܘܐ ܛܒܐ ܡܐܬܝܢ good for, worth two hundred (nach Bar Hebr. Nomocanon 75 r.) und ܬܗܘܐ ܛܒܐ ܡܐܐ. Es wird also hier zu übersetzen sein: ‚besetzt mit Perlen, die viertausend Pfund Gold wert sind'.

S. 143, Z. 3 v. u. ‚und mache mich durch diese Handlung hochverdient', wörtl. ‚und ich vollbringe drei große Wohltaten' (T. S. 158, Z. 3 ܘܬܠܬ ܛܒ̈ܘܬܐ ܪ̈ܘܪܒܬܐ ܣܥܪ ܐܢܐ).

S. 145, Z. 5. Vor ‚füllten' ergänze: ‚und Feuchtigkeit an sie kam' (T. S. 159, Z. 11 ܘܡܛܬ ܠܗܘܢ ܪܛܝܒܘܬܐ).

S. 151, Z. 18. Nach ‚Wagenpferd' ergänze: ‚einen guten Pflugochs' (T. S. 169, Z. 3 ܘܬܘܪܐ ܕܦܕܢܐ ܛܒܐ).

S. 167, Z. 3 ist nach ‚Paradies' die Übersetzung für T. S. 193, Z. 10—12 ܘܥܒܕܐ ܚܟܝܡܐ ܚܟܝܡ ܗܘ. ܘܗܘ ܡܕܡ ܕܡܨܝܐ ܘܗܘܝܘ ܡܫܬܕܠ ܒܗ. ܘܗܘ ܕܠܐ ܡܨܝܐ ܠܐ ܡܘܫܛ ܐܝܕܗ ܠܘܬܗ، (‚Und das Tun des Weisen ist weise; um das, was möglich ist, bemüht er sich; an das Unmögliche aber legt er keine Hand an') ausgefallen.

Im Folgenden gestatte ich mir noch eine Reihe von Bemerkungen zum Texte zu geben:

S. 4, Z. 2 v. u. l. ܘܡܠܠܟ ܐܡܪ. ܐܡܪ ܗܫܐ.

S. 6, Z. 4 v. u. ܘܕ̈ܒܐ. Bickell, Übers. S. 5, Z. 9 v. u. übersetzt dieses Wort ‚Bären', Sch., Übers. S. 7, Z. 7 v. u. ‚Wölfe', Sch.s Übers. wird durch die lateinische S. 44, Z. 15 luporum habitacula gestützt, ܕ̈ܒܐ steht also für ܕܺܐܒܳܐ.

S. 32, Z. 5 v. u. ܘܐܢ ܚܙܝܬܘܢ ܚܝܘܬܐ ܠܩܘܪܒܢܐ ܬܘ ܘܐܘܕܥܘܢܢܝ. Bickell, S. 21, Z. 9 v. u. übersetzt diese Stelle: ‚Wenn ihr dann ein Wild sehet, so bringt es herbei und zeigt es mir an', Sch., S. 34, Z. 11 v. u.: ‚und wenn ihr ein Tier in der Nähe seht, so kommt und zeigt es mir an'. Der Übersetzung von Sch. gebührt natürlich der Vorzug, aber dann erwartet man ܠܩܘܪܒܐ ‚prope' für ܠܩܘܪ̈ܒܢܐ, da letzteres nur ‚sacrificium', ‚donum' bedeutet. — Z. 2 v. u. ist wohl ܪܒܐ ܚ̈ܠܐ (wie S. 31, Z. 1) zu lesen.

S. 33, Z. 6 würde man (nach ܚܣܝܪܐ ܗܘ ܚܝܐ in der vorangehenden Zeile) ܘܠܡܟܒܒܐ ܗܘ ܡܟܒܫ erwarten, worauf auch die Lesarten von b ܘܠܡܟܒܒܐܗ und d ܘܠܡܟܒܒܐܘ hinzudeuten scheinen.

S. 49, Z. 5 emendiert Sch. nach Cheikhos Araber, S. 99, Z. 15 das ܘܚܒܬܗ der Handschriften in ܐܟܠܬܗ; diese Emendation läßt sich graphisch leicht rechtfertigen und wird auch durch das folgende ܘܐܟܠܬܗ und durch die hebräische Übers. des Jacob b. Eleazar, S. 357, Z. 29 gestützt; der jüngere Syrer, S. 92, l. Z. hat hier ܐܢܐ [illegible] ܠܦܪܙܠܐ ܕܝܠܗ, desgl. Joh. v. Capua S. 98, Z. 4 confessus est ei abstulisse ferrum suum, die Versionen weichen also voneinander ab; es wäre vielleicht besser gewesen, wenn Sch. das überlieferte ܘܚܒܬܗ der Hss. im Texte gelassen und die gewiß sehr beachtenswerte Emendation in den Anmerkungen gegeben hätte.

S. 55, Z. 10 ܕܒܠܘܬܗܘܢ ܐܘ̈ܕܐ ܡܬܢ̈ܢܐ scheint biblische Reminiszenz zu sein, vgl. Peš. Jes. VII, 4 ܩܕܡ ܬܪ̈ܝܢ ܙܢ̈ܒܝ ܐܘܕ̈ܐ ܗܠܝܢ ܡܬܢ̈ܢܐ = מִשְּׁנֵי זַנְבוֹת הָאוּדִים הָעֲשֵׁנִים הָאֵלֶּה), ܐܘܕ̈ܐ wird zwar fast immer

in Verbindung mit ܡܚ̈ܣܕܐ gebraucht, den Biblizismus glaube ich aber in der Verbindung von ܐܘܪ̈ܚܐ ܡܚ̈ܣܕܐ mit ܬܪ̈ܝܢ zu sehen. — Z. 11 ܕܠܐ ܙܕܩ. ܠܐ ܥܒܕ ܐܘ ܐܡܪ ܡܕܡ ܕܠܐ ܙܕܩ ܕܢܒܣܪ ܠܗܘ, gehört hier zu ܡܕܡ (vgl. sonst (ܡܕܡ ܕܠܐ ܙܕܩ (ܠܗ) ܠܡܥܒܕ) und bedeutet ,etwas, das sich nicht ziemt, Ungebührliches', darnach übersetzt auch SCH. S. 65, Z. 9 ,so tut oder sagt jener . . . nicht Ungebührliches, so daß wir ihn verachten müßten'. In der Note 203 (S. 192) bemerkt SCH.: ,Wenn der Text (55_{11}) richtig ist, so heißt es, «damit wir ihn (oder es) nicht verachten müssen», indem das Part. Imperf. ist, wie oft in Σ.' Nach dieser Übersetzung zieht also SCH. ܕܠܐ ܙܕܩ zu ܕܢܒܣܪ und weicht von der S. 65 gegebenen ab, die hier den Vorzug verdient.

S. 56, Z. 11 ܘܬܡ̈ܝܗܐ ܐܦ ܒܐܘܟܠܐ ܡܫܬܘܕܥܝܢ ܗܘܝܐ ܩܕܡ ܒܐܘܟܠܐ. (,bei einer Speise') gibt keinen Sinn und ist verderbt. Von den Versionen hat die hebräische Übersetzung des R. Joël, S. 28, Z. 6 והנדיב יאהב הנדיב מפעם אחת שיראהו ומיום אחד שיכירהו ונדיב יאהב את הנדיב בפנשו אותו פעם אחת, die lateinische S. 141, Z. 4 Vir autem nobilis diligit nobiles in una vice qua viderit eos et in die una qua eas cognoverit. Ähnlich auch die alte arabische Übersetzung S. 129, Z. 15. Die Versionen sprechen also von ,einmaligem Begegnen' oder ,eintägiger Bekanntschaft'. Darnach schlägt SCH. ܒܐܘܪܚܐ (,unterwegs') für ܒܐܘܟܠܐ vor. Diese Emendation befriedigt auch nicht ganz. Vielleicht wäre besser ܒܣܘܩܒܠܐ ,casu' zu lesen. Durch ܒܣܘܩܒܠܐ soll die Zufälligkeit der Begegnung besonders hervorgehoben werden. Zu vergleichen wäre dazu das von PAYNE-SMITH, Thesaurus s. v., col. 3470 Ende, nach den Lexikographen Bar Alī, Bar Bahlūl u. a. angeführte Beispiel ܡܫܬܩܒܠ ܡܢ ܣܘܩܒܠܐ = يستقبل بغتة (,de occasu in viis'). Graphisch läßt sich ܒܣܘܩܒܠܐ ebenso rechtfertigen wie ܒܐܘܪܚܐ und stimmt dazu besser zu den Versionen. — Z. 14 ܡܩܒܠ ܐܢܐ ܠܟ ܒܚܢܢܐ übersetzt SCH. (Übers., S. 57, Z. 13 v. u.) ,Ich will dich in Freundschaft aufnehmen' und bemerkt dazu (Anm. 214, S. 194): So, nicht in ,Barmherzigkeit'. SCH. begründet seine Auf-

fassung durch CHEIKHO 129, Z. 18, die griech. Übers. § 86, Z. 27 *δέχομαί σου τὴν φιλίαν*, die hebräische des R. Joël, S. 28, Z. 9 כבר רציתי באהבתך (hinzuzufügen wäre noch die lateinische, S. 141, Z. 10 iam volo amicitiam tuam). ܪ̈ܚܡܐ ist uns aber nur in der Bedeutung von genitalia, intestina viscera, *σπλάγχνα*, dann metaphor. misericordia, *ἔλεος* u. dgl. bekannt. PAYNE-SMITH, Thesaurus, col. 3882 erwähnt zwar auch die Bedeutung von amor, speziell amor matris in natos nach Bar Hebraeus Chr. 327 u. a., aber nicht amicitia. Zur Stelle Cant. I, 1 ܛܳܒܺܝܢ ܪ̈ܚܡܰܝܟܝ ܡܶܢ ܚܰܡܪܳܐ (= טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן), die PAYNE-SMITH l. c. gleichfalls erwähnt und die hier herangezogen werden könnte, sind die anderen Versionen zu vergleichen (die griechische *μαστοί σου*, die lateinische ubera tua [viscera tua], die arabische ثَدْيَيْكِ); für Freundschaft wird ferner in unserem Texte ܪܚܡܘܬܐ oder ܚܘܒܐ gebraucht. Wie wenig aber auch die herangezogenen Versionen in bezug auf Wörtlichkeit hier in Betracht kommen, können wir aus einigen Parallelstellen ersehen, so bietet z. B. für den syrischen Text S. 67, Z. 4 ܘܐܦ ܠܝ ܒܪ̈ܚܡܝܟ ܠܚܘܒܫܟ, die lateinische S. 153, Z. 14 ut sim tibi frater et socius, dem Texte S. 141, Z. 14 ܘܬܩܒܠܝܟ ܒܪ̈ܚܡܐ ܫܪ̈ܝܪܐ entspricht in der hebräischen des R. Joël והוא ראוי להתחבר. Ich möchte daher ܪ̈ܚܡܐ als Pluralis von ܪܚܡܐ ‚amicus' auffassen und übersetzen ‚ich nehme dich (unter die Freunde) als Freund auf', was ebenfalls inhaltlich zu den Versionen stimmt. ܡܩܒܠ ܐܢܐ ܠܟ ܒܪ̈ܚܡܐ entspricht hier ܡܩܒܠ ܐܢܐ ܠܟ ܒܡܘܕܥܬܐ ܕܪ̈ܚܡܐ, vgl. z. B. T. S. 143, Z. 10 ܒܡܘܕܥܬܐ ܕܐܚܘܬܐ ܠܟܝ ܐܢܐ ܠܟ, und S. 112, Z. 5 ܢܬܠܟ ܒܡܘܕܥܬܐ ܕܒܥܠܕܒܒܘܬܐ. Ebenso wird S. 67, Z. 5 ܘܐܦ ܠܝ ܒܪ̈ܚܡܝܟ ܠܚܘܒܫܟ zu übersetzen sein: ‚nimm auch mich unter deine Freunde auf', dann S. 68, Z. 11 ܘܠܝ ܒܪ̈ܚܡܝܟ ܠܚܘܒܫܟ (wo schon SCH., Übersetzung, S. 68, Z. 8 v. u. ‚und du nimm mich zum Freunde an' übersetzt) und S. 141, Z. 14 ܘܬܩܒܠܝܟ ܒܪ̈ܚܡܐ ܫܪ̈ܝܪܐ ‚und ihn unter die wahren Freunde aufnehmen, zu den wahren Freunden rechnen' (vgl. auch BICKELL, Übersetzung, S. 90, Z. 5 v. u.). Zu vergleichen wären dazu ܘܗܘܬ ܒܙ̈ܘܓܐ (‚und sie ward zur Gattin') T. S. 113, Z. 8,

ܘܢܣܒ ܠܟܝ ܒܢܫ̈ܐ (‚und er nimmt dich zur Gattin') S. 114, Z. 8 (und S. 115, Z. 7), ܘܝܗܒܗ̇ ܒܢܫ̈ܐ ܠܥܘܩܒܪܐ (‚und er gab sie dem Mausmännchen zur Gattin') S. 115, Z. 7.

S. 57, Z. 1 ܕܡܬܐܟܠܢ. ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܢܝܢ ܕܡܬܐܟܠܢ ܠܐܢܫ scheint verderbt zu sein. WRIGHTS Syrer, S. 174, Z. 20 hat ܒܢ̈ܝ ܥܠܡܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܡܬܦܪ̈ܢܣܢܘܬܐ ܗܘ̈ܝ ܒܝܢܬܗܘܢ, die hebräische Übersetzung des R. Joël S. 30, Z. 4 אנשי העולם יש ביניהם שני דברים, die lateinische S. 142, Z. 29 duo sunt apud homines huius seculi. Vielleicht wäre nach ܘܡܢ ܕܙܒܢܐ ܡܗܘ̇ܒ Z. 2 (und Z. 3) ܕܡܬܝܗܒܢ zu lesen (‚zwei Dinge erhält einer' [?]). [Vergleiche dagegen die sehr einleuchtende Emendation NÖLDEKES (in seiner Besprechung von SCHULTHESS' Ausgabe in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch., B. LXV, 1911, S. 586) ܕܡܬܓܥܠܢ (‚zwei Dinge sind dem Menschen anvertraut'), die sich auch graphisch leicht rechtfertigen läßt.]

S. 64, Z. 13 ܘܡܟܐ ܕܒܟܪ ܒܥܘܢܘܬܐ: ܐܘܠ ܡܕܘܪܗ. ܘܡܟܐ ܕܐܫܬܟܚ ܡܕܘܪܗ: ܒܚܛܗ ܚܠܒܐ ܕܐܫܬܟܚ ܐܬܬܥܝܩ ܘܐܬܪܘܡ. Für ܕܐܫܬܟܚ stellt SCH. im Text ܐܫܬܟܚ her und schlägt (nach dem folgenden ܡܢ ܕܘܘܢܐ) vor, ܘܐܬܪܘ̈ ܦ für ܘܐܬܪܘܡ zu lesen, was sehr wahrscheinlich ist. Er macht gleichzeitig mit Recht darauf aufmerksam, daß das Nebeneinanderstehen der drei Verba ܐܬܪܘ̈, ܐܬܬܥܝܩ. ܐܫܬܟܚ nicht ursprünglich sein könne. (So hat von den Versionen die hebräische des R. Joël S. 42, Z. 5 כל מי אין לא ענוה אין לו נדיבת מעשים ומי אין לו נדיבת מעשים יחטא וכל מי יחטא יכשל וכל מי יכשל יאבל, ebenso die lateinische S. 150, Z. 10 et quicumque caret mansuetudine operum caret nobilitate [et quicumque operum caret nobilitate peccabit, et quicumque] peccabit precipitabitur et quicumque precipitabitur contristatur; der jüngere Syrer paraphrasiert an dieser Stelle und kommt hier weiter nicht in Betracht). Dabei ist noch ܐܬܬܥܝܩ neben ܐܫܬܟܚ, die beide fast dieselbe Bedeutung haben, auffällig und mutet wie eine Glosse zu letzterem an. Ich möchte daher mit allem Vorbehalt emendieren: ܘܡܟܐ ܕܐܫܬܟܠ ܡܕܘܪܗ ܒܚܛܗ ܚܠܒܐ [ܐܫܬܟܚ ܘܡܟܐ] ܕܐܫܬܟܚ ܐܬܪܘ̈.

S. 67, Z. 3 v. u. ܕܐܪܝܐ ܕܟܠ ܐܝܟܐ ܕܐܙܠ ܚܣܝܢܘܬܗ ܥܡܗ ܗܘ. Der jüngere Syrer S. 190, Z. 1 hat ܘܚܝܠܗ ܥܡܗ, die hebräische Übersetzung des R. Joël S. 48, Z. 9 אלא וכחו הולך עמו, ebenso die lateinische S. 154, Z. 2 sua fortitudine, was ܚܝܠܬܢܘܬܗ für ܚܣܝܢܘܬܗ voraussetzt.

S. 68, Z. 4 ܘܥܒܝܕܘܬܐ ܪܒܬܐ ,große Errungenschaft' (Sch., Anm. 254 [S. 197]) gegenüber ,Reichtum' der anderen Versionen und beim Inder wird schwerlich richtig sein. ܥܒܝܕܘܬܐ ist wahrscheinlich aus ܥܒܕ̈ܘܬܐ ,servitium', ,familia servorum', ,opes' (ܡܫܠܡ ܦܓܪܐ, Hoffmann, Opusc. Nestor., bei Payne-Smith, Thesaurus, col. 2775), ,copia' (ܩܢܐ ܠܗ ܥܒܕ̈ܘܬܐ ܪܒܬܐ ܕܕܗܒܐ ܘܕܣܐܡܐ, magnam sibi paravit copiam auri et argenti Joh. Eph. 326, 8 nach P.-S. l. c.) verschrieben. ܥܒܕ̈ܘܬܐ ܪܒܬܐ entspricht עֲבֻדָּה רַבָּה Gen. XXVI, 14 und Job I, 3 und könnte biblische Reminiszenz sein. Zu ܥܒܝܕܘܬܐ für ܥܒܕܘܬܐ vgl. z. B. T. S. 42, Z. 13 ܙܕܘܬܐ für ܙܕܝܩܘܬܐ.

S. 93, Z. 12 l. ܡܕܡ [ܕܗܘ]?

S. 102, Z. 8 ܡܛܠ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܡܡܠܠܢܐ. [ܕܙܕܝܩܐ] ܒܩܘܫܬܐ ܬܒܥܘܢ. Die besseren Abschriften a, c haben ܡܛܠ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܡܡܠܠܢܐ ܕܩܘܫܬܐ ܬܒܥܘܢ, b, d ܒܩܘܫܬܐ für ܕܩܘܫܬܐ. Anm. 358 (S. 208) bemerkt Sch. zu seiner Emendation: die Erg. nach Ch. 150_{16}, de S. 189_{1}, I 83_{3}, Cap. 175_{27}, σ 211_{20}. Die Versionen von de Sacy und Cheikho liegen mir nicht vor, aber was die anderen betrifft, so entscheidet der jüngere Syrer (l. c. ܘܬܘܒ ܗܟܢܐ ܠܟܠܐܢܫ ܘܡܟܠܗ ܠܡܠܟܐ ܘܟܠܗܘܢ ܥܒܕܐ ܕܢܫܡܥ ܡܢ ܟܠܗ ܒܡܠܬܐ... ܥܡܗܘܢ ܠܩܘܫܬܐ... ܘܠܐ ܢܒܥܐ ܟܠܫ ܡܢܟܘܢ ܐܠܐ ܠܫܪܪܐ ܘܠܬܪܝܨܘܬܐ...) gar nicht, die hebr. (כבר שמעתי דבריכם והבינותי אתכם ואני נותן לכם עצה מורה אתכם ביושר ואצוה אתכם שתבקשו האמת כי המבקש האמת...) und darnach die lateinische (Iam audivi verba vestra et ea que [sic] sunt iusticie [sic] et veritatis ut possim vobis recte iudicare et precipio vobis queratis veritatem, quod qui querit veritatem) scheinen mir vielmehr (durch שתבקשו האמת und queratis veritatem) für die Lesart a, c ܕܩܘܫܬܐ ܬܒܥܘܢ zu sprechen.

S. 115, Z. 15. Nach ܕܣܒܪܬܐ fehlt wohl ein Verbum (vgl. die hebr. Übers. S. 112, Z. 5 התבשרו).

S. 116, l. Z. ܡܛܠ ܕܡܣܒܪ ܗܘܐ ܠܗ ܘܬܪܥܐ ist, wie schon Sch., Anm. 391 (S. 211) aufmerksam macht, verderbt. Ein Sinn ergibt sich, wenn man ܕܡܣܒܪ [ܕܢ] ܗܘܐ ܠܗ ܘܬܪܥܐ liest. Vgl. auch Sch., Übers. S. 111, Z. 16.

S. 126, Z. 16. Vor ܒܪ ist vielleicht ܘܗܘ ܡܢ oder ܘܡܢ ausgefallen.

S. 129, Z. 13 ܘܐܢܫܐ ܕܐܟܠ ܡܐܟܘܠܬܐ ܕܠܐ ܡܨܝܐ ܢܘܪܗ̇ ܕܐܣܛܘܡܟܗ ܡܦܪܥܐ ܠܗ̇. ܐܢ ܡܐܬ ܠܐ ܗܘܐ ܒܡܨܝܐ ܕܢܦܫܗ ܡܐܬ. Mit diesen Worten will der Text sagen, daß, wenn einer eine Speise ißt, die sein Magen nicht vertragen kann, und er dadurch stirbt, er an seinem (dadurch veranlaßten) Tode selber die Schuld trägt (wie früher Z. 9 ܘܡܢ ܕܐܟܠ ܒܐܘܪܥܐ ܕܐܝܬ ܒܗ̇ ܕܫܠܛܬܐ ܥܠ ܬܘܟܠܢܗ ܕܫܠܛܗ. ܡܨܝܐ ܕܢܦܫܗ ܒܟܐ; vgl. auch die hebr. Übers. des R. J., S. 178, Z. 9 יבן אם לא יוכל לאכול לחם הרבה ויין הרבה וחוא מטריח באכילתו על עצמו כבר רצה להאביד נפשו und die lateinische S. 239, Z. 19 ipse est qui necat se ipsum; et quicumque non est potens multum cibi aut potus sustinere ... ille vult perdere animam suam), Sch. übersetzt daher S. 123, Z. 10 richtig: ‚der stirbt ... nicht von Schicksals wegen ...', aber dann erwartet man im Texte ܐܢ ܡܐܬ ܒܡܨܝܐ ܕܢܦܫܗ ܡܐܬ oder vielmehr (will man ܠܐ ܗܘܐ beibehalten) ܐܢ ܡܐܬ ܠܐ ܗܘܐ ܒܡܨܝܐ ܕܢܦܫܗ ܡܐܬ [ܕܒܫܘܠܡܐ ܐܠܐ]. Vgl. dazu T. S. 125, Z. 13 ܘܐܢ ܡܬܬܟܠ ܥܠ ܥܠܘܗܝ، ܒܡܨܝܐ ܕܢܦܫܗ ܕܠܐ ܫܘܠܡܐ ܫܩܝܠ ܠܗ. [Vgl. auch Nöldeke in Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 1911, S. 587]..

S. 134, Z. 4 l. ܘܗ̇ܘ ܐܢܫ ܕܗܘ ܕܢܦܫܗܘܐ? (ܐ von ܘܗܘܐ vielleicht dittogr. von folg. ܐܢܫ).

Z. 139, Z. 1 ܘܗܢܐ ܡܛܠ ܘܦܘܪܩܢܐ ܕܫܒܘܩܘܗܝ، ܕܫܢ ܗܕܡܐ ܕܒܣܪܐ wird kaum in Ordnung sein. Nach ܒܣܪܐ dürfte ein Verbum (ܫܩܠ, ܠܒܫ oder dgl.) ausgefallen sein.

S. 141, Z. 4 ܘܡܢ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܚܝ̣ܐ ܠܒܢܝܢܫܬܐ ܘܢܘܗܪܐ ܘܡܠܟܐ ܕܠܐ ܫܘ̈ܚܠܦܐ ܘܫܘܚܠܦܬܐ ... Man erwartet, entsprechend ܟܠܗܐ,

ܡܫܬܕܢܐ usw. ܢܟܘܠܝܐ ‚dolosus' für ܢܟܠܐ ‚dolus' (vgl. u. a. auch die lateinische Version S. 292, Z. 12 et sunt hi, qui denegant gratiam sibi latam, et proditor). Wollte man ܢܟܠܐ beibehalten, so müßte man wie BICKELL, T. S. 92, Z. 6 v. u. (allenfalls gezwungen) [ܒ]ܢܟܠܐ lesen. [Vgl. auch NÖLDEKE l. c.]

S. 146, Z. 11 ܐܠܐ ܢܐܙܠ ܒܥܩܐܝܬ ܘܡܥܩܐܝܬ ܢܐܡܪ ܠܗ. SCH. schlägt in der Note 486 (S. 223) nach dem jüngeren Syrer (S. 334, Z. 9 ܘܢܐܡܪ ܠܗ ܒܓܫܐܝܬ ܚܣܝܪ ܦܘܡܐ) vor, ܒܓܫܐܝܬ ‚in corpore' für ܒܥܩܐܝܬ zu lesen, was sich graphisch leicht rechtfertigen läßt. ܒܓܫܐܝܬ bietet aber bloß der jüngere Syrer. Von den anderen Versionen hat die Übers. des R. J. S. 187, Z. 3 ועתה לכו ונגדל הדבר בעיניו ונפחידהו ממנו ונאמר לו כי הוא דבר רע מאוד, die latein. S. 244, Z. 8 Nunc autem euntes ad eum aggravabimus sibi rem et ostendemus ei ipsam valde timorosam et difficilem in oculis eius, ܒܥܩܐ bietet also auch die hebräische Übers. (כי הוא דבר רע מאוד, die lat. paraphrasiert: valde timorosam et difficilem; dem ܡܥܩܐܝܬ entspricht in der lat. Version aggravabimus und in der hebräischen ונגדל הדבר בעינו ונפחידהו ממנו), ܒܥܩܐܝܬ könnte demnach ursprünglich sein und es wird vielleicht ܐܠܐ ܢܐܙܠ [ܘ]ܒܥܩܐܝܬ ܘܡܥܩܐܝܬ ܢܐܡܪ ܠܗ zu lesen sein.

S. 148, Z. 17. Die vorgeschlagene Emendation von ܐܘ ܙܒܢܐ für ܘܙܒܢܐ ist wohl nicht nötig, vgl. S. 149, Z. 12 ܡܛܠ ܙܒܢܐ ܘܫܘܒܪܐ. — Z. 18 ܘܗܫܐ ܡܥܩܐ ܐܝܕܐ ܕܡܬܓܠܝܐ. SCH. übers. S. 137 diese Stelle nicht und hält sie für korrumpiert (besonders ܡܥܩܐ, wofür er ܒܥܩܬܐ lesen möchte, s. Anm. 499 [S. 225]). Aber vielleicht helfen doch die Versionen. R. Joël S. 193, Z. 2 hat ואראה למלך כי יסתיר עינו ממני בזה הדבר, dem entsprechend Joh. v. Capua S. 247, Z. 29 Nunc autem video quia celavit mihi suum secretum; darnach wäre vielleicht ܟܣܝܐ ‚verborgen' für ܡܥܩܐ (und mit SCH. ܕܡܬܓܠܝܢ für ܕܡܬܓܠܝܐ) zu lesen (‚jetzt ist das, was vorgefallen ist, in Dunkel gehüllt').

S. 149, Z. 11. Das vorgeschlagene ܒܪ für ܘܒܪ scheint mir nach dem Sprachgebrauche in unserem Text nicht notwendig (durch das ܘ soll das folgende mehr hervorgehoben werden).

S. 154, Z. 4 wäre vielleicht ܠܝ nach ܡܘܬܐ zu ergänzen (wie Z. 2).

S. 162, Z. 9 ܒܡܕܡ. ܕܬܠܬܐ ܐܢܘܢ ܒܡܕܡ ܕܡܬܚܫܒܝܢ gibt keinen Sinn und Sch. möchte es daher streichen. Für ܒܡܕܡ wird wahrscheinlich ܡܕܡ zu lesen und dies nach ܕܬܠܬܐ zu setzen sein, also ܕܬܠܬܐ ܡܕܡ ܐܢܘܢ ‚tria quaedam sunt‘. Vgl. dazu die hebräische Übers. des R. Joël, S. 213, Z. 7 שלשה דברים הם שוממים und T. S. 213, l. Z. ܘܡܢ ܕܡܬܚܙܐ ܡܕܡ ܐܢܘܢ ܥܒܝܕܝܢ ܠܗ und S. 140, Z. 4 ܐܝܬ ܡܕܡ ܐܢܘܢ.

S. 167, Z. 1 ܘܠܒܪܢܫܐ ܥܛܠܐ ܘܡܕܪܘܫܝܐ. Für ܥܛܠܐ schlägt Sch. (nach القليل العقل bei Cheikhos Araber, S. 194, Z. 6) ܥܩܠܐ vor. Diese Emendation finde ich gestützt durch die Zusammenstellung von ܐܢܫܐ ܣܟܠܐ ܘܡܕܪܘܫܝܐ S. 165, l. Z. — Z. 11 ܐܢܬ ܡܨܐ ܐܢܬ ܕܬܛܥܐ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ ܘܐܦ ܠܝ ܒܥܐ ܐܢܬ ܕܬܛܥܝܢܝ: ܐܡܪ ܒܠܐܕ. ܬܠܬܐ ܐܢܘܢ ܕܐܡܪܝܢ ܕܝܠܦܝܢ ܐܘܡܢܘܬܐ ܕܐܢܐ ܕܢܝܠܦ ܗܘܝܢ ܠܗܘܢ ܠܡܐܠܦ. Sch. emendiert im Text nach تعجلنى ذليلا bei Guidi LX, Z. 5 an beiden Stellen ܕܬܛܠܡܢܝ für ܕܬܛܥܝܢܝ. Nach der Antwort von Bl'd ܕܝܠܦܝܢ erwartet man ܕܬܐܠܦ für ܕܬܛܥܝܢܝ, wie dieses auch (nach Sch., Anm. 572 [S. 235]) der Araber bei Cheikho, S. 194, Z. 17 ff. hat, der für uns doch maßgebender als der bei Guidi ist. Nehmen wir diese Emendation nicht vor, so ergibt das überlieferte ܕܬܛܥܝܢܝ einen besseren Sinn zur Antwort des Bl'd als das von Sch. vorgeschlagene ܕܬܛܠܡܢܝ. Der König sagt: Du kannst das ganze Land irreführen und willst auch mich irreführen. Darauf Bl'd: Drei sind es, die (einen irreführen, indem sie) behaupten, sie hätten die Kunst gelernt, die sie doch erst lernen müssen ...

S. 169, Z. 1 ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܘܢ ܕܠܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܢܬܚܙܘܢ ܘܢܠܦ. ܘܗܘܝܢ ܕܡܬܕܪܫܝܢ ܠܐ ܟܠܗ ܕܐܚܪܢܐ ܒܗܘܢ ܘܒܢܝܢ ܒܗܘܢ (ܘܡܠܦܢܐ ܢܚܫܒ ܠܐ ܕܠܐ ܠܗ ܕܢܬܚܙܘܢ ܘܢܠܦ ܠܗ). Die eingeklammerten Worte übersetzt Sch., S. 151 nicht und meint, daß sie sich an unpassender Stelle befinden (vgl. Anm. 581 [S. 236]). Mir scheinen sie doch am richtigen Platze zu sein und sie werden als Nebenbemerkung aufzufassen sein (wie z. B. später Z. 7 ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܘܢ ܕܠܐ ܗܘܐ ܕܢܬܠܡܕܘܢ.

ܠܒܪܐ ܚܟܝܡܐ ܕܡܫܟܠܠ ܡܢ ܡܠܐ. ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܡܟܝܠ ܕܠܐ ܡܡܫܠܝܢ ܚܟܡܬܐ). Diese meine Auffassung finde ich gestützt durch den jüngeren Syrer S. 363, Z. 6 ܐܪ̈ܒܥܐ ܐܢܘܢ ܕܡܬܬܒܥܐ ܠܗܘܢ ܒܕܪܐ. ܡܪܕܝ ܡܪܕܘܬܐ. ܕܗܝ، ܡܣܘܪܥܐ ܠܡܠܦܢܐ ܒܒܢ̈ܝ ܣܒܪܐ ܘܡܬܕܪܫܘܬܐ ܕܡܬܪܥܝܢܗ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܒܠܒ̈ܒܐ, wo also auch ܡܪܕܘܬܐ mit ܡܠܦܢܐ in Verbindung gebracht wird.

S. 171, Z. 9 ܡܢ ܐܪ̈ܒܥܐ ܐܢ̈ܫܝܢ ܠܐ ܙܕܩ ܠܡܓܚܟܘ ܘܠܡܬܦܠܓܘ. ܐܝܟ ܪܒܐ ܡܢ ܗܕܝܘܛܐ. ܘܠܒܪܐ ܗܘܝ. ܢܡܘܣܐ ܘܚܟܡܬܐ ܘܠܐ ܡܢ ܣܢܝܐ ܘܠܐ ܡܢ ܪܘܝܐ ܘܚܪܝܢܐ. Um einen Sinn aus diesem korrumpierten Passus zu gewinnen, schlägt Sch. in der Anm. 592 (S. 237) die Lesung ܠܐܝܟ für ܐܝܟ vor und übersetzt S. 152, Z. 6 v. u. ‚Mit viererlei Leuten soll ein Großer nicht Scherz und Spiel treiben: mit einem gewöhnlichen Menschen‘ usw. Zu beachten ist aber, daß sowohl der Araber bei Cheikho, S. 197, Z. 14 als auch der bei Guidi XLVIII, l. Z., die diesen Abschnitt erhalten haben, an erster Stelle haben: ‚Mit Vieren („Vor Vieren“ G.) soll man nicht scherzen. Mit dem („Vor dem“ G.) mächtigen, regierenden König ...‘ الملك السلطان العظيم (الملك السلطان العظيم) entspricht in unserem Texte offenbar ܐܝܟ ܪܒܐ, demnach kann letzteres nicht zu ܘܠܡܬܦܠܓܘ gezogen werden. Ich möchte daher vorschlagen, ܡܢ vor ܐܝܟ zu ergänzen (ܡܢ am Anfange könnte leicht ausgefallen sein, vgl. z. B. dies. Seite, Z. 5, wo ܟܠ von ܟܠ ܚܘܒܐ, das ebenfalls am Anfange der Aufzählung steht, in den besseren Abschriften a, b, c weggelassen ist) und [ܘ]ܡܢ ܗܕܝܘܛܐ zu lesen. Nach dieser Emendation hätten wir allenfalls die Zahl fünf für vier, aber zwei (ܗܕܝܘܛܐ und ܘܠܒܪܐ ܗܘܝ ܢܡܘܣܐ ܘܚܟܡܬܐ, der ‚Ungebildete‘ und sein Gegensatz ‚der Gebildete‘) könnten in eines zusammengezogen werden, wie z. B. später Z. 16 ܐܢܫܘܬܐ ܘܠܒܪܢܝܐ, die auch beide (wegen ihrer moralischen Verwandtschaft) als eines gelten.

S. 172, Z. 8 ܟܕ ܐܝܬܝܬܐ ܠܢܦܫܗ ܕܪ̈ܓܬܐ ܟܕ ܢܚܪ ܐܝܬ ܒܠܒܗܘܢ. Die Bickellsche Übersetzung für ܟܕ ܢܚܪ ܐܝܬ ܒܠܒܗܘܢ (S. 109, Z. 24 ‚oder, wenn man ihre eigene Person berücksichtigt‘) weist Sch.

Anm. 595 (S. 238) als ganz unhaltbar zurück und sieht mit Recht in ܢܙܐܪ die Wurzel نِزار ‚nobilis'. Danach wäre vielleicht ܢܙܐܪ zu dem folgenden ܐܝܬ zu ziehen und نِزارة zu lesen, also ܒܪ ܢܙܐܪܐܝܬ ܒܥܩܪܗ̇ [ܐܝܬܘܗ̇] (‚die von edlem Wesen ist'?). ܒܪ ܢܙܐܪܐܝܬ ܒܥܩܪܗ̇ könnte auch eine spätere Glosse zum vorangehenden schwierigen ܒܪ ܐܢܬܬܐ ܠܥܩܪܗ̇ ܕܢܨܪ̈ܐ sein.

S. 174, Z. 3 ܘܚܣܝܡܐ ܠܐ ܡܬܡܨܝܢܐ. Für ܠܐ ܡܬܡܨܝܢܐ, das keinen Sinn gibt, schlägt SCH. ܠܐ ܡܬܡܛܠܝܢܐ (‚unzugänglich?') vor, was aber, wie schon SCH. durch das beigefügte Fragezeichen andeutet, auch nicht befriedigt. In ܡܬܡܨܝܢܐ scheint eine Korruptel des folgenden ܕܝܢܐ (das sich noch in den letzten Buchstaben ܝܢܐ zeigt) vorzuliegen. Der ganze Passus ܘܚܣܝܡ ܠܐ ܡܬܡܨܝܢܐ ist überhaupt verdächtig und scheint aus dem vorangehenden ܘܚܣܝܡ und dem folgenden ܕܝܢܐ später entstanden zu sein. Die Versionen, die den ganzen Abschnitt enthalten, haben ihn nicht; in der alten arabischen Übersetzung (vgl. SCH., Übers. S. 239, Anm. 605, wo der unserem Text entsprechende Abschnitt aus CHEIKHOS Ausgabe in deutscher Übersetzung mitgeteilt wird) fehlt er, ebenso im jüngeren Syrer, der hier allenfalls stark paraphrasiert und weniger in Betracht kommt; der Passus in der Übers. des R. Joël S. 221, Z. 11 חכם אשר כילי בחכמתו ולא ילמדנה לאדם (und dem entsprechend in der lateinischen S. 269, Z. 5 et sapiens avarus sua scientia ad docendum alios), der mit unserem in Verbindung gebracht werden könnte, gehört wohl eher zu ܘܐܝܢܐ ܕܚܣܡ ܘܠܐ ܡܗܒ (Z. 4 und dem arabischen ‚der Philanthrop, der mit seinem Eigentum geizt'). Sieht man auch von der durch BICKELL vorgenommenen Emendation in Z. 1 und 2 (in denen nebenbei ܡܣܡ und ܢܓܝܐ im Vergleiche zu CHEIKHOS Araber [‚der schnell zürnt ... verdrießlich ist'] nicht in Ordnung zu sein scheinen) ab, so ergibt sich auch für unseren Abschnitt die Zahl sieben (für zehn), die alle Versionen haben, und ein inhaltlich dem alten Araber sehr nahestehender Text.

S. 178, Z. 7 ܘܠܐ ܐܝܬ ܡܛܠ ܒܥܘܪܐ ܡܠܠ ܠܐܢܬܬܐ ܠܐ ܐܝܬ. ܕܐܝܟ ܗܘܐ ... ܒܣܘܪܗܒܐ ܠܐ ܬܣܒܪ ܒܐܢܬܬܐ paßt nicht,

wie schon SCH. mit Recht hervorhebt, zu dem später folgenden ܠܐ ܬܦܩܘܕ. Ein Sinn ergibt sich, wenn man ܕ vor ܡܛܠ ergänzt und ܠܐ vor ܬܦܩܘܕ streicht (einem überflüssigen oder fehlenden ܠܐ begegnen wir oft in unserem Texte), eine Emendation, die übrigens SCH. in seiner Übersetzung, S. 157, Z. 1 voraussetzt.

SCHULTHESS hat durch viele glückliche Konjekturen und Emendationen eine große Anzahl der noch dunklen und ungeklärten Stellen im syrischen Texte aufgehellt. Freilich wäre seine Nachlese größer ausgefallen, wenn er das Mardīner Original selbst, das jetzt Pater GRAFFIN in Paris gehört,[1] hätte benutzen können. Ein vollständig korrekter Text wird sich allenfalls erst nach Auffindung besserer Handschriften herstellen lassen, wofür aber jetzt keine Aussicht vorhanden ist. Inzwischen gebührt aber Prof. SCHULTHESS für seine vorzügliche Leistung aufrichtiger Dank.

[1] Vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, Bd. LXV (1911), S. 560 und 588.

Einige Fälle des Typus ʿafʿal, ʿafaʿʿal, ʿufâʿil im Arabischen.

Von

Rudolf Růžička.

Eine Reihe von Fällen, wo ʾ in Form des Typus *ʾafʿal*, ebenso wie in den verwandten Typen *ʾifʿal, ʾufʿul, ʾafaʿʿal, ʾufâʿil* zu ʿ gesteigert worden ist, hat Brockelmann in seinem *Grundrisse* zusammengestellt; vgl. §§ 59 b γ, 189 a β und 190 daselbst. Ich will hier einige weitere Fälle der Steigerung von ʾ zu ʿ anführen, und zwar diejenigen, wo dieses zu ʿ gesteigerte ʾ in weiterer Lautentwickelung im Sinne meiner Theorie von der sekundären Entwickelung des *ġ* aus ʿ im Sonderleben der arabischen Sprache in *ġ* übergegangen ist

Es sind folgende Fälle:

1. Grundstamm شرم *schneiden, scharf sein.*

عَشْرَم, mit sekundärem Übergang von *m* in *b* عَشْرَب *scharf* (vom Pfeile); mit derselben Bedeutung عَشَرَّم, عَشَرَّب. L **2**, 92, Z. 8: والعَشْرَب والعَشْرَم السهم الماضى; ibid. **15**, 29, Z. 5: الازهرى العَشَرَّب والعَشَرَّم السهم الماضى.

عَشْرَم, Nebenform عَشْرَب *scharf, hart, rauh, stark*; Ḳâmûs[1] **4**, 151, Z. 1: العَشْرَم كجعفر الخشن الشديد.

[1] **Ausgabe Cairo 1330 h.**

عَشْرَم, Nebenform عَشْرَب, عَشَرَّم, Nebenform عَشَرَّب *scharf, zerreißend* (vom Löwen); L **2**, 92, Z. 7 sq.: وأسد عَشْرَب كعَشَرَّب; ibid. **15**, 297, Z. 5: أسد عَشَرَّم كعَشَرَّب.

عُشَارِم, Nebenform عُشَارِب in übertragener Bedeutung *scharf, kühn* (vom Menschen); L **2**, 92, Z. 8: ورجل عُشَارِب جرىء ماض; ibid. **15**, 297, Z. 5 sq.: ورجل عُشَارِم كعُشَارِب.

غُشَرَّب *scharf, zerreißend* (vom Löwen); L **2**, 140, Z. 18: الغُشَرَّب الأسد.

غُشَارِم, Nebenform غُشَارِب *scharf, kühn* (vom Menschen); L **2**, 148, Z. 18: ورجل غُشَارِب جرىء ماض والعين لغة فى ذلك وقد تقدّم; ibid. **15**, 334, Z. 15 sq.: وغُشَارِم جرىء ماض كعُشَارِم وقد تقدّم فى حرف العين المهملة. Von dem nominalen Stamme ist das Zeitwort غشرم II *kühn sein, sich wagen* abgeleitet worden; ibid., Z. 15: تغشرم البيد ركبها عن ابن الاعرابى وأنشد * يصافح البيد على التغشرم *.

Die ursprüngliche Bedeutung *scharf sein, schneiden, zerreißen* finden wir im Grundstamme شرم (L **15**, 213, Z. 13 sqq.), dieselbe können wir auch in anderen von der Wurzel *šr* abgeleiteten Stämmen feststellen, wo sie auch ähnliche Bedeutungsentwickelung durchmacht, wie wir sie bei شرم konstatiert haben. Man vergleiche شرشر *schärfen, schneiden, spalten, beißen, essen* (L **6**, 70, Z. 10 sqq.), مُشَرْشِر *zerreißend, Löwe* (Ḳâm. **2**, 57, Z. 1 u.: والمُشَرْشِر الاسد). Beim Stamme شرّ finden wir die ursprüngliche Bedeutung in شَرِيرة *Nadel* (Tâǵ **3**, 295, Z. 26: الشريرة بهاء المسلّة من حديد), إِشْرَارة *ein Schnitt, ein Stück Fleisch* (L **6**, 68, Z. 20 und 25, 69, Z. 1 sqq.); sonst bedeutet dieser Stamm im übertragenen Sinne *schlecht, unangenehm sein*. Man vergleiche ferner شرس *stark essen, gefräßig sein*, شِرِيس *gefräßig* (L **7**, 417, Z. 3 sqq.), im übertragenen Sinne شَرِس *schlecht, unangenehm sein*, شَرِس *schlecht, unangenehm, streitig* (ibid., 416, Z. 5 sqq.), شِرِيس, أَشْرَس *kühn, Löwe* (Ḳâm. **2**, 223, Z. 12 sq.: والأَشْرَس الجرىء فى

القتال والأسد كالشّريس. Die ursprüngliche und die übertragene Bedeutung finden wir auch bei شَرَز *schneiden*, III *unangenehm sein* (L 7, 728, Z. 17 sqq.); vgl. Ḳâm. 1, 178, Z. 19: الشّرْز الغلظ والقطع والشدّة والصعوبة والشديد والقوّة.

2. Grundstamm ملس *schnell sein.*

عَمْلسة *Schnelligkeit*; L 8, 26, Z. 1: العَمْلسة السرعة.

عَمَلّس *schnell, unermüdlich, ausdauernd, stark* (Wolf, Hund, Kamel); ibid.: والعَمَلّس الذئب الخبيث ولكلب الخبيث; ibid., Z. 3 sq.: والعَمَلّس القوىّ الشديد على السفر الجوهرى; ibid., Z. 5 sq.: والعملّط مثله العمرّس مثل العَمَلّس القوىّ على السير السريع.

غَمَلّس *schnell, unermüdlich, ausdauernd, stark* (Wolf); L 8, 37, Z. 5 sq.: الليث الغُمَلّس الخبيث الجرى• قال الازهرى الغَمَلّس بالعين المهملة وقد يوصف بها الذئب.

Dieselbe Bedeutung hat die Grundform ملس I, VIII *schnell marschieren* (L 8, 107, Z. 9 sq., 14 sqq.), I *das Tier schnell antreiben* (ibid., Z. 19 sqq.); dieselbe Bedeutung finden wir auch in anderen von der Wurzel *ml* abgeleiteten Stämmen vor: ملّ I, V, VII, VIII *schnell marschieren*, مَلْمَلة *Schnelligkeit*, مَلْمَلى, مُلاَمِل *schnell* (L 14, 155, Z. 1 sqq.); مَلَطى = مَلَسى (L 9, 286, Z. 7 sq.); vom Stamme ملط kommt auch das in L 8, 26 erwähnte عَمَلّط (s. oben und über weitere Ableitungen von عملط L 9, 230, Z. 11 sqq.). Vom Stamme ملت gehört hieher مَلَت *das Tier schnell antreiben*, أمَالِيت *schnelle Kamele* (Ḳâm. 1, 185, Z. 4). Vgl. ferner ملع *schnell marschieren*, مَلَع *Schnelligkeit*, مَلِيع, مَلُوع, مَيْلَع *schnell* (L 10, 219, Z. 1 sqq.); ملخ *schnell marschieren*, مَلْخة *schneller Marsch* (L 4, 25, Z. 8 sqq.); ملق *schnell marschieren*, مَلْق *schneller Marsch*, مَيْلق *schnell* (L 12, 226, Z. 4 sqq.), مَلِق *schnell* (Ḳâm. 3, 284, Z. 4: فرس مَلِق). Vom Stamme ملص gehört hieher إمْلِيص *schnell* (L 8, 363, Z. 18 sq.). Vgl. dazu meinen Artikel *Zur Etymologie von* بلغ in WZKM 27, 1 sqq.

3. Grundstamm ضرس *scharf sein, schneiden, beißen.*

عُضَارِس ,عَضْرَس in übertragener Bedeutung *kalt* (Wasser), eig. *beißend* (s. u.); L 8, 18, Z. 21 sqq.: قال ابن سيده والعَضْرَس والعُضَارِس الماء البارد العذب وقوله * تضحك عن ذى اشر عُضَارِس * أراد عن ثغر عذب وهو الغُضَارِس بالغين المعجمة.

عَضْرَس *Eis*; ibid., Z. 21: وقيل العَضْرَس الجليد.

عَضْرَس *Hagel*; ibid., Z. 10: والعَضْرَس البرد وهو حبّ الغمام;

عضَارِس dasselbe; ibid., Z. 19 sq.: وفى المثل أبرد من أضرس وكذلك العُضَارِس بالضم.

غُضَارِس *kalt*; L 8, 34, Z. 9 sqq.: ثغر غُضَارِس بارد عذب قال مكمورة غرثى الوشاح الشاكس * تضحك عن ذى اشر غُضَارِس وحكاه ابن جنى بالعين والغين وهو مذكور فى موضعه.

Die ursprüngliche Bedeutung von عُضَارِس ,عَضْرَس ist *scharf, schneidend, beißend*; die Grundform ضَرَس bedeutet *schneiden, beißen*, dann in übertragener Bedeutung I, II, IV *hart sein gegen Jemand, schaden* (Schicksal etc.; L 7, 424, Z. 14 sqq.). Die Bedeutungsentwickelung bei ضَرَس ist also ähnlich derjenigen der oben angeführten Stämme der Wurzel *šr*. Dieselbe Grundbedeutung liegt auch den Stämmen ضرّ, ضار (ى ,و) *schaden* zu Grunde. Ebenso bedeutet ضرم ursprünglich *scharf sein, schneiden*; vgl. غَضَب الجوع = ضَرَم (L 15, 147, Z. 16) vom schneidenden Gefühl des Hungers; vgl. ferner L 15, 147, Z. 17: ضرِم الرجل اذا اشتدّ جوعه. In anderer Bedeutungsentwickelung bedeutet ضرِم I, V, VIII *brennen* (L 15, 147, Z. 14 sqq.), ضَرِيم = حريق (ibid., Z. 20), übertragen V, I *aufgebracht, zornig sein* (ibid., Z. 18); vgl. dieselbe Bedeutungsentwickelung bei حدّ I, III, VII, X und حدم VIII. Ebenso wie wir den Wirkungen des Feuers und des Frostes dieselben Eigenschaften des Scharfseins, Brennens beilegen, tut es auch die arabische Sprache. Vgl. noch das von ضَرِيم formell und begrifflich differenzierte ضَرِيب *Eis, Schnee* = عُضَارِس ,عَضْرَس (L 2, 34, Z. 9 sqq.).

4. Grundstamm فلق *spalten*.

عَفْلَق, عَفَلَّق *weit, große Vulva*; L **12**, 126, Z. 13: ابن سيده العَفْلَق والعَفَلَّق الفرج الواسع قال كلّ مشان ما تشدّ المطقا * ولا تزال تنحرج العَفَلَّقا.	غَلْفَق mit Metathesis aus غَفْلَق *weit, große Vulva*; L **12**, 126, Z. 15 sqq.: وقال آخر فى العَفْلَق * يا ابن رطوم ذات فرج عَفْلَق * وقد رواه قوم غَلْفَق بالغين المعجمة ولم يذكر ابن خالويه فى الفرج الا عَفْلَق بالعين المهملة وتقديم الفاء على اللام.
عَفَلَّقة *mit großen Schamteilen*; ibid., Z. 15: وامرأة عَفَلَّقة وعضنّكة ضجمة الركب.	غَفَلَّقة *mit großen Schamteilen*: ibid., 164, Z. 18 sq.: امرأة غَفَلَّقة عظيمة الركب عن ابن الاعرابى وقال ثعلب انما هى عَفَلَّقة بالعين المهملة.

Die Grundbedeutung von عَفْلَق, عَفَلَّق ist *gespalten*; die Bedeutung *entzweischneiden*, *spalten* liegt sowohl der Grundform فلق, als auch anderen Stämmen der Wurzel *fl* zu Grunde. Dieselbe Bedeutungsentwickelung wie bei عَفْلَق finden wir bei فلع vor; vgl. فِلْعة *Vulva* (Ḳâm. **3**, 64, Z. 17; vgl. dazu Ṣiḥâḥ **1**, 612, Z. 9).

Die hier angeführten Fälle liefern weitere Belege zur Unterstützung meiner Theorie über die sekundäre Entwickelung des غ aus ع im Sonderleben des Arabischen.

Arab. *huwa lizqī* und Genesis 2, 21 f.

Von

A. Fischer.

In dem Aufsatze, den JAMES A. KELSO zur Festschrift für EDUARD SACHAU beigesteuert hat (‚Were the early Books of the Old Testament written in Cuneiform?', S. 113ff.), findet sich S. 123 die Stelle: „RIESZLER's only difficulty in this verse [Genesis 2, 21] is the word ‚rib'. ‚Why the rib?', he asks, and then gets rid of it as we have described; but the textus receptus is in harmony with Semitic ideas. The Arabs use the word ‚rib' in a sense analogous to that of Gen. 2, 21: *hua*[1] *lizḳi* or *hua bilizḳi* (= he is my rib) i. e., ‚he is my bosom companion'". KELSOs Ausführungen zeigen sonst Besonnenheit und Vorsicht. Hier aber ist ihm eine Entgleisung untergelaufen, die ich, um nach Möglichkeit zu verhüten, daß sie in andere Bücher übergeht (die Zahl der Alttestamentler, die dem Arabischen ziemlich hilflos gegenüberstehen, nimmt ja leider immer mehr zu), an dieser Stelle alsbald als solche feststellen möchte.

Die Wendungen هُوَ لِزْقِى, هو بِلِزْقِى haben keineswegs geradezu den Sinn ‚er ist mein Busenfreund' o. ä., und vor allem bedeutet لِزْق nirgends ‚Rippe'. FREYTAGS Lexicon hat allerdings u. d. W.: لِزْقٌ, Costa, latus. هُوَ لِزْقِى *et* بِلِزْقِى Ille comes et individuus socius meus est. *Kam. Djeuh.*' Aber diese Angaben gehören zu den — mehr oder

[1] Woher hat KELSO diese fehlerhafte Aussprache des altarab. هو? Er ist einst ein Semester lang auch mein Schüler gewesen (und hat auch, mit seiner Dissertation ‚Die Klagelieder. Der masoretische Text und die Versionen', Leipzig 1901, bei mir promoviert). Von mir aber hat er sicher stets nur die Aussprache *huwa* gehört.

weniger schlimmen — Unzulänglichkeiten, an denen Freytags — leider noch immer unentbehrliches — Wörterbuch überreich ist und die zur größten Vorsicht bei seiner Benutzung veranlassen sollten.[1]

Alles was Qām. und Gauh., auf die Freytag sich beruft, über لِزْق bieten, ist: وِيقال فلان هو لِزْقى و بِلِزْقى بكسرهما و لَزِيقى بجَنْبى, bzw. لزقى وبلزقى ولزيقى أى بجنبى. Etwas eingehender äußern sich darüber LʿA: وهذا لِزْقى[2] هذا و لَزِيقُه[3] و بِلِزْقِه أى لصيقه وقيل أى بجانبه والانثى لِزْقَةٌ[4] ولَزِيقَةٌ . . . . . ويقال هذه الدار لَزِيقَةُ هذه وهذه بِلِزْقِ هذه und TʿA: وِيقال (هو لزقى وبلزقى بكسرهما و لزيقى[5] كأمير أى (بجنبى كما فى الصِّحَاح وقال غيره أى لصيقى . . . . وممّا يُستدرك عليه هى لزقة بالكسر ولزيقة لصيقة. Nebenformen der Wurzel لزق sind die Wurzeln لسق und لصق. Die vier Wörterbücher verzeichnen unsern Ausdruck und die damit gebildeten Wendungen auch unter diesen Wurzeln (also in den Formen لِسْق, لِصْق, لَسِيق, لَصِيق usf.). Die Erklärungen, die sie dazu geben, sind lediglich verkürzte Wiederholungen ihrer Angaben über لِزْق usf. (s. z. B. LʿA unter لسق: وفلان لِسْقِى ولِصْقى وبِلِسْقى وبِلِصْقى ولَسِيقى ولَصِيقى أى بجنبى).[6]

Darnach sind also die Wendungen هو لِزْقى (لِسْقى, لِصْقى), هو بِلِزْقى (بِلِسْقى, بِلِصْقى) und هو لَزِيقى (لَسِيقى, لَصِيقى) gleichwertig

---

[1] Von Freytag zweifellos beeinflußt ist Belot, Vocabulaire (4. Aufl., u. d. W.: لِزْق, côté, compagnon. — هُوَ لِزْقِى وبِلِزْقِى il est mon compagnon: il est à mon côté'), aber er hat wenigstens dessen ,Costa' verschwinden lassen.

[2] Als لِزْقُ zu denken, wie die nachfolgenden Formen لَزِيقُه, لِزْقَةٌ und لَزِيقَة beweisen (s. auch unten Anm. 6 den Muḫaṣṣaṣ), und nicht, wie Lanes Lexicon S. 3009[c] will, als لِزْقَ.

[3] In der Ausgabe der Druckfehler و لَزِيقَةُ.

[4] Ausg. لَزِقَةٌ, s. aber sofort den TʿA.

[5] لَزِيقَ erscheint hier also überall als ein Synonymon von لِزْق. Freytag gibt zu dieser Form an: ,Individuus socius. *Kam.*', Belot: ,Camarade inséparable'.

[6] Vgl. noch Muḫaṣṣaṣ XII, ٧٦, 11: ابن السِكّيت ' هو لِزْقُه ولِسْقُه ولِصْقُه و لَزِيقُه ولسيقُه ولَصيقُه und Asās al-balāġa unt. لصق: هو بلصق الحائط (Ausg. Kairo 1327 falsch يلصق). — Freytag hat unt. لِسْق: هُوَ لِسْقِى, *et* هو بِلِسْقِى *et* هو لَسِيقِى *i. q.* هو لِزْقِى, *quod vide. Kam. Dj.*' (Belot: لِسْق و لَسِيق, *Même sens que* لِزْق و لَزِيق'), unt. لِصْق: ,(*unde* لِصْقِى *et* بِلِصْقِى *i. q.* لِزْقى *etc.*) Qui lateri adhaeret, individuus socius. *vide* لِسْق · *Dj.*' und unt. لَصِيق: ,Socius; Proximus *vicinus. Gol.*' (Belot: لِصْق و لَصِيق, compagnon inséparable — هُوَ لِصْقِى و بِلِصْقِى و لَصِيقِى il est toujours avec moi').

mit den Ausdrücken هو بِجانِبى ,هو بِجَنْبى, welche besagen: ,er ist an meiner Seite, mir zur Seite, neben mir, dicht bei mir' u. ä. Vgl. zu بجَنْب z. B.: بجنبِ الرَّيْدِ خَفّاقِ ,der neben der Bergklippe fliegt' Mufaḍḍ. Nr. ١, 7; وحاذَتْ بجنبِ أرِيكٍ أصِيلًا ,und am Abend war sie (die Kamelin) schon dicht dem (Berge) Arīk gegenüber' ebenda ٩, 18; وقرية يقال لها الغَوّارة القاهرة مدينة بجنب الفُسْطاط Jāqūt IV, ٢٢, 8; وما كنتُ بجنب الظَّهْران ebd. III, ٥٨١, 17. ٩٢١, 17; — zu بجانب: حَيِّ الحُمُولَ بجانبِ العَزْلِ Sure 28, 44 (46); بجانبِ الغَرْبيِّ (بجانب الطُّورِ) ,Grüß' den Kamelzug mit den Frauensänften bei al-ʿAzl!' Imra' al-Qais ٤٥, 1; وعين ما (= ماء) تجرى بجانب البحر المالح 1001 Nacht, Bresl. Ausg.[1] I, ١٢, 1f.; ثم جلس بجانبه ebd. ٤١, 10; واجلسه بجانبه ebd. ٨٧, 10f.; ما يلاقيها بجانبه ebd. ١٢٤, 5f. usf. usf.[2] Ich verweise noch

[1] Ich zitiere hier, sofern nichts anderes angegeben ist, immer diese Ausgabe.

[2] بجنب und بجانب sind ja keineswegs selten, so daß ich sie vielleicht gar nicht hätte zu belegen brauchen. Nebenformen dazu — und weniger häufig — sind على جانب ,الى جانب ,جنبَ ,فى جنب ,على جنب ,لجنب ,الى جنب, فى جانب und جانبَ. Vgl. zu الى جنب: امراة الرجل التى تكون معه الى جنبه Ṭabarī, Tafsīr[1] V, ٤٩, 22; ferner ebd. vorl. und l. Z. und ٥٠, 1. 2; أرِيكٌ إنْسانُ . . ماء بالحِمَى الى جنب جبل Jāqūt I, ٢٢٨, 17; الى جنب النَّقْرة الرَّجْلاء . . . . ماء الى جنب جبل يقال له المردة ebd. ٣٨٠, 4 f.; يسمَّى الرَّيّان ebd. II, ٧٥٥, 2; ferner ebd. III, ٧٧١, 4. ٨٢٠, 20 f. (wo für الغُوارة offenbar الغَوّارة zu schreiben ist, s. ebd. ٥٨١, 17 und ٩٢١, 16f.). ٩١٧, 18; LʿA I, ٢٦٨, 14. 21; Lane u. d. W. usf. (الى جانب und الى جنب ,neben' werden ja wohl von Haus aus nur auf die Frage ,wohin?' gebraucht worden sein; das ursprüngliche Verhältnis dürfte sich noch in Sätzen widerspiegeln wie: فأتيتُه بأحجار . . فوضَعْتُها الى جنبه Buḫārī, Ausg. Krehl I, ٥٢, 14; جانِبُه . . صارَ الى جنبه LʿA [I, ٢٦٧, 5 v. u.] und Qām. unt. جنب; واجلسه الى جانبه 1001 N. I, ٨٦, 4 u. a.); — zu لجنب: اذا كان لجنبه Ṭab., Tafsīr V, ٥٠, 2 (falls nicht بجنبه für لجنبه zu lesen ist); — zu على جنب: لاقَى على جنب الشَّريعة لاطِئًا صَفْوانَ ,da traf er (der Wildesel) den (Jäger) Ṣafwān, wie er neben der Tränke (Nöldeke, Beitr. z. Kenntn. d. Poesie 143 falsch ,an der Seite des Baches') am Boden kauerte' Mufaḍḍ. ٨, 15; — zu فى جنب: يَنام الواحدُ فى جنب الآخَر حتّى يكونوا سَطْرًا واحدا Damīrī, Ausg. Kairo 1319, II, ١٩٦, 3 (unt. القِرْد); — zu جنبَ: الرجلاء ماء جنبَ جبل دخل فى رُمّانة كانت جنبَ Zamaḫš., Lex. geogr. ٧٤, 4; يقال له المَرْدَمة الفَسْقيّة 1001 N. I, ٢٥٠, 4 v. u. (bloßes جنب = ,neben' ist heute — während im Maghreb dafür Spielarten von klass. حِذاء vorherrschen — in Ägypten, Syrien, Oman, Mekka u. a. ganz gewöhnlich; vgl. die in Betracht kommenden Lehrbücher, Snouck-Hurgr., Mekk. Sprichw. Nr. 35, Causs. de Percev., Gramm. arabe-vulg. [1824],

auf das koranische الصاحِب بالجَنْب (Sure 4, 40), das besagen dürfte ‚der treue Gefährte, Freund' u. ä. (s. z. B. Ṭab., Tafsīr V, ٤٩, 2 v. u.: قال ابن زيد والصاحب بالجنب الذى يَلْصق بك وهو الى جَنْبك ويكون معك الى جنبك رَجَاءَ خَيْرِك ونَفْعِك)[1] und auf den von L'A (I, ٣٦٨, 4) und Qām. unt. جنب gebuchten Ausdruck جارُ الجَنْبِ[2], ‚der getreue Nachbar' (L'A und Qām. a. a. O.: جار الجنب أى اللازق بك الى جنبك). — لِزْق (لِصْق, لِسْق) und لَزِيق (لَصِيق, لَسِيق) sind eigentlich Adjektive, mit den Bedeutungen ‚hängend, haftend an, unmittelbar zusammenhängend, unmittelbar verbunden mit, anstoßend, angrenzend, hart liegend an' u. ä. Teilweise schon diese ihre Bedeutungen, vor allem aber der Umstand, daß sie den Genetiv regieren[3], während das Verb لَزِقَ (لَصِقَ, لَسِقَ) im besseren Arabisch der Regel nach mit ب konstruiert wird[4], beweisen, daß sie im Sinn eines مُفاعِل stehen

Append. ٩, 3 v. u. ١١, 3 v. u. ٢٠, 6 v. u. ٤٢, 5 u. a.; — Landberg, Prov. et dict. 101, 25 und sonst erscheint dafür جنب مِن); — zu الى جانب: وهى الى جانب جبل يقال له صَفَر Jāqūt III, ٧٤٢, 2 v. u.; فبينما هو الى جانبها, ‚während er sich an ihrer Seite befand' 'Abd al-Laṭīf, Ausg. White 121, 3 v. u.; ferner ebd. 131, 9; Kalīla, Ausg. Sacy ٢٧٣, pu.; 1001 N. I, ٢٠٦, 2 v. u. etc.; — zu على جانب: وبالشَّرَف الأَعْلى وُحُوشٌ كأنّها * على جانبِ الأَرْجاء عُوذٌ هِجانِ, ‚Und auf der höchsten Anhöhe weilen Wildtiere, die dicht an ihren Rändern Rassekamelinnen mit ihren erst jüngst geworfenen Jungen gleichen' Mufaḍḍ., Ausg. Kairo II, S. ٢٩. Z. 10; الفوارة قرية على جانب جبل يقال له الظَّهْران Marāṣid al-iṭṭilā' II. ٣٦٦, ult.; وجلس على جانبى 1001 N. I, ٣٣٤, 6; — zu فى جانب: ولهم نهر صغير فى جانب السوق Jāqūt II, ١٦٤, 14; اختفت فى جانب الفسقية 1001 N. I, ٢٥١, 4; ferner ebd. Z. 9; Les Voyages de Sindebad, par Machuel[2] ٩٢, 1 u. a.; — und zu جانبَ: حَلَّ أَهْلِى ... جانبَ الحِصْن, ‚Meine Angehörigen haben sich ... bei al-Ḥiṣn niedergelassen' Mufaḍḍ. ٣٤, 46 und شُرْبُهم من قُنىّ ونهر صغير جانبَ السوق Muqaddasī ٤٢٨, 15.

[1] Andere Deutungen der einheimischen Koranexegeten und Lexikographen sind: ‚Reisebegleiter', ‚ehrlicher Begleiter', ‚Genosse bei jeder guten Tat', ‚Hausgenosse', d. h. ‚Gattin' oder ‚Gatte' u. ä. — Der ‚Genosse an der Seite' erinnert einigermaßen an אֵשֶׁת חֵיקָךְ, ‚das Weib an seinem Busen' und אִישׁ חֵיקָהּ, ‚der Mann an ihrem Busen' Deut. 28, 54. 56 (אשת חיקך Deut. 13, 7 und Sir. 9, 1).

[2] L'A (durch Vermengung mit الجار الجُنُب Sure 4, 40) falsch جارُ الجُنُب.

[3] Zwei Ausnahmen s. unten S. 431, ob.

[4] Verbindungen von لزق I mit على, لزق IV mit الى oder على, لصق VI mit مع und لصق VIII mit الى oder مع, sämtlich dem jüngeren Arabisch angehörig, verzeichnet Dozy. Ich kann noch nennen: لصق I mit مع Naqāʾiḍ ٧١١, 1.

(also mit مُلازِق etc. gleichwertig sind).[1] In der Wendung هو بلِزْقى (بلِسْقى, بلِصْقى) — die nach der Analogie der häufigen Ausdrücke بقُرْبِ ‚in der Nähe von, nahe bei‘ (neben قُرْبَ, بالقُرْب مِن, بقُرْبِ مِن, قُرَابةَ u. ä. besonders in den geographischen Werken häufig, z. B. Jāqūt II, ٦١٢, 2. ٦٣٨, 11, Marāṣid al-iṭṭ. I, ٤١٢, 11 zweimal. ٤٣١, 5 v. u. ٤٣٦,

---

عن كَلْبٍ مع اللَّحْد لاصِقٍ ‚von einem Hunde, der unbeweglich in seiner Grabnische liegt‘ (l. im 1. Halbvers جَديدَها ‚ihre Oberfläche‘ für حَديدَها) und Beaussier, Dict. unt. لاصِق; mit على Beaussier a. a. O.; mit Akk. Ḥarīrī, Maq. ٤٥٨, Schol. 2 v. u.: راصعا الرصوع اللصوق يقال رَصِعَ فلان بمكان كذا اذا لصقه (in einwandfreierem Arabisch dafür Šarīšī, Ausg. Būl. 1284, II, ١٩٥, 10: راصعا لاصقا بالارض . . . ورصِع بالشىء . . اذا لازَمَه) und Beaussier a. a. O. u. d. W.; لصق IV mit الى Ibn al-Aṯīr, Chron. X, ٣٤٢, 3 v. u.: ونصبوا عليها المجانيق والصقوا احدَها الى سور البلد; mit على Ḥarīrī, Maq. ١٩, Schol. 3 v. u.: الصق أحدَ جَفْنيه على الآخر; لصق VIII mit فى 1001 N. I, ١٤٢, 6 v. u.: وتقرّبت حتى التصقت فيه und ٣٦٢, 3 v. u.: ويروح كل مسمار فيها الى الجبل يلتصق فيه; und لزق II mit على Landberg, Prov. et dict. S. 18, Nr. X: Entî mitl el-ʿaķîdi telézziķ ʿalâ-š-šaʿri *Tu es comme la pâte épilatoire qui se colle aux poils du κτείς.*

[1] Zu der Doppelgleichung فِعْل = فَعيل = مُفاعِل vergl. Fälle wie جِلْس = جَليس = مُجالِس ‚Gesellschafter, Genosse‘, إلْف = أليف = مُؤالِف ‚Genosse, Kamerad‘, إنْس = أنيس = مُؤانِس ‚vertrauter Gefährte, lieber Freund‘, خِلْط = خَليط = مُخالِط ‚Genosse, Partner‘, خِدْن = خَدين = مُخادِن ‚vertrauter Freund; Buhle‘, حِلْف = حَليف = مُحالِف ‚Eidgenosse, durch eidlichen Vertrag Verbündeter‘, رِدْف = رَديف = مُرادِف ‚Hintermann auf dem Reittiere‘, شِبْه = شَبيه = مُشابِه ‚gleich, ähnlich‘, مِثْل = مَثيل = مُماثِل ‚gleich, entsprechend‘, طِبْق = طَبيق = مُطابِق ‚entsprechend, kongruent‘, عِدْل = عَديل = مُعادِل ‚gleich, entsprechend‘, نِظْر = نَظير = مُناظِر ‚gleich‘, نِدّ = نَديد = مُنادّ ‚gleich; Gegenstück, entgegengesetzt‘, ضِدّ = ضَديد = مُضادّ ‚entgegengesetzt, Gegenteil‘, قِرْن = قَرين = مُقارِن ‚Genosse, Partner; ebenbürtig‘ (قِرْن dann besonders ‚Gegner‘; — alle Bildungen der √ قرن dürften von قَرْن ‚Horn‘ denominiert sein), خِلْف = مُخالِف ‚verschieden, widerspruchsvoll‘, قِتْل = مُقاتِل ‚Feind, Gegner‘ (قِتْل dann auch ‚gewachsen, entsprechend‘), صِرْع = مُصارِع ‚Gegner im Ringkampf‘ (auch صِرْع dann ‚entsprechend, gleich‘), تِرْب = مُتارِب (مُتارِبة) ‚Altersgenosse (meist -genossin); Genosse, gleich‘, عِرْس (= wohl nicht zu belegendem مُعارِس, bzw. مُعارِسة ‚haftend an‘? — anders Nöldeke, Fünf Moʿall., III, 22) ‚Gatte‘, gewöhnl. ‚Gattin‘, رَفيق = مُرافِق ‚Reisebegleiter, Gefährte‘ (s. z. B. Ṭab., Tafsīr V, ٤٩, 3 v. u.: رفيقك الذى يُرافقك), نَديم = مُنادِم ‚Zechgenosse, guter Kamerad‘, حَليل, bzw. حَليلة = مُحالّ, مُحالّة ‚Hausgenosse; Gatte, Gattin‘, حَديد = مُحادّ ‚benachbart, angrenzend an‘ u. a.

13 f.), بحِذاء, بإزاء, بحِيال ‚gegenüber‘ (s. unten Anm.) u. a. gebildet sein könnte — ist لِزْق (لِصْق, بِشْق) zum neutrischen Substantiv geworden (vgl. im nachstehenden die Quasipräpositionen لَزِيق, لازِق, لاصِق, مُلاصِق ‚neben, dicht bei‘).[1]

Diesem Befunde der einheimischen Wörterbücher entsprechen vollständig die mir für unsre Ausdrücke zur Verfügung stehenden

[1] Eine ungefähre Parallele zur Behandlung von لِزْق, لَزِيق etc. bildet die von حَذْو, حِذْوة, حِذاء usf. ‚Gegenüber‘. Einen Satz wie ‚Mein Haus ist dem seinigen gegenüber‘ kann man nämlich ausdrücken durch 1) دارى حَذْوَ (حِذْوةَ, حِذَةَ) دارِه, 2) دارى حَذْوَ (حُذْوةَ, حِذَةَ, حِذاءَ, حُذَيّا) دارِه und 3) دارى بِحَذْوِ (بِحِذاءِ) دارِه (es gibt auch noch andre Möglichkeiten wie دارى مُحاذِيةٌ دارِه [s. z. B. L'A XVIII, ١٨٥, 12 = Ibn al-Aṯīr, Nihāja, Ausg. Kairo 1311, I, ٢١١, 7 v. u., unt. حذو und Lane unt. الإزاء], دارى مُحاذِيةٌ لِدارِه [z. B. Ja'qūbī, Kit. al-Buldān, Ausg. de Goeje ٣٥٥, 11 und Ḥarīrī, Maq. ٢٠, 3], دارى مُحاذِى دارِه [z. B. Lane unt. حِذاء, Ja'qūbī a. a. O. ٣٥٤, 22 und 1001 N. I, ١٣٦, 9] und دارى مِن [عَلَى] مُحاذاةِ دارِه [z. B. Jāqūt I, ٣٩٢, 20], aber diese interessieren uns hier nicht). Vgl. Lane unt. حِذاء und folgende Belege: zu حَذْوَ, bzw. حَذْوُ L'A XVIII, ١٨٥, 11. 12. 23; Lieder d. Huḏail., Ausg. Wellh. ٤٧, 12 = Wright, Reading-Book 16, 10; Maqqarī II, ١٩٦, 15 und Dozy u. d. W.; — zu بِحِذاءِ z. B. Mubarrad, Kāmil ٥٤١, 7; Sacy, Chrest. I, ٢٩, 7 und Ḥarīrī, Maq. ٤٣, Schol. 9; — zu حِذاءَ z. B. Tibrīzī, Šarḥ al-Qaṣāïd al-'ašr ٥٤, 1; Jāqūt I, ٩٨, 9 und Ḥarīrī, Maq. ١٣٣, Schol. 10; — und zu حِذَةَ Ḥarīrī a. a. O. ١٣٣, 5. Allerdings sind حَذْو und seine Spielarten nicht wie لِزْق, لَزِيق usf. von Haus aus Adjektiva (حَذْو und حِذاء sind eigentlich Infinitive, in der Bedeutung ‚Gegenübersein‘, und حُذْوة und حِذَة dürften ursprünglich ‚Lage, Stellung gegenüber‘ heissen, also gleichfalls abstrakte Substantiva sein). — Auch إزاء und حِيال ‚Gegenüber; Entsprechung, Entsprechendes‘ (eig. natürlich, wie حِذاء, Inff. III) können hier genannt werden, da sie bald als selbständige Nomina stehen (vgl. مفسّرًا ذلك بإزاءه ‚indem er diese [der klassischen Sprache angehörigen] Ausdrücke durch ihre Äquivalente [der jüngeren Sprache] erklärt‘ Flügel, Die arab., pers. u. türk. Handschriften der k. k. Hofbibl. zu Wien I, S. 392, 9 und هذا حِيالُ كَلِمتِك ‚dies steht deiner Äußerung entgegen‘ Lane unt. حِيال), bald, und zwar so gewöhnlich — in den Formen إزاءَ, بإزاءِ und حِيالَ, بحِيالِ (Belege hierfür sind wohl unnötig) — zu Präpositionen (= ‚gegenüber‘) geworden sind. Man vergl. endlich noch دارى صَقْبُ (سَقْبُ) مِن دارِه = دارى بِصَقْبِ (بِسَقْبِ) مِن دارِه ‚mein Haus ist dem seinigen nahe‘ (s. Lane unt. صَقْب, = دارى صَقْبَ (سَقْبَ) دارِه und سَقْب; — die Ausdrucksweise دارى صَقْبٌ مِن دارِه ist wohl nicht nach Mustern zu erklären wie: الغابةُ بَرِيدٌ من المدينة ‚al-Ġāba ist eine Kurierstation von Medina entfernt‘, جَبَلا طَيّء منها مَسيرةُ يَوْمَيْن ‚die zwei Bergzüge der Ṭaiji' sind 2 Tagereisen davon entfernt‘ usf. [vgl. Fleischer, Kl. Schr. II, 57 f.], sondern einfach so, daß der Inf. صَقْب ‚Nahesein, Nähe‘ zum Adjektiv geworden ist).

Belege aus der Literatur. Es sind dies: وموقع الحجر مِن جوارٍ لَصيقِه ‚und die Lage des Steines neben dem mit ihm zusammenstoßenden Steine' Ibn Ḥauqal ١٠٠, 9; لأنّها أصيقة فى جبل ‚weil sie (die Stadt Nābulus) hart an einem Berge liegt' Jāqūt IV, ٧٣٤, 4; ولكنّه لَزيق مع حِكَم سليمن ‚vielmehr hängt es (das Buch des Siraciden) unzertrennlich mit den Weisheitssprüchen Salomos zusammen', ZDMG 58, 655; هو فينا لزيق[1] اى دخيل ولصيق ‚er ist nur ein Insasse unter uns' Ibn Ḫaldūn, Muqaddima, Ausg. Quatrem. I, 239, 3f. (لزيق, لصيق steht hier also im Sinne des gebräuchlicheren مُلْصَق [eig. ‚angeklebt; beigesellt'], wie sich denn auch 240, 6 dafür مُلْصَق findet und 239, l. Z. beide Ausdrücke nebeneinander erscheinen [انّما هو ملصق لزيق]; vgl. Asās al-bal. unt. لصق: (ومن المَجاز) فلانٌ مُلْصَق وأصيق دَعِيّ), T'A VII, ٦٣, 5 [ganz ähnlich] und Raba'i, Niẓām al-ġarīb ٤٩, 8: والزَّنيم واللَّصيق كُلُّه واحِدٌ und s. noch zu مُلْصَق Ibn Hišām, Sīra ٩٨, 1 = Ṭab., Ann. I, ١٠٧٥, 18: مُلْصَق . . . . لا نَسَبَ له ولا حِلْفَ[2]; Naqāïḍ ٨٤٤, 12; Kāmil ٣٥٣, 9; Baiḍ. II, ٣٢٧, 1 und die Wörterbb.); — ثمّ توفّى اسحاق فدُفِنَ لزيقَها ‚dann starb Isaak und wurde an ihrer (Rebekkas) Seite begraben' Jāqūt II, ١٩٥, 5f. (vgl. dazu Bd. V und Dozy unt. لَزيق: „Haiyân-Bassâm I, 7 v°: فدُفِن لزيقَ ابيه الحكم ‚à côté de son père'"); — قُرّان بين مكّة والمدينة بلِصْقِ أَبْلَى ‚Qurrān liegt zwischen Mekka und Medina unmittelbar an den Ublā-Bergen' Jāqūt IV, ٥٠, 14; وبلِصْق هذا الموضع مَقابرُ قريش ‚und an diese Stelle stößt der Friedhof der Quraiš an' ebd. I, ٤٤٣, 8 (vgl. dazu Bd. V); ورُبط بلِصْق الكعبة بأستارها

[1] So ist mit den ägypt. Ausgg. hier und 239, l. Z. für Quatrem.s نزيف zu lesen.

[2] Nihāja, L'A (٢٠٦, 3) und T'A (٦١, l. Z) unt. لصق haben nur: المُلْصَق هو الرجل المُقيم فى الحَىّ وليس منهم بنَسَب. — Neben مُلْصَق erscheint auch in dieser Bedeutung مُلزَق; s. T'A a. a. O. (٦١, 27), Muḫaṣṣaṣ III, ٩٨, 2 und Naqāïḍ ٨٤٤, 12, Var. Nach dem Qām. unt. لسق (vgl. Freytag) würde auch ملسَّق = دَعِيّ sein können; aber wie die betr. Stelle des T'A zeigt: (والملسق كمعظَّم الدعى) . . والصاد لغة فيه كما فى الصّحاح, dürfte es sich dabei nur um einen Irrtum handeln, denn der Ṣiḥāḥ verzeichnet nicht الملصَّق, sondern الملصق, d. h. المُلْصَق (s. L'A ٢٠٦, 2) als synonym mit الدعىّ. Freilich findet sich ملسّق auch in Berggrens Guide unt. *Adoptif*; aber es wird hier, direkt oder indirekt, aus dem Qām. stammen.

(bzw. في وجهها) ‚und er (der Maqām Ibrāhīms) wurde unmittelbar neben der Kaʿba, an ihren Behängen (bzw. an ihrer Vorderseite) festgemacht‘ Azraqī I, ٣٩٥, 4 und Quṭb ad-dīn ٧٥, 3 v. u.; ورَفّع الباب الشريف الذى فى لصق الملتزم[1] وسَدّ الباب الغربىّ الذى بلصق[2] المستجار ‚und die Höherlegung des erhabenen Tors (der Kaʿba), das an den Multazam stößt, und das Zumauern des Westtors unmittelbar neben dem Mustaǧār‘[3] Quṭb ad-dīn ٥٣, 2f., und قَعَدْتُ الى لِزْقِ دارِ فلانٍ ولِسْقِ دارِ فلان Ibn as-Sikkīt, Kit. al-Qalb wa-l-ibdāl ٤٤, 3.[4]

Vgl. noch, zum Beweise, daß لِزْق, لزيق usf. tatsächlich mit مُلازِق usf. gleichwertig sind: هو جارِى مُلازِقى مُلاصِقى[5] ‚er ist mein unmittelbar neben mir wohnender Nachbar‘ TʿA VII, ٦١, 25 (unt. لزق); هو جارٌ لَصيقٌ ومُلاصِقٌ Asās al-bal. unt. لصق; إنّ مَنْزِلى مُلاصِق لِدارِكم ‚meine Wohnung stößt unmittelbar an euer Haus‘ meine Chrestom. ١٤, 5; ونصف الدكانة الملاصقة للحاصل ‚und die Hälfte des an das Magazin angrenzenden Ladens‘ Causs. de Percev., Gramm., Append. ٤٣, 5f.; الدَّيْر الذى يلاصِق قبرَ معروف الكَرْخىّ ‚das Kloster, das sich dicht beim Grabe des Maʿrūf al-Karḫī befindet‘ Jāqūt II, ٦٥٠, 6; الدَّيْر . . يعرف بدير مار اليشع . . . . . مُلاصِقَ[6] مقبرةِ معروف ‚Das Kloster . . ist bekannt

---

[1] Wüstenf. falsch المُلْتَزِم (so auch ٢٨, 10; richtig dagegen الملتزم Azraqī ٢٤٦, 12). Das falsche الملتزِم auch Freyt. u. d. W. und Jāqūt IV, ٦٣٩, 15 (Z. 16 lies hier statt لالتزامه فى الدعاء والتعوّذِ : [سُمّى بذلك] لالتزامه الدعاءَ والتعوّذَ ‚[Er erhielt diesen Namen,] weil man sich beim Anrufen Gottes und beim Flehen um seinen Schutz daran anklammert‘). Vgl. Ibn Gubair[2], Gloss. unt. لزم.

[2] Wüstenf. يلصق (richtig aber Cod. g; s. Varianten u. Berichtigg. ٤٦٣, 3 v. u.).

[3] D. h. dem von der ‚syrischen (= West-)Ecke‘ der Kaʿba nach Südosten laufenden Mauerstück; s. Ibn Gubair[2] ٨٨, 5.

[4] Einen Teil der Belege dieses Absatzes habe ich Fleischers Freytag entnommen, der bekanntlich s. Z. in den Besitz der Leipziger Universitätsbibliothek gelangt ist.

[5] Vgl. هو مُصاقِبى ‚er ist mein Nachbar‘ (Lane u. d. W.; zu صاقَبَ ‚nahe, benachbart sein, angrenzen‘ u. ä. s. die Lexika; Bibl. geogr. IV, Gloss.; Jāqūt I, ١٨١, 8 und dazu Bd. V; II, ٢٠٦, 7; Qazw. II, ٨١, 6 u. a.

[6] Man könnte geneigt sein diesen *ẓarf* (ein solcher liegt hier zweifellos vor) als nom. loci aufzufassen und demgemäß مُلاصَق zu lesen, nach dem Muster von مُحاذَى ‚gegenüber‘ (s. S. 430, Anm. 1), مُدابَر ‚hinten gegenüber‘ (s. Lane u. d. W.), مُقابَل ‚(vorn) gegenüber, entgegen‘ (s. Lane a. a. O.; Jāqūt II, ٨٣٣, 21. ٨٩٣, 3. III, ٦, 17. IV, ١١٦, 13 u. o.; Sujūṭī, Šarḥ šawāhid al-Muġnī ٦٣, 23; 1001 N. II,

unter dem Namen „Kloster des Mār Elīša'" . . . . . angrenzend an den Begräbnisplatz des Ma'rūf' Marāṣid al-iṭṭ. I, ٤٢٦, 5 v. u. f.; وربّما كان اخوان منهم متلاصقة داراهما متصاقبة الحيطان ,Manchmal grenzten die Häuser zweier Brüder unter ihnen so eng aneinander, daß ihre Mauern sich berührten' Ibn Ḥauqal ٨٤, 16f.; واغصان متلاصقة ,und sich gegenseitig berührende Zweige' 1001 N. I, ٢٩٦, 4 v. u.

Für (لِزْق ,لَزِيق ,مُلازِق) لِصْق ,لَصِيق ,مُلاصِق findet sich auch لاصِق (ausserdem auch, aber wohl nur im späteren Arabisch, مُلْصَق und ملتصِق[1]), mit ب[2] konstruiert, in den Bedeutungen ,sich unmittelbar berührend mit, dicht angrenzend, anstossend an' u. ä. Vgl. الشاذروان اللاصق بالارض ,das sich unmittelbar mit dem Erdboden berührende Fundament (der Ka'ba)' Azraqī ١٤٣, 6; وابوابه لاصقة بالارض ebd. ١٤٥, 15; الحرام دار الأَزْرَق قال وكانت لاصقة بالمسجد . . . ebd. ٣٠٧, 4 v. u. f. (ganz ähnlich ٣١٢, 5 v. u. = Quṭb ad-dīn ١٠٠, 5); auch ebd. ٣٠٨, 8. ٣١٣, 10. 2 v. u. ٣١٤, 4 u. ö. (ferner كان رجلان فى المدينة ساكنين فى بيتين بحائط واحد ملصقين 1001 N., Ausg. Macnaghten I, ٩٠, 2 = كان رجلين فى المدينة ساكنين فى بيتين بحايط واحد ملتصقين 1001 N., Ausg. Breslau I, ٢٢٩, 1—3). So begegnen wir schließlich in der jüngeren Sprache auch den Quasipräpositionen لازِق ,لاصِق ,neben' (s. Dozy u. d. WW.), an Stelle des älteren لزيق. Eine Kontamination von لَصيق c. gen. und لاصِق c. ب liegt offenbar auch vor in der von Dozy (unt. لصيق) verzeichneten Stelle des Ibn Ḥaijān: اللَّصيق بنفسه الخفيف عليها (,son ami intime').

Der Vollständigkeit halber noch ein Wort über das Verhältnis der drei Wurzeln لزق, لسق und لصق zueinander! Bei den einheimischen

---

٢٥٨, 2 etc.) u. a. Da aber auch das mit مُلاصِق gleichbedeutende لَزِيق (s. oben S. 431), ja sogar, wie wir gleich hören werden, auch لازِق, لاصِق im Akkus. zu Quasipräpositionen geworden sind, und da ferner Vocabulista 447, 5 ausdrücklich مُلاصِق ,juxta' steht, so wird man es doch bei dem schon von SACY angesetzten مُلاصِق bewenden lassen müssen (vgl. FREYT. und DOZY u. d. W.).

[1] Pedro de Alcala kennt sogar ملصوق (Ausg. LAGARDE 142, b, 25: ,casa que no deslinda con otra *dar malçóq*'; s. DOZY u. d. W.).

[2] BEAUSSIER unt. لاصِق hat: ,لاصق مع tient à, est contigu'. Vgl. auch RHODOK., Der vulgärarab. Dialekt im Ḏofâr, Gloss. unt. لصق: ,*lâṣig fî* nahe an, angrenzend'.

Lexikographen finden wir darüber folgende Bemerkungen: .... لَصِقَ لغةُ تَميم وقَيْسٌ تقول لَسِقَ بالسين ورَبيعةُ تقول لَزِقَ بالزاى وهى أَقْبَحُها إلّا فى أشياء L'A (٢٠٥, 19f.) und T'A (٦١, 5 v. u.) unt. لصق (vgl. auch T'A unt. لسق, Z. 28f. u. 31); قال ابن دُرَيْد الإلزاق[1] إلزامُك الشىء بالشىء T'A unt. لزق (Z. 25f.; vgl. Muḫaṣṣaṣ XII, ٧٦, 11f.); قال ابن فارس اللام والزاى والقاف ليس بأَصْل وإنّما هو من باب الإبدال T'A ebd. (Z. 24); ..... الأَزْهَرىّ اللَّسَقُ عند العرب هو الظَّمَأُ وأصلُه اللَّزَق ' ابن سِيدة لَسِقَ لغة فى لَصِقَ الخ L'A unt. لسق (vgl. T'A ebd.). Der Angabe, daß sich die Formen لصق, لسق und لزق auf die Mundarten der Tamīm, der Qais und der Rabī'a verteilen, werden wir von vornherein mit einer gehörigen Dosis Mißtrauen begegnen, da wir nachgerade zur Genüge wissen, mit welcher Leichtfertigkeit die arabischen Philologen oft generalisierende und systematisierende Urteile dieser Art abgegeben haben. Unser Mißtrauen muss wachsen, wenn wir sehen, daß der Befund der alten Dichtung, d. h. des einzigen uns zur Verfügung stehenden sprachlichen Materials, an dem wir diese Angabe allenfalls prüfen können, ihr im wesentlichen zuwiderläuft. Während wir nämlich zwar, ihr entsprechend, bei dem Taġlibiten, d. h. also Rabī'iten al-Quṭāmī die Form لُزوق finden (XXIV, 22) und bei den Tamīmiten al-Farazdaq und Ǧarīr لاصِق, أَلْصَقْتُ und أَلْصَقَ, bzw. المُلْصَق (Naqāïḍ ٧٨٧, 1. ٨٤٣, 1 und ٨٤٤, 12), begegnen uns, im Widerspruch mit ihr, bei drei Qaisiten, ar-Rā'ī (von den Banū Numair[2]), Ibn Muqbil (von den Banu-l-'Aǧlān[3]) und einem Anonymus von den Bāhila, die Formen أَلْصِقْ, bzw. تَلْصِقُ, bzw. مُلْصَق (L'A und T'A unt. لصق und يبس, Asās al-baL unt. لصق und Kāmil ٣٥٣, 9) und bei den Tamīmiten Ǧarīr und Ru'ba أَلْزَقوا, bzw. اللَزَق (Naqāïḍ ٩٧٨, 12 und Ru'ba ٤٠, 152).[4] Freilich haben wir

---

[1] T'A falsch اللزق.

[2] S. Wüstenf., Geneal. Tab. F 15 und z. B. Ḫizāna des 'Abd al-Qādir III, ٣٨, 7 v. u. f.

[3] S. Wüstenf. a. a. O. D 18 und z. B. Ḫizāna III, ٣٨, 7 v. u. f. I, ١١٣, 1f. und Ja'qūbī, Historiae I, ٣١٢, 9—11.

[4] In einem Gedichte des Bišr b. Abī Ḫāzim erscheint أَلْصَقْنَهم (Mufaḍḍ., Ausg. Kairo II, ٧٠, 5. — Ǧamhara ١٠٥, 9 v. u. und Tazjīn Nihājat al-arab des

keinerlei Bürgschaft dafür, daß die Überlieferung hier überall die mundartliche Form wiedergibt, deren sich der Dichter selbst bedient hat, wie sich denn auch neben لاصِق Naq. ٧٨٧, 1 die Var. لازق findet, neben المُلْصَق ebd. ٨٤٤, 12 المُلْزَق, neben أَلْزَقوا ebd. ٩٧٨, 12 أَلْصَقوا und neben اللَزَقْ Ru'ba ٤٠, 152 اللَسَقْ und اللَصَقْ (s. außer den ‚Lesarten' in Ahlw.s Ausg. T'A unt. لسق, S. ٦١, 30). Nicht unbegründet erscheint dagegen das Urteil der arabischen Sprachgelehrten, daß die Form لصق unter den drei Spielarten die klassischste sei. Jedenfalls herrscht sie in der besten Literatur vor.[1] Zum Widerspruch nötigt aber auf der andern Seite das Verdammungsurteil, das der L'A mit den Worten وهى أَقْبَحُها إلّا فى أشياء über لزق fällt. Dieses ist nämlich, wie eigentlich schon die in diesem Aufsatze enthaltenen Zitate zu den drei Wurzeln beweisen,[2] im guten arabischen Schrifttum gleichfalls recht häufig, jedenfalls ungleich häufiger als لسق, dem ich, die soeben angezogene Variante zu Ru'ba ٤٠, 152 ausgenommen, m. W. überhaupt nie in der Schriftsprache begegnet bin.[3] Es ist außerdem offenbar — trotz der Behauptung des Ibn Fāris اللام والزاى والقاف ليس بأصل الخ (oben S. 434, 6) — die ursprünglichste unter den drei

---

Iskandar Abkāriūs ١١٦, 3 v. u. dafür أَلحقنهم), und Imra' al-Qais ٤٠, 20 لاصِقًا كُلَّ مَلْصَق (Var. لازِقًا كُلَّ مَلْزَق; vgl. auch Lane unt. سَفَنَ. — Sehr fraglich ist freilich die Echtheit dieses Gedichtes, s. schon Ahlwardt, Bemerkungen 75, unt. und 84, ob.). Bišr ist aber Asadit und Imra' al-Qais Kindit, so daß beide hier, wo es sich nur um Rabī'a, Qais und Tamīm handelt, nicht in Betracht kommen. — Weitere Belege stehen mir aus der älteren Dichtung für unsre drei Wurzeln nicht zu Gebote. Ich muß daraus schließen, daß sie darin nicht zu oft vorgekommen sind. (Meinen Sammlungen zufolge fehlen sie, von den zwei soeben angezogenen Stellen bei Bišr und Imra' al-Qais abgesehen, völlig in den Mufaḍḍalījāt und den Sechs Diwanen. Man beachte, daß auch der Koran sie nicht kennt.)

[1] Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, daß nur sie in Wörterbüchern wie Asās al-balāġa, Nihāja und Fāïq erscheint.

[2] Ich führe noch an: Dozy unt. لزق II (Farazdaq); Ibn as-Sikkīt, Alfāẓ ٣٨, 6; Maid., Ausg. Būlāq (1284) II, ١٦٩, 5. 10. 13. 14 (= Ausg. Freyt. Bd. II, S. 556 f., Nr. ٤٨٧—٤٩٠; s. auch zu Nr. ٤٩١). I, ٢٢٩, 2 f.; Ḥamāsa ٢٩, 8 v. u. (Schol.); Ḥarīrī, Maq. I, ٦٩, Schol. 5 v. u. II, ٤٥٨, 2 v. u.; Baiḍ. I, ١٤, 1 (zu Sure 2, 183) und Quṭb ad-dīn ٨١, 7.

[3] لسق ist aber im heutigen Marokkanischen und vielleicht auch sonst im

Formen. Das ergibt sich aus der engen Verwandtschaft unseres Wortes mit لَزَّ ‚hängen an‘, لَزِبَ ‚hängen an‘, ‚dauernd bleiben‘, لَزِجَ ‚kleben‘, ‚klebrig sein‘, لَزِمَ ‚hängen, haften an‘ usf. und لَزَنَ ‚sich drängen‘. Wir haben hier nämlich ein unverkennbares Beispiel der ja längst festgestellten Spracherscheinung des Semitischen und besonders des Arabischen, daß nicht selten eine ganze Anzahl von dreikonsonantigen Wurzeln Sprossen einer zweikonsonantigen Urwurzel bilden. Im vorliegenden Falle ist لز diese Urwurzel. لزق muß also älter sein als لسق und لصق, die ihre Entstehung offenbar erst der Assimilation des stimmhaften Sibilanten ز in لزق an den stimmlosen Velaren ق verdanken. (Die Assimilation dürfte von Bildungen wie لِزْقَ ausgegangen sein, wo sich ز und ق direkt berühren. In لصق hat der Sibilant neben der Stimmlosigkeit auch die Emphase des ق angenommen.)[1]

Nach allem kann von einem Zusammenhange zwischen den Wendungen هو لِزْقى, هو بلِزْقى und Genesis 2, 21, wie ihn Kelso angenommen hat, keine Rede sein. Trotzdem werden nur wenige Lust verspüren, Rieszler in seiner Annahme, daß der Ausdruck צַלְעֹתָיו ‚seine Rippen‘ in der Genesisstelle nur einem Mißverständnis sein Da-

---

heutigen Maghrebinischen gebräuchlich; vgl. Lerchundi, Vocabulario español-arab. unt. *Pegado — Pegarse* usf.; Meakin, Engl.-Arab. Vocabulary Nr. 71; Paulmier, Dict. franç.-arabe unt. *Coller*; Clarin de la Rive, Vocab. de la langue parlée dans les pays barbaresques unt. *Colle* u. a. Dagegen scheint لزق in Ägypten und Syrien zur Alleinherrschaft gelangt zu sein; vgl. Spiro, Arab.-Engl. Vocabulary u. d. W.; Willmore, The Spoken Arabic of Egypt, Vocab. unt. *lazaq* und *lisiq*; Nallino, L'arabo parl. in Egitto, § 155 unt. *attaccare, colla* usf.; Hartmann, Arab. Sprachführer, Vokab. unt. *lazḳa, liziḳ* usf.; Landberg, Prov. et dict., Gloss. u. d. W.; Löhr, D. vulgärarab. Dial. v. Jerusalem, Wörterverz. unt. *lazqa* und *lisiq* u. a.

[1] Aus لسق konnte weiter لسك werden (so z. B. in der Mundart des Ḍofār, s. Rhodok. a. a. O. unt. لسك und لصق). — In der Form *lṣq* erscheint unsre Wurzel auch im Äthiopischen (s. Dillmanns Lexikon unt. ለጸቀ:). Sonst kommt sie m. W. außerhalb des Arabischen nirgends vor. — Man beachte noch, daß die andern Ableitungen von لز den Übergang des ز in س oder ص z. T. mitgemacht haben; neben لزّ erscheint لصّ, neben لزب لسب und لصب und neben لزم سسم (s. die Wörterbb.).

sein verdanke,[1] zuzustimmen und sich damit den schönen Mythus von der Erschaffung des Weibes aus einer Rippe des Mannes zerstören zu lassen.

[1] Nach Rieszler ist der ursprüngliche Sinn von Gen. 2, 21 f.: ‚Er (der Herr) nahm etwas von seinen (Adams) Lebensgeistern, er füllte unterhalb ihrer mit Fleisch aus. So gestaltete der Jahve Gottes den Lebensgeist, den er dem Menschen entnommen hatte, zu einem Weibe'!

Über einige Verba des Sprechens.

Von

Viktor Christian.

Jede sprachvergleichende Untersuchung muß, soll sie nicht ein Tasten im Dunkeln sein, von der zweiradikaligen Wurzel ausgehen. Denn sie allein lehrt uns, die Bedeutungen der Stämme zu ordnen, zu sagen, was früher und was später ist. Schon Gesenius äußert sich hierüber treffend auf S. XLIX der Vorrede der dritten Auflage seines hebräischen Handwörterbuches (erschienen 1828): ‚Als ein vorzüglich wichtiges Mittel, die sinnlichen Grundbedeutungen der Stämme zu erforschen, ist mir bei dieser neuen Durcharbeitung des hebräischen Sprachschatzes täglich mehr die Beobachtung der beiden wesentlichen Stammbuchstaben erschienen, an denen — nicht bloß bei den schwachen Stämmen, sondern auch bei vielen anderen — der Grundbegriff haftet; und was damit zusammenhängt, die Verfolgung des ursprünglichen Onomatopoëtischen, welches, von mir früher verkannt, sich in diesem Sprachstamm nicht minder reichlich als in den meisten anderen zeigt.‘

Diese zweibuchstabige Wurzel läßt sich nun in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle als Schallwurzel erweisen, deren Natur zweifacher Art sein kann: Entweder ist sie die Äußerung eines Zustandes in uns, also z. B. Äußerung des Schmerzes, der Freude, der Unlust, des Begehrens usw.; oder sie ist die Nachahmung eines wahrgenommenen Geräusches außer uns, wie z. B. des Tappens, Schlagens, Berstens, der Laute anderer Lebewesen u. dgl. Da man aber mit dem Schallaut auch seine Ursache, beziehungsweise die Tätig-

keit benannte, die ihn begleitete, so kam es, daß die Wurzel, die z. B. ursprünglich den Schall des Keuchens wiedergab, nun auch Laufen, Schwerarbeiten, Sich abmühen u. ä. bedeutete, weil eben diese Tätigkeiten ein Keuchen auslösen. Damit ist der Weg vom Konkreten zum Abstrakten, vom Besonderen zum Allgemeinen gegeben. Doch bleibt die Sprache auf dieser Stufe nicht stehen, sondern sie differenziert wieder das Allgemeine. Der Ausdruck dieses Vorganges ist der dritte Stammbuchstabe, der verschiedener Herkunft sein kann, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann.

Dies voraus zu schicken, war nötig, um die Methode klar zu legen, die der folgenden Untersuchung zugrunde liegt. In ihr soll an einigen Beispielen gezeigt werden, daß in den semitischen Sprachen den Verben des Sprechens in der Regel ein bestimmter Schalllaut zugrunde liegt, der, erst zu ‚tönen‘ verallgemeinert, dann zu ‚sprechen‘ eingeschränkt wurde.

Ass. *amû* ‚sprechen‘, nicht, wie bisher angenommen, als אוה$_3$, sondern als אוה$_1$ anzusetzen, gehörig zu arab. أوى ‚(wehklagen > elend, matt sein >) Unterkunft suchen, einkehren‘, أَوِى ‚(mit jem. leiden >) Mitleid haben‘, daher أوى ‚gastlich aufnehmen‘, إواء ‚Unglück‘, آوّ ‚Ach!‘ Vergl. auch أيى 5: ‚(elend, matt sein >) weilen, (müde sein, sich abmühen >) langsam verfahren, (sich um etwas bemühen >) auf etwas losgehen‘, dazu آيَة ‚(worauf man losgeht >) Zeichen‘ etc. Aus ass. *amû* ist mit reflexivem *t* abgeleitet ass. *tamû* ‚sprechen, schwören‘.

Hebr. אָמַר ‚sagen, befehlen, denken‘, eigentlich ‚stöhnen > leise tönen‘; im Arabischen entspricht أَمَرَ ‚(stöhnen > rufen >) befehlen‘, أَمِرَ ‚(stöhnen machen >) schwierig sein‘; 3, 8: ‚(rufen > reden >) um Rat fragen‘, 6: ‚sich untereinander beraten‘, 8: (stöhnen > sich abmühen >) sich eifrig beschäftigen‘; أُمَّر ‚(stöhnend >) schwach, dumm, blöd‘. Als verwandt vergleiche man arab. أَمَل ‚(stöhnen > sich sehnen >) hoffen‘, 5: ‚(stöhnen > murmeln >) an etwas denken, aufmerksam betrachten‘; hebr. אָמַל ‚(stöhnen >) trauern, (schwach >) welk sein, verwelken‘, ass. *ummulu* ‚fahl sein‘. Die Grundbedeutung der Wurzel أم ‚stöhnen‘ erhellt deutlich aus arab. أوم ‚vor Durst schreien, sehr durstig sein‘ und أُوم ‚unglücklich‘.

Äth. ነብበ ‚(keuchen > tönen >) sagen'; hebr. בהל Ni.: ‚(keuchen >) bestürzt sein, eilen', Pi.: ‚(keuchen machen >) bestürzt machen, beschleunigen; eilen'; arab. بَهَلَ ‚(keuchen > elend machen >) verfluchen', بَهِلَ ‚(keuchen > schwach >) dumm sein', 5: ‚(keuchen >) angstvoll suchen', 8: ‚(keuchen > in Angst sein >) sich vor Gott demütigen und zu ihm rufen, (keuchen >) Eifer auf etwas verwenden'. Als verwandt vergleiche man arab. بُهِرَ ‚so abgemüdet sein, daß der Atem versagt', für die Eigenschaft der Wurzel به als Schall auch arab. بَهْ ‚Bravo!' als Laut des Staunens.

Hebr. דִּבֶּר ‚(summen > tönen >) reden', arab. دَبَّرَ ‚(summen > sinnen >) planen, mit Überlegung anordnen' (daher دَبَرَ ‚ein Buch verfassen'), 5: ‚(summen >) aufmerksam lesen', دَبْرٌ ‚(Summerin >) Biene', hebr. דְּבוֹרָה. Zur Wurzel دب ‚summen' gehört noch ass. *dabâbu* ‚reden, sinnen, planen', wogegen arab. دَبَّ ‚kriechen, langsam einherschleichen' die Bedeutung ‚tappen' zugrunde liegt.

Hebr. הָגָה ‚(hauchen >) murmeln, sprechen, nachdenken', syr. ܗܓܳܐ ‚nachdenken, buchstabieren', arab. هَجَا ‚buchstabieren, (keuchen machen > bedrücken >) durchhecheln, lächerlich machen, tadeln', هَجُوَ ‚(keuchen machen >) heiß, schwül sein'. Zur Wurzel هج ‚hauchen, keuchen' beachte man noch hebr. הֶגֶה ‚Klage', arab. هَجِيجٌ ‚Heftigkeit der Hitze', هَجَّ ‚(keuchen > wandern >) auswandern, das Vaterland verlassen', 8: ‚(sich abmühen in etwas >) eine Sache weit treiben', هَجَرَ ‚faseln, delirieren', 2: ‚(keuchen >) in der größten Mittagshitze reisen', 3: ‚(keuchen >) fliehen, auswandern'; هَجَمَ ‚(keuchen >) schwitzen machen, vertreiben'; هوج ‚heftig wehen, (keuchen >) sich übereilen, leichtsinnig, töricht sein'; هيج ‚(keuchen >) erregt sein, dürsten', هَيْجٌ ‚stürmisches Wetter'.

Arab. كَهَنَ ‚(hauchen >) weissagen, Zukünftiges verkünden, Priester sein', كَاهِنٌ ‚Wahrsager, Zauberer, Priester', hebr. כֹּהֵן ‚Priester'. Zur Grundbedeutung ‚keuchen, hauchen' der Wurzel كه vergleiche man arab. كَهَّ ‚einem ins Gesicht hauchen, (keuchen > matt >) alt und dekrepid sein'; كَهْكَهَ ‚in die Hände blasen, um sie zu wärmen, brüllen, aus Furcht rufen'. Dem syr. ܟܗܺܝ ‚reich, begütert sein' liegt die Bedeutung ‚keuchen machen > bedrücken > stark sein' zugrunde, wie in arab. كَهَمَ ‚niederdrücken, kleinmütig machen'.

Hebr. מלל ‚(murmeln >) reden‘; im Arabischen entspricht مَلَّ ‚(murren >) Überdruß, Langeweile empfinden, Fieberhitze, Rückenschmerzen leiden, (murmeln >) sich unruhig hin und her wälzen, sich eilen, mit großen Stichen heften, (murmeln > prasseln machen >) Fleisch schmoren, Brot backen‘, 4: ‚(murmeln >) diktieren‘. Zur Wurzel مل ‚murren, murmeln > sich hin und her bewegen, eilen‘ beachte man auch arab. مَلْمَلَ ‚unruhig machen, eilen‘, 2: ‚sich unruhig hin und her werfen‘, ملو ‚laufen‘, 4: (‚murmeln >) ein Buch diktieren‘, ميل ‚(sich hin und her bewegen >) herabhängen, (sich hinbewegen >) sich zuneigen, (sich wegbewegen >) sich entfernen‘, 2: ‚zwischen zwei Dingen sich hin und her bewegen, unentschieden schwanken‘, 6: ‚sich im Gehen rechts und links neigen, (sich hin und her bewegen >) locker werden und herunterfallen wollen‘, daher hebr. מול ‚(die Vorhaut locker, herunterfallen machen >) beschneiden‘, Hiph.: ‚(fallen machen) vertilgen‘, מְלִילָה ‚(die sich hin und her bewegende >) Ähre‘. Dagegen liegt die Bedeutung ‚murren > mißmutig machen‘ folgenden Stämmen zugrunde:

Arab. ملح ‚murren machen > bitter sein‘, daher مِلْحٌ, hebr. מֶלַח ‚Salz‘, arab. مَلُوَ ‚(murren machen > bedrücken >) stark, mächtig, reich sein‘, مَلَأَ ‚(stark sein >) helfen‘, مَلِئَ ‚(stark >) voll sein‘; مول ‚(stark >) reich sein‘; ملو ‚stark > viel, lang dauernd sein‘, daher مَلِيّ ‚lange Zeit‘, ملو 2: ‚für lange Zeit gewähren‘, 4: ‚lange Zeit nachsichtig sein‘; مَلَكَ ‚(bedrücken >) beherrschen, besitzen‘, مَلِك ‚Besitzer, König‘.

Ass. *nabû* ‚rufen, nennen‘, dazu arab. نَبَأَ ‚einen leisen Ton von sich geben, bellen, ankündigen, (murmeln >) überlegen, bedenken‘, hebr. נבא Pi.: ‚singen, verkündigen, prophezeien‘, abgeleitet von der Wurzel نب, die Geräusche wie ‚bellen, meckern‘ etc. bezeichnet; vgl. arab. نَبَّ ‚brünstig meckern‘, نَبَجَ ‚bellen, blöcken, zischen‘.

Äth. ነገረ ‚(schreien >) reden‘, arab. نَجَرَ ‚schlagen > Holz behauen‘. Die Wurzel نج bedeutet ‚schreien, toben‘, daher ass. *nagâgu* ‚schreien‘, arab. نَوْجَة ‚Orkan, Sturm‘, hebr. נגד Hiph.: ‚lobpreisen, anzeigen, verkündigen‘, aber auch den Schall des Schlagens, daher arab. نَجَرَ ‚schlagen‘, ass. *naggâru* ‚Zimmermann‘.

Ass. *qibû* ,sagen' entspricht arab. قَبَعَ ,schwer aufseufzen, grunzen (Schwein), schreien (Elefant)'. Die Wurzel قب bezeichnet verschiedenerlei Geräusche wie in arab. قَبَّ ,schreien, streiten', قَبْقَبَ ,eine Stimme hören lassen, wiehern (Pferd), brüllen (Löwe), knurren, kollern (Bauch)', auch klappernde Geräusche, daher قَبْقَاب ,Holzschuhe', benannt nach dem klappernden Geräusch, das das Gehen mit ihnen erzeugt; قَبَّ ,mit den Zähnen (klappern) knirschen'. Sofern nun solch klappernde Geräusche durch hin und her bewegen entstehen, kann die Wurzel قب auch diese Bedeutung annehmen. So gehören hieher arab. قَبَّ ,den Stein (hin und her bewegen > ein wenig lüften, heben' (vgl. auch قَبَعَ), (hin und her bewegen > ausreißen >) abhauen, (sich hin und her bewegen >) welk, schlaff werden, dünn, schlank sein, (die Arme hin und her bewegen > eilen >) fliehen', ferner von ,sich hin und her bewegen > geräumig. hohl, gewölbt sein', arab. قبّ 2: ,gewölbt machen'; قَبْقَبَ ,(sich hin und her bewegen > schwanken > schlaff > matt >) dumm, verrückt sein', قوب ,(sich hin und her bewegen > sich hin bewegen >) sich nähern' (vgl. قَبَلَ), (sich weg bewegen >) fliehen' (oder wie oben unter قبّ: ,die Arme hin und her bewegen > eilen'). (hohl machen > graben' (vgl. قَبَرَ), 5: ,(hin und her bewegt >) mit der Wurzel ausgerissen werden'.

Arab. قول ,(tönen >) sprechen, reden, denken; schlagen, töten, besiegen', dazu hebr. קוֹל ,Stimme'. Die Wurzel قل bedeutet ,gellen' (verwandt die Wurzeln נל, כל), daneben auch die Geräusche des Schlagens und Rollens, wovon sich die Bedeutung ,rund sein' ergibt, ferner ,sich bewegen', besonders ,sich hin und her bewegen'. Man beachte hiefür vor allem arab. قَلْقَلَ ,tönen, ertönen, stammeln (mehr. *qalqal* „pfeifen"), (tönen machen >) bewegen, erschüttern, beunruhigen', 2: ,bewegt > vom Boden aufgehoben werden', daher arab. قَلَّ ,aufheben, tragen, (tragbar > leicht >) wenig, selten sein', hebr. קָלַל ,gering, leicht sein', Pi.: ,(gellen > schreien >) schmähen, verfluchen'. Pilp.: ,bewegen, schütteln, (hin und her bewegen >) glätten', قَلِقَ (verkürzt aus قَلْقَلَ) ,(bewegt >) erschüttert, unruhig sein, schwanken', 4: ,erschüttern, in Aufregung versetzen', 5: ,erschüttert, aufgeregt

sein‘, قلو, قَلِيَ ,(erregt sein >) hassen‘, قلو, قلى ,(tönen, prasseln machen >) in der Bratpfanne braten, schmoren, backen‘, 5: ,(erregt sein >) in Zorn entbrennen‘. Hieher gehören ferner auch als Reflexivform (mit eingefügtem *t*) arab. قَتَلَ ,schlagen (vgl. قول), töten, (schreien >) verfluchen‘ (vgl. hebr. קלל Pilp.), im Hebräischen mit angeglichenem *t* קָטַל ,töten‘.

Hebr. קָרָא ,rufen, nennen, lesen‘. Die zugrunde liegende Wurzel قر bedeutet ähnlich wie جر , كر und die verwandten Wurzeln قل, جل, كل ,girren, glucken, rollen, laufen, rund sein > umschließen‘ usw. Daher hebr. קָרָא II (קָרָה) ,(rollen > eilen >) begegnen‘. Im Arabischen entspricht قَرَأَ ,(murmeln >) hersagen, rezitieren, lesen, (rund >) schwanger werden (vgl. قَرَحَ ,sichtbar schwanger sein‘), (umschließen >) sammeln, auflesen‘, dagegen 4: ,die Menstruation haben, davon rein sein‘ zu قر ,rund sein > sich wiederholen‘. Für die ursprüngliche Schallbedeutung der Wurzel beachte man قَرْقَرَ ,girren, krähen, brüllen, bis zum Ersticken lachen, brummen, murren, sich beklagen, knurren, kollern, (rund sein > umschließen >) hohl sein‘; قَرْقَرٌ ,(tönender >) weicher, ebener Grund, (Umschließung >) Vorstädte‘; der daraus verkürzte Stamm قَرِقَ ,glucken‘, 2: ,(sich umschließen >) ruhig, unbeweglich bleiben‘; قَرَّ ,zischen, (zischeln >) ein Geheimnis ins Ohr flüstern, (zischen machen >) kaltes Wasser in den siedenden Topf gießen, (vor Kälte klappern machen >) kalt, frisch sein‘ (Pass.: ,durch Kälte leiden‘), (sich umschließen >) an einem Orte dauernd bleiben, ruhig wohnen, verharren, (umschließen > abgeschlossen sein >) aufhören, genug haben‘, قَرٌّ ,(das Gluckende >) Huhn, (Umschließung >) fester Wohnsitz‘, قَرَى ,(rund sein > umschließen >) Wasser im Reservoir sammeln, (umschließen >) beherbergen, gastlich aufnehmen, (rund sein > wiederholen >) wiederkäuen, (rollen >) von Land zu Land wandern‘.

Ass. *ragâmu* ,schreien > Klage erheben‘; im Arabischen entspricht رَجَمَ ,(lärmen >) schmähen, verwünschen, verfluchen, (murmeln > unsicher reden >) vermuten, verleumden, (lärmen > schlagen >) töten, steinigen‘, رَجْمٌ ,was (geschlagen >) geworfen wird, Projektil‘, رُجْمَةٌ ,(das Aufgeworfene >) Steinhaufe, Grab, Grabstein‘, hebr. רָגַם

‚(schlagen >) steinigen'. Zur ursprünglichen Schallbedeutung der Wurzel رج beachte man: arab. رَجَّ ‚(rauschen >) bewegt, erschüttert werden, hin und her schwanken, aufgeregt, betrübt sein; bewegen, (weg bewegen >) abhalten'; رَجْرَجَ ‚bewegt sein, zittern, schwanken, matt sein'; رَجَسَ ‚laut brüllen, laut donnern', 8: ‚laut donnern, beben': رجو ‚(zittern >) fürchten, (beben >) hoffen, inständig bitten'; رَجَزَ ‚donnern, zürnen', hebr. רָגַז ‚beben (vor Freude, Schmerz, Zorn, Furcht)': hebr. רָגַן ‚murmeln > widerspenstig sein'. Zur Bedeutung ‚in Erschütterung versetzen > schlagen' gehört رِجْل ‚(schlagen > treten >) Fuß', رَجْلَة ‚festes Auftreten', dagegen رَجُل ‚Mann', wohl eigentlich: ‚der zittern macht > schlägt > der Starke'.

Mehri *ġátrī* ‚sprechen', *ġarûy* ‚Rede, Sprache' entspricht arab. غرو ‚(gurgeln >) kaltes Wasser haben (Quelle)', ‚(erregt sein >) sich verwundern, bewundern', غَرِيَ ‚(erregt sein >) begehren, erpicht sein': 4: ‚(erregen >) aufstacheln, Feindschaft erregen, anreizen, begehren machen'. Diese Bedeutung ‚erregt sein' geht auf einen Schallaut zurück, der durch die Wurzel غر bezeichnet wird; man beachte hiefür غُرّ ‚Glöckchen, Schelle', غَرْغَرَ ‚gurgeln, sieden, kochen', daher غَرَّ ‚(gurgeln > verwirrt tönen > verwirrt >) unerfahren, leicht zu täuschen sein, täuschen', 3: ‚(verwirrt > schwach) impotent sein, wenig Milch haben', 8: ‚(verwirrt > schwach >) sorglos, gedankenlos sein', غير ‚(erregt >) eifersüchtig sein'.

Verkehrswege über Samâwa zwischen al-ʿErâḳ und Syrien.

(Mit einer Karte.)

Von

Alois Musil.

Das arabische Gebiet as-Samâwa deckt sich vollkommen mit der Arabia Deserta des Ptolemaeus. Nach diesem (ed. C. Müller V 14, *5. 19*; 18) zieht die Nordgrenze der Arabia Deserta von Alamatha, oder besser, von der gegenüber der Mündung des Chaboras (al-Ḫâbûr) am rechten Euphratufer gelegenen ‚Furt' (Thapsakos = tifsaḫ = فرضة) in südwestlicher Richtung zum Gebirge Asalmanos (oder Alsalmanos), dem heutigen Ḥawrân, biegt dann an den nordöstlichen Ausläufern dieses zu Syrien gehörigen Gebirges gegen Südsüdwest, erreicht den westlichsten Berührungspunkt der Arabia Petraea mit der vom Roten Meer, und zwar unterhalb von Aila in nordöstlicher Richtung verlaufenden Grenze der Arabia Felix und folgt dieser in östlicher Richtung bis zum Euphrat am Persischen Golf.

Diese Abgrenzung entspricht der Terrainformation. Die Nordgrenze führt nämlich durch den Landstrich al-Manâẓer, diesen südlichsten Ausläufer der anbaufähigen Palmyrene gegen die Steppen al-Ḥamâd und al-Wudijân. Östlich vom Ḥawrân läuft sie am Ostrande der anbaufähigen Lavalandschaft sowie am Südende des anbaufähigen Teiles der Senke Sirḥân, des Baṭn as-Sirr der Araber und des Συρμαῖον Πεδίον des Stephanus Byzantius[1], folgt der Wasserscheide des Toten Meeres und der Senke Sirḥân bis zum Becken al-Ǧafar, ge-

---

[1] Stephani Byzantii, Ethnicorum quae supersunt, ed. Aug. Meineke, Berlin 1849, 593.

langt zum Südostende des Gebirges aš-Šera' (des Δουσαρή des Steph. Byz. 237) und bildet somit die äußerste Ostgrenze des anbaufähigen Landes. Vom Südostrande des Šera' wendet sich die Grenze am Nordfuße der Tafellandschaft aṭ-Ṭubejž al-ʿAfar zum nördlichsten Ausläufer der rötlichen Sandwüste Nefûd und begleitet sie bis zu ihrem Nordostende. Von da aus zieht die natürliche Grenze der Arabia Deserta nicht in östlicher Richtung zum Persischen Golf, sondern zwischen der nördlichen Landschaft al-Wudijân und der südlichen al-Ḥaǧara in nordöstlicher Richtung zum Euphrat, den sie ungefähr bei al-Ḳâdesijje erreicht. Und diese natürliche Grenze scheint auch Ptolemaeus zu meinen, wenn er V, 18 sagt, daß die Grenze den Euphrat und den inneren Persischen Golf bei 79° und 30° 10′ erreiche. Nach der Tabula Peutingeriana, segm. X, erstreckt sich ein Arm des Persischen Golfes bis in die Nähe von Babylon, nach Ptolemaeus, bei dem aber Babylon zu weit nach Norden verlegt ist, läuft ὁ μυχὸς τοῦ Περσικοῦ κόλπου nur bis 30° 10′ n. B. Da er jedoch die Stadt Idicara (Hît) ebenfalls an den Persischen Golf verlegt, so dürfte auch bei ihm der innere Arm des Persischen Meerbusens bis in die Nähe von al-Ḳâdesijje gereicht haben. Dies scheinen zu bestätigen Aristobulos und Eratosthenes (Strabo XVI, 11 f., Arrian. V, 21 f.), die den Kanal Pallakottas (al-Falâlîǧ) und die chaldäischen Sümpfe für die Nordostgrenze des Glücklichen Arabiens und eine Ausbuchtung des Persischen Golfes halten. Deshalb nannte man diesen inneren Meerbusen Μαισανίτης κόλπος zum Unterschiede von dem Großen Περσικὸς κόλπος (Ptol. V, 19, Anm.); ed. Nobbe VI, 7, *19*). Diese Anschauung, daß nämlich die Sümpfe vom Neǧef und al-Ḳâdesijje durch einen schmalen, einst schiffbaren Seearm in unmittelbarer Verbindung mit dem Persischen Golfe stehen, finden wir nicht nur in der älteren arabischen Literatur, sondern auch bei den heutigen Einwohnern. Nach ihnen zieht die Nordgrenze des Neǧd, wie heute der nördliche Teil der alten Arabia Felix genannt wird, ebenfalls von dem Nordostende des Nefûd über die Tränkorte al-Ḥzûl in nordöstlicher Richtung zum Ḳâdesijje, wobei al-Ḥaǧara zum Neǧd, al-Wudijân jedoch zu as-Samâwa gerechnet werden.

Die arabischen Autoren bestimmen die Grenzen von as-Samâwa nirgends genau.

Nach al-Iṣṭaḫri (ed. de Goeje, ٢٢) reicht die Wüste as-Samâwa von Dûmat al-Ǧandal bis ʿAjn at-Tamr.[1]

Nach al-Bekri (ed. Wüstenfeld, ٧٨٢) heißt as-Samâwa die öde Wüste zwischen al-Kûfa, oder nach anderen, zwischen al-Mawṣel und Syrien und gehört den Kalb.

Al-Aṣmaʿi beschreibt sie als schmal, aber lang. Der Dichter Ḏu-r-Rumma schildert die Sarâb-Luftspiegelungen in der Wüste as-Samâwa, die sich bei jedem Schritt ändern.[2]

Nach Ibn al-Kalbi (Jâḳût, ed. Wüstenfeld III, ١٣١) wurde die Wüste as-Samâwa so benannt, weil sie eine steinlose Ebene bildet. Nach Jâḳût erhielt sie den Namen von dem Wasserorte as-Samâwa, dem auch die Mutter des Königs an-Naʿamân ihren Namen Maʾ as-Samaʾ verdankte. As-Sukkari nennt as-Samâwa ein Wasser der Kalb.[3]

Nach Ḥaǧǧi Ḫalfa, Ǧihân Numaʾ S. 585 erstreckt sich das Gebiet as-Samâwa, in dem der Ort Ḳurâḳir liegt, zwischen Damaskus und al-Kûfa. In diesem Gebiete trifft man kugelrunde Steine an, in deren Mitte sich, wenn man sie zerschlägt, aschfarbiger Staub findet, der einen Stich ins Rote zeigt.

Nach S. 645, Cod. Vindob. Mxt. 389 (1204), fol. 166 v. liegt die

---

[1] Dûmat al-Ǧandal war somit die südlichste und ʿAjn at-Tamr die östlichste Grenze von as-Samâwa. M. Hartmann schreibt (Die Welt des Islams B. II. 1914, S. 325): ‚Der Name (ʿAin attamr ist, soviel mir bekannt, verloren gegangen, und die Oase heißt heute nur Schafāṭā.' Bereits am 8. Jänner 1913 berichteten wir jedoch der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien über die große Oase und Ruine ʿAjn at-Tamr, die wir am 23. April 1912 besucht hatten, und die mit der von Šeṯâṯa nicht identisch ist; vgl. Prinz Sixtus von Bourbon von Parma und Alois Musil: In Nordostarabien und Südmesopotamien. Wien 1913, S. 11 und Kartenskizze.

[2] Es ist interessant, daß al-Bekri auch die Steppe zwischen dem Tigris und Euphrat südlich von Môṣul dem Samâwa, zu dem sie geologisch gehört, zurechnete, obwohl in Wirklichkeit der Euphrat für die äußerste Ostgrenze von as-Samâwa gilt.

[3] As-Samâwa ist nicht steinlos, auch nicht in allen Teilen eben, und kein Autor erwähnt ein bestimmtes Wasser namens as-Samâwa, sondern verschiedene Tränkorte in der Steppe as-Samâwa.

breite und steinige Hochebene des Wâdi as-Samâwa nahe von al-Kûfa und gehört ausschließlich den Beni Kalb.[1]

Der in der arabischen Literatur unzähligemal genannte Tränkort Ḳurâḳir ist dem heute noch berühmten Tränkplatze al-Ḳerâẑer gleichzustellen. Er liegt ungefähr an der Südgrenze des einstigen Συρμαῖον Πεδίον, des Baṭn as-Sirr, und bildet den Kreuzungspunkt mehrerer hochwichtiger Wege.

Al-Hamdâni (ed. D. H. Müller, ١٢٩) sucht den Wasserort Ḳurâḳir im Grenzgebiete der Kalb und Ḏubjân, und zwar in der Nähe von ʿUrâʿir.

Da die Kalb in as-Samâwa, die Ḏubjân jedoch an der Ostgrenze des Belḳaʾ lagerten, so entspricht die Lage des heutigen Ḳerâẑer vollkommen der von al-Hamdâni geforderten. Auch Ḳerâẑer liegt an der Grenze der Belḳaʾ- und innerarabischen Stämme. Der Tränkplatz ʿUrâʿir, nach anderen identisch mit Amṛar, liegt südöstlich von Ḳerâẑer.[2]

---

[1] Solche kugelrunde, hohle Steine sind sehr zahlreich in dem Nordwestteile von al-Wudijân, und die Einheimischen glauben, daß man aus dem rötlichen Staube Gold herstellen könne. Das Wâdi as-Samâwa dürfte seinen Ursprung dem östlichen, al-Awdije oder al-Wudijân genannten Teile von as-Samâwa verdanken. das ja bis al-Kûfa reicht.

[2] M. J. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie 1900, S. 47 sagt: ‚Yacout dit (II, ٦٣١, 4. Le même lieu est mentionné par lui IV, ٩٢٧, 3) que les habitants (de la Corâkir, qui est celle de la route de Khâlid) étaient des Taghlib.' Caetani (Leone, Annali dell' Islām, vol. II, tom. II, Milano 1907, S. 1216) meint: In secondo luogo ove giacesse Qurāqir e assolutamente sconosciuto, e solo per la notizia data da Yāqūt, che gli abitanti erano Taghlib, e perchè Qurāqir doveva trovarsi incirca in un punto intermedio fra Anbār e Tadmur, il de Goeje ha creduto giustamente di poter dire (Mem., 46, lin. 15) che Qurāqir giacieva al nordovest di ʿAyn al-Tamr.' Caetani hat den Text Jâḳûts nicht angesehen. Jâḳût (II, ٦٣١) sagt ja ausdrücklich, daß Ḳurâḳir im Gebiete der Kalb liegt. يمرّ فى بلاد كلب فيسمّونه قراقر und um das gleiche Ḳurâḳir handelt es sich in der zweiten Stelle (IV, ٩٢٧, 3) وِسَادَةٌ موضع فى طريق المدينة من الشام فى اخر جبال حوران ما بين يرقع وقراقر. Der Name Wisâde erhielt sich in dem ungefähr in der Mitte zwischen Burḳuʿ (so برقع zu lesen, nicht يرقع) und Ḳerâḳer gelegenen Tränkorte ṛadîr al-Wusâd. Somit führt uns Jâḳût selbst fast 600 km westwärts von ʿAjn at-Tamr an die Grenze von Syrien und nicht in das Gebiet der Taṛleb zwischen al-Ambâr und Tudmor. Es ist interessant, daß die Lage von

Nach Ḥaǧǧi Ḫalfa l. c., S. 531 ist Ḳurâḳir ein Tränkort zwischen Dûma und Tajma. ʿAmra (عمری) ist ebenfalls ein Tränkort östlich von al-Azraḳ. Šefâr (شفار) ist ein wasserreicher Ort. Westlich von Ḳurâḳir heißt das erste Tal wâdi as-Sirr. Ḳajn ist eine reichlich mit Wasser versehene, 24 Meilen von Ḳurâḳir entfernte Station. Der Wasserort Nebek liegt auf der Strasse nach Neǧd, und zwar 22 Meilen (von Šefâr; diese Ortsbestimmung ist ausgelassen).

Daß Ḥaǧǧi Ḫalfa unser Ḳerâžer meint, ist sicher, denn dieser Tränkplatz liegt in einer östlichen Einbuchtung der Senke as-Sirr, baṭn as-Sirr, die mit seinem wâdi as-Sirr identisch ist. Ḳerâžer liegt freilich nicht zwischen Dûma (al-Ǧandalijje) und Tajma, sondern an der Straße von Syrien nach Dûma und Tajma. ʿAmra entspricht dem ḳuṣejr ʿAmra nordwestlich von Ḳerâžer, Ḳajn den Brunnen al-Žên, die jedoch fast 250 km südöstlich von Ḳerâžer entfernt sind. Statt شفار ist zu schreiben شغار, denn Šeɣâr ist ein Wasserort in der Senke Sirḥân, südöstlich von Ḳerâžer, ebenso wie Nebk, das 31 km nordnordwestlich von Šeɣâr liegt.

Die Verbindungswege zwischen Syrien (Ägypten) und al-ʿErâḳ (Südmesopotamien) führten teils quer durch das Gebiet as-Samâwa, teils folgten sie dem Euphrat. Der bequemste und sicherste Weg war der durch die Senke Baṭn as-Sirr und die Oase Dûmat al-Ǧandal nach al-Ḥîra (al-Kûfa). Diesen Weg schlug auch das vom Ḫâled b. al-Walîd angeführte Heer von al-Ḥîra nach Syrien ein.[1]

Kürzer, aber infolge des Wassermangels viel beschwerlicher waren die Wege in Westost-Richtung vom Ḥawrân nach al-ʿErâḳ

Swaʾ (Sabʿ Bijâr) nördlich von Ḳurâḳir auch mit der Reihenfolge der einzelnen von al-Hajṯam (Jâḳût II, ודר) aufgezählten Orte übereinstimmt. Baṭn ar-Rumma (heute ár-Rmaʾ) liegt südlich von Fejd, nördlich davon Ḥâjel, (der Hauptort der Šammar,) nördlich von diesem unser Ḳerâžer im Gebiete der Kalb, und nördlich von Ḳerâḳer Swaʾ, im Gebiete der Taɣleb, die ja zur Zeit des Dichters al-Aḫṭal weit südwestlich von al-Bišri zu lagern pflegten, so daß damals Swaʾ als in ihrem Gebiete liegend bezeichnet werden konnte.

[1] Ich nehme hier die Ergebnisse von Untersuchungen voraus, die ich in meinem historisch-topographischen Werke über Nordarabien zu veröffentlichen gedenke und will nur noch bemerken, daß alle diesbezüglichen Ausführungen und Karten Caetani's (l. c. 1184 ff.) der Wirklichkeit widersprechen.

quer durch as Samâwa. Sie hießen ṭarîḳ al-Barr oder ṭarîḳ as-Samâwa. (Kitâb al-Aṛâni, XX, ١٢.)

Die arabischen Autoren erwähnen öfters solche Züge von Syrien durch die Wüste nach al-ʿEṛâḳ und umgekehrt, machen aber nur selten genauere Angaben über die eingeschlagene Route.

So begaben sich nach der Kamelschlacht bei al-Baṣra am 9. Dezember 656 einige Männer nach Damaskus (Syrien), und zwar über das im Gebiete der Kalb gelegene Dûma.[1]

Im Frühjahr 657 schickte ʿAli von al-Kûfa etwa 2000 Mann unter Anführung des Mâlek b. Kaʿb al-Hamdâni dem Muḥammed b. Abi Bekr nach Ägypten zu Hilfe. Aber unmittelbar nach ihrem Abmarsch gelangte nach al-Kûfa die Nachricht von dem Tode Muḥammeds, und so wurde Kaʿb nach fünf Tagreisen zurückberufen.[2]

Im Jahre 660 entsandte der Ḫalîfa Muʿâwija den Anführer aḍ-Ḍaḥḥâk b. Kejs mit 3000 Mann von Damaskus, um auf dem Wege über Wâḳiṣa die ʿAli ergebenen Beduinen zu beunruhigen. Aḍ-Ḍaḥḥâk bekämpfte und plünderte von aṯ-Ṯaʿlabijje an alle Positionen ʿAlis und gelangte bis nach al-Ḳuṭḳutâne. Dort schlug er eine auf der Pilgerfahrt begriffene Reiterabteilung ʿAlis. Auf das hin entbot ʿAli gegen aḍ-Ḍaḥḥâk einen 4000 Mann starken Trupp, der ihn jedoch erst in Tadmur erreichte.[3]

Im Jahre 709 flüchtete der abgesetzte und von Ḥaǧǧâǧ, dem Statthalter von al-ʿErâḳ, eingekerkerte Statthalter von Ḫorasân, Jazîd b. al-Muhalleb, unter Führung eines Kalbiten in die Wüste as-Samâwa

[1] Aṭ-Ṭabari, Annal. I, ٣٢١٩. Sie folgten wahrscheinlich dem Wüstenwege von al-Baṣra über Salmân nach al-Hebeke und von da nach Dûmat al-Ǧandal, das ja damals den Kalb gehörte. Von Dûma nahmen sie den Weg durch die Senke Sirr (Sirḥân) nach Boṣra und Damaskus.

[2] Aṭ-Ṭabari I, ٣٤١٠ (vgl. ٣٤٠٨). Da Syrien Muʿâwija gehörte, so konnten diese Hilfstruppen von al-Kûfa nur über die Oase Dûmat al-Ǧandal nach Ägypten ziehen.

[3] Aṭ-Ṭabari I, ٣٤٤٧; Aṛ. XV, ٤٦. Aḍ-Ḍaḥḥâk ritt folglich durch die Senke Sirḥân, die Oase Dûma und längs dem Ostrande der Wüste Nefûd über al-Ḥajjânijje nach aṯ-Ṯaʿlabijje und folgte der Pilgerstraße bis Wâḳṣa. Von hier aus wandte er sich nordwestwärts nach aṭ-Ṭuḳṭuḳâna und über die Tränkorte Ḳṭeri, Almât al-Ḳnêni, aṣ-Ṣažri und Bajjûẓ nach Tudmor.

und gelangte, dem Wege nach Syrien folgend, nach Palästina, wo er in ar-Ramle bei Sulejmân b. 'Abdalmalek Schutz fand.[1]

Auch im Kitâb al-Aṛâni (XV, ١١٥) wird zur Zeit des Ḫalîfen Hišâm b. 'Abdalmelek ein Weg aus al-'Erâḳ über Ṭuḳṭuḳâne nach Syrien, also durch as-Samâwa, erwähnt.

Ende 743 kaufte der Statthalter von al-Kûfa, Jûsef b. 'Omar, den gewesenen Statthalter Ḫâled al-Ḳasri von al-Walîd II. und brachte ihn auf einem Kamele aus dem Lager al-Walîds zu dem eine Tagreise entfernten al-Muḥdaṯa und von da durch das Gebiet der Ḳajn bis nach al-Ḥîra.[2]

Im Frühjahr 744 floh Jûsef b. 'Omar aus al-Ḥîra durch as-Samâwa nach al-Belḳa'.[3]

Im Jahre 762 reisten Boten des 'Alîden Muḥammad von al-Medîna über Tejma und Dûmat al-Ǧandal nach Syrien und von da über Dûmat al-Ǧandal nach al-'Erâḳ.[4]

Der Weg von al-Kûfa nach al-Ḥomejma im Gebirge aš-Šera' führte ebenfalls über Dûmat al-Ǧandal und wurde von den 'Abbâsiden viel begangen.[5]

Die erste genauere Angabe über die Karawanenstraßen durch as-Samâwa finden wir bei Ibn Ḫordâḏbeh (ed. de Goeje, ٩٩). Nach ihm führt ein Weg von al-Ḥîra über al-Ḳuṭḳuṭâne, al-Buḳ'a, al-Abjaḏ, al-Ǧawsi, al-Ǧam', al-Ḫoṭṭi, al-Maǧna, al-'Alawi, ad-Dwâra, as-Sâ'ede, al-Buḳaj'a und al-'Enâk nach Eḏra'ât und von da über Manzel nach Damaskus.

[1] Aṭ-Ṭabari II, ١٣١١. Dieser Bericht spricht von einem ṭarîḳ aš-Šâm, einem quer durch die Wüste as-Samâwa nach Syrien führenden Wege, ohne jedoch dessen Ausgangs- und Endpunkt zu nennen.

[2] Aṭ-Ṭabari II, ١٨٢١. Er folgte also ebenfalls dem Wege durch die Senke Sirḥân, und die Oase Dûmat al-Ǧandal nach al-Ḥîra, denn al-Muḥdaṯa ist identisch mit al-Ḥadîṯa; die Ḳajn lagerten an der Südostseite der Senke Sirḥân, und das Lager des Walîd befand sich westlich von al-Ḥadîṯa in al-Ḳadaf.

[3] Aṭ-Ṭabari II, ١٨٤٠.

[4] Aṭ-Ṭabari III, ٢١٦.

[5] Aṭ-Ṭabari III, ٣٣. Wenn Caetani l. c., S. 991 schreibt: ‚Attraverso il quale (deserto di al-Samāwah) da Ḥīrah a Dūmah, non esiste alcuna via per caravane,' so steht das mit den Tatsachen durchaus im Widerspruch.

Die allgemeine Richtung dieses von al-Ḫîra (al-Kûfa) nach Ḏerʿat und Damaskus führenden Weges läßt sich ziemlich genau feststellen, wenn auch einige der angegebenen Stationen noch unsicher bleiben. Ibn Ḫordâḏbeh nennt von al-Ḫîra bis Damaskus fünfzehn Ortsnamen, so daß man versucht wäre, die ungefähr 850 km. betragende Entfernung in fünfzehn Tagreisen zu etwa 57 km zu zerlegen. Da in Arabien bei Dauermärschen der Kamelreiter täglich bei elf Marschstunden ungefähr 60 km zurücklegt, so würden die fünfzehn Ortsnamen auch fünfzehn gleich entfernten Stationen entsprechen. Aber sie sind nicht gleichweit voneinander entfernt, wie uns die bekannten Stationen zeigen; so z. B. beträgt die Entfernung von Ḏerʿât nach Manzel (al-Kiswe) 92 km, von al-Kiswe nach Damaskus etwa 22 km, von al-Ḥîra nach aṭ-Ṭuḳṭuḳâne (al-Ḳuṭḳuṭâne) 45 km. Somit sind die angeführten Ortsnamen keine Nachtstationen, sondern vielmehr bedeutende Tränkorte.

Von al-Ḫîra führte der Weg nach aṭ-Ṭuḳṭuḳâne, wie heute das alte al-Ḳuṭḳutâne heißt.

Der nächstfolgende Ort البُقّعَة (der im cod. B fehlt) ist mir nicht bekannt.

In al-Abjaḍ (der Weiße) sehe ich die ḫašmet al-Ṛarra (die Weiße), unter der der Brunnen al-Mačmen liegt.

Anstatt الحوشى lese ich mit cod. B. الجوسى und identifiziere es mit dem ḫabra-l-Ǵawsijje, am Ausgange des wâdi ʿArʿar, etwa 50 km westsüdwestlich von al-Mačmen.

الجمع dürfte zu suchen sein bei dem ungefähr 60 km westlich von al-Ǵawsijje gelegenen ṛadîr Ǵamʿân.

الخطّى finde ich in dem ṛadîr al-Ḫaṭṭ, 62 km westnordwestlich von al-Ǵamʿân.

Statt الجبة wähle ich das محنه des cod. B., lese مجنة und finde diesen Tränkplatz in dem ḫabra Ḳrêʿat Mağna, 100 km westnordwestlich von al-Ḫaṭṭ wieder. Hiermit stimmt auch die lokale Überlieferung, die Mağna und das westlich gelegene Lâha mit einem alten Wege in Verbindung bringt.

Diesen Weg kennt auch al-Bekri, ٩٧, denn nach ihm ist Ilâha ein isolierter Tafelberg im Gebiete as-Samâwa der Kalb und liegt an der einstigen Grenze zwischen dem Gebiete der Taɼlib und Syrien. Einst, zur Zeit der Ǧâhilijje, teilte ein Kâhin einem Taɼlibiten mit, er werde sterben an einem Orte namens Ilâha. Der Taɼlibite ritt nun mit einem kleinen Trupp Kamelreiter nach Syrien, wohin sie auch glücklich gelangten. Auf der Rückreise verloren sie jedoch den Weg und erkundigten sich bei einem Bdúi, in welcher Richtung sie reiten sollten. Dieser erteilte ihnen die gewünschte Aufklärung und bemerkte, daß sie in der Umgebung des Tafelberges Ilâha auf den Weg stoßen würden. Bei diesem Tafelberge angelangt, stiegen die Begleiter des Taɼlibiten ab, er jedoch blieb im Sattel sitzen, während seine Kamelin weidete. Da wurde die Kamelin von einer Viper in die Lippe gebissen. Die Kamelin hob den Kopf und rieb die Wunde am Beine des Taɼlibiten. Die Schlange haftete jedoch noch immer auf der Lippe, kam so mit dem Beine des Reiters in Berührung und biß ihn ebenfalls. Da erkannte dieser, daß der Ausspruch des Kâhin in Erfüllung gehe, und bat seinen Bruder, er möge ihm sofort ein Grab herstellen.[1]

Der Ortsname القلوفى dürfte kaum richtig sein. Mir scheint auch hier der cod. B mit العلوى recht zu haben, denn ungefähr 96 km westnordwestlich von Maǧna entspringen die awdijet al-ʿAlwijje in denen der vom cod. B. al-ʿAlawi verzeichnete Ortsname leicht zu erkennen ist. Was gegen die Gleichsetzung von العلوى mit العلوية sprechen würde, ist die ein wenig zu nördliche Lage, aber die folgenden Stationen und insbesondere Ḏerʿât liegen fast in gleicher Höhe.

Statt الروارى ist الدوارى zu lesen und diesen Ort finde ich in den ḫabari-d-Dwâra, ungefähr 58 km westlich von al-ʿAlawijje.

[1] Die Form Lâha ist eine dialektische Wiedergabe des Ilâha oder, wie Jâḳût (I, ٣٤٧) schreibt, al-Ulâha. Wichtig ist, daß vor dem Islâm der Berg Ilâha die Grenze zwischen dem Gebiete der Taɼleb und Syrien bildete. Somit reichte das Gebiet der Taɼleb bis gegen an-Neǧef und al-Ḥîra, und Ilâha lag gleichzeitig an der äußersten Grenze zwischen den von den Persern und von den Römern abhängigen Nomaden und somit zwischen dem römischen und persischen Reiche.

الساعدة kann nur mit der bei tell as-Sa'âda, السعادة ungefähr 50 km von ad-Dwâra entspringenden Quelle as-Sa'âda identisch sein.

Die Plätze الاعناك und البقيعة liegen bereits im Gebirge Ḥawrân.

Ibn Ḫordâḏbeh ٩٧ verzeichnet auch einen Weg von 'Ajn at-Tamr über al-Aḫdamijje, al-Ḫalaṭ, al-Ḫafijje, Swa', al-Uḫaifar und al-Ḳuraba nach Boṣra im Ḥawrân.

Die Nachrichten über diesen von 'Ajn at-Tamr nach Boṣra führenden Weg beruhen auf Tatsachen, doch sind sie mit poetischen Reminiszenzen an den Zug Ḫâleds b. al-Walîd (der diese Route nicht eingeschlagen hat), vermengt und gestört. Die Angaben entstammen entweder einem mit der Wüste gut vertrauten Kamelhändler oder einem Ḳazw-Anführer, den man um die Tränkorte auf dem kürzesten Wege von 'Ajn at-Tamr über Ḳurâḳir nach Boṣra im Ḥawrân fragte, und dessen Auskünfte dann mit dem Zuge Ḫâleds in Verbindung gebracht wurden.

Der Dichterspruch: ‚Bei Sonnenaufgang sind (die Kamelinnen) angelangt in 'Ajn at-Tamr, sich stampfend den Weg bahnend durch Gebüsch und Kanäle' hat einen von Ost nach 'Ajn at-Tamr im Galopp eilenden Kamelreitertrupp im Auge. Nur im Galopp stampft die Kamelin fest den Boden und nur vom Osten nach 'Ajn at-Tamr kommend, trifft sie viele Kilometer weit Gebüsch und Wasserläufe.

Die folgenden Stationen liegen südwestlich von 'Ajn at-Tamr: الاخدمية = al-Ḫadamijje ist ein Ḥesw, Regenwasseransammlung im groben Kieselschotter an der Mündung eines gleichnamigen Quertales in den Tbel, und الخلط ist mit der 110 km westlich von al-Ḫadamijje gelegenen Regenwasserlache ġadîr al-Ḫlejṭ identisch.

Unter al-Ḫafijje sind sicher zu verstehen die berühmten Regenwasserbehälter Ḫafâje Lâha, an denen ja auch der bereits erwähnte Weg von al-'Erâḳ nach Syrien vorbeiführt. War ġadîr al-Ḫlejṭ mit Regenwasser gefüllt, so fand der Reiter auch in den zahlreichen zwischen al-Ḫlejṭ und al-Ḫafijje gelegenen Regenwasseransammlungen den nötigen Trank für sich und für sein Tier.

Der bisher eingehaltenen Richtung entsprechend, würden wir jetzt noch weiter westlich gelegene Stationen erwarten. Unterdessen folgt jedoch die über 250 km fast nordwestlich von al-Ḫafijje gelegene Station Suwaʾ mit dem Verse:

‚Bei Gott, wie hielt das Auge des Rafîʿ die Richtung ein, geradeaus gelangte er von Ḳurâḳir nach Suwaʾ.‘ Rafîʿ war der Führer Ḫâleds von Ḳurâḳir nach Suwaʾ. Ḳurâḳir bildet den Ausgangspunkt der vom Dichter bewunderten, und zwar mit Recht bewunderten Route, denn es gehört sehr viel Ortssinn dazu, um in dem flachen Ḥamâd von der geraden Richtung nicht abzuweichen. Der Gewährsmann Ibn Ḫordâḏbeh hat nach al-Ḫlejṭ (al-Ḫafijje) sicher nicht die Station Suwaʾ, sondern diejenige von Ḳurâḳir angegeben. Diese wurde jedoch infolge des angeführten Verses mit Suwaʾ verwechselt. Sonst wäre es unbegreiflich, warum der Reiter auf einmal über 250 km fast nordnordwestwärts reiten und dann über 260 km südsüdwestwärts zurückkehren sollte.

Es ist auffallend, daß der Gewährsmann für die über 165 km weite Strecke zwischen al-Ḫafijje und Ḳurâḳir keinen Tränkplatz erwähnt. Vielleicht ist es erlaubt, anzunehmen, daß die Station الاجيفر ursprünglich vor dem قراقر (سوى) stand; denn, lesen wir الاحيفر anstatt الاجيفر, so können wir diese Station den zahlreichen künstlichen Regenwasserbehältern al-Meḥâfîr gleichsetzen. Die Bedeutung ist die gleiche, und die Lage des ungefähr 100 km ostnordöstlich von Ḳerâžer liegenden Maḥfûr al-Ḫôr entspricht der Route vollkommen.

Diese Verstellung von الاحيفر erleichtert auch die Auffindung der nächstfolgenden Station الغرّبة. Von Ḳurâḳir führte der Weg in westnordwestlicher Richtung nach ungefähr 70 km zu dem Regenwasserteiche umm Ṛurbât, der von den Bedw regelmäßig aufgesucht wird. Dieser Regenwasserteich wird so benannt nach den unzähligen an seinen Ufern wachsenden kleinen Pappeln, infolgedessen lese ich bei Ibn Ḫordâḏbeh الغربة und nicht الغرّبة; übrigens ist in den Codices dieser Name recht unleserlich.[1]

[1] de Goeje verweist l. c. Anm. n, auf Jâḳût III, S. ٧٨٣, aber der dort angeführte Vers al-Mutanabbi's versetzt uns in ganz andere Gebiete.

Von umm Ṛurbât erreicht man durch wasserreiches Gebiet nach etwa 140 km Boṣra.

Der Dichter Abu-ṭ-Ṭajjeb al-Mutanabbi (ed. Dieterici ٦٩٩ ff.; al-Bekri ٥٨٩) schildert poetisch seine Flucht (im Jahre 961) aus Ägypten nach al-ʿErâḳ. Auf Kamelen zog er mit kleinem Gefolge über Naḫl und erreichte die Pässe an-Nḳâb (der Senkung al-ʿAraba), von wo aus man in südöstlicher Richtung nach dem w. al-Ḳuraʾ und in nordöstlicher Richtung nach dem w. al-Mijâh gelangen kann. Von dem in al-ʿAraba gelegenen Wasserorte Turbân schlug er die Ostrichtung nach al-ʿErâḳ ein, durchquerte den nördlichen Teil des Ḥesmaʾ, die Bodenwellen al-Kfâf und al-Kabd und berührte den in der Nähe des w. al-Ṛaẓa gelegenen Wasserort al-Bwêra. Durch die Wüste Busajṭa, wo er zahlreiche Strauße und Antilopen erblickte, gelangte er nach ʿOḳdet al-Ǵawf und stillte seinen Durst bei dem Wasser al-Ǧerâwi. Mit Tagesanbruch passierte er Ṣawar, kurz nachher aš-Šaṛûr, vor Sonnenuntergang al-Ǵumejʿi und am nächsten Tage al-ʿEḍâreʿ und ad-Dana. Des nachts ritt er auf schwer erkennbaren Pfaden über Aʿkuš, tränkte in ar-Ruhejme und ließ sich in al-Kûfa nieder.

Die von al-Mutanabbi eingeschlagene Route läßt sich nach seinen Angaben ziemlich genau feststellen, aber die Reihenfolge der von ihm genannten Orte stimmt mit ihrer wirklichen Lage nicht überein.

Naḫl oder an-Naḫl ist eine Ortschaft mitten in der sinaitischen Halbinsel. Unter an-Nḳâb kann al-Mutanabbi nur die Pässe durch das östliche Randgebirge von al-ʿAraba verstehen, denn Turbân liegt am Ostrande von al-ʿAraba, ungefähr 40 km von Ajla. Ajla, wo eine ägyptische Besatzung lag, mußte er meiden. Das w. al-Ḳuraʾ dürfte bei ihm al-Ḥeǧâz (al-Medîna), und das w. al-Mijâh Mesopotamien vertreten.

Die Landschaft Ḥesmaʾ erreichte er von Turbân aus bei al-Ḳwêra, das ich mit seinem al-Bwêra zusammenstellen möchte. Ṛaẓaʾ wächst dort überall. Östlich von al-Ḳwêra hebt sich der steile Hang des Šeraʾ, den er sicher nicht hinaufritt, weil er dann zahlreiche,

ziemlich tief eingeschnittene Täler hätte durchqueren müssen. Er umritt die einzelnen Ausläufer, al-Kfûf, des Šeraʾ durch die Ḥesmaebene und gelangte zu dem mšâš al-Čabd (bei ihm al-Kabd). Sollte al-Bwêra nicht gleich al-Ḳwêra sein, so müssen wir es in einem der kleinen Brunnen (al-bwêra) östlich vom Čabd suchen, vielleicht in dem bwêra Murra am Nordwestrande der wüsten Ebene al-Bsejṭa.

Al-Ǧawf heißt die ganze tiefe Senkung mit den Ortschaften Dûmat al-Ǧandalijje, al-Ḳâra, at-Ṭwêr und Skâka. ʿOḳdet al-Ǧawf liegt 50 km östlich, al-Ǧerâwi jedoch über 100 km nordwestlich von Dûmat al-Ǧandalijje.

Aus der Wüste al-Bsejṭa gelangte der Dichter folglich zu dem Tränkplatze al-Ǧerâwi im w. Sirḥân und erst von da aus zu dem ʿOḳdet al-Ǧawf. Ṣawar kann nur mit dem nordöstlich vom ʿOḳdet al-Ǧawf gelegenen Wasserorte Ṣwêr identisch sein. Der Kommentator al-Wâḥedi meint zwar, Ṣawar wäre ganz gewiß gleich Ṣawraʾ, aber weder er noch sein Gewährsmann kennen sich in der Topographie aus und verlegen die einzelnen Orte in ganz entgegengesetzte Gebiete.

Aš-Šṛûr ist die Pluralbenennung für Šṛâr und Šṛajjer, Wasserorte, südwestlich von al-Ǧerâwi. Al-Ǧumejʿi findet sich auf dem von Ṣwêr nach ʿErâḳ führenden Wege, desgleichen al-Eẓâreʿ. (In der Mundart der Rwála fehlt das ض). Ad-Dana ist mir unbekannt. Aʿkuš treffen wir in dem niedrigen Tafelrücken ʿAkkâš, südlich vom Neǧef. Auffallend ist, daß al-Mutanabbi die wichtigen Tränkplätze al-Ḥawṣa und Majḳûʿ nicht nennt. Er folgte somit nicht dem gewöhnlichen Wege, sondern ließ diesen rechts. Schade, daß er uns für die Strecke von Ṣwêr bis al-Kûfa so wenige Namen bringt!

Auch Ibn Ḥawkal (ed. DE GOEJE, ١١) kennt den von al-Ḳulzum (Ägypten) in gerader Richtung durch die Wüste as-Samâwa nach al-ʿErâḳ führenden Weg, der ungefähr einen Monat in Anspruch nimmt.

Es dürfte der gleiche Weg sein, den al-Mutanabbi eingeschlagen hat.

Al-Muḳaddasi (ed. DE GOEJE, ٢٥١ f.) verzeichnet drei Wege vom Euphrat quer durch die Wüste nach Syrien.

Der erste führt von al-Kûfa über ar-Ruhajme, al-Barrît, al-Ṛurâbi, al-Ḫanfas, al-Ḫusejje, al-Ṛurajfe, Ḳurâḳir, al-Azraḳ nach ʿAmmân.

Der Ausgangs- und der Endpunkt dieser Route, al-Kûfa und ʿAmmân, stehen fest, desgleichen al-Azraḳ.

Statt der historisch beglaubigten und heute noch gebrauchten Schreibung قراقر findet sich bei al-Muḳaddasi die Schreibung قراكر. Daß al-Muḳaddasi den historischen Tränkplatz قراقر meint, ergibt sich aus der ganzen Richtung seiner Route, die auf den Tränkort Ḳerâžer zielt. Der Ortsname قراكر kommt sonst in der arabischen Literatur überhaupt gar nicht vor. Die Verwechslung des richtigen قراقر mit قراكر führe ich auf die weiche dialektische Aussprache des ق als ž zurück, die von dem aus Jerusalem gebürtigen Autor für die weiche Aussprache des ك als č gehalten und durch ك wiedergegeben wurde; in Jerusalem war und ist nämlich die weiche Aussprache des ق unbekannt.

Von al-Kûfa führte der Weg nach der 32 km südwestlich gelegenen Ortschaft as-Ruhejme. Die Distanzangabe ١٢ (12) Meilen muß ١٦ (16) Meilen lauten. Die erste Tagreise ist immer kürzer. wie die folgenden.

In dem Namen der nächstfolgenden Station البحيت (so nach B. und A.) sehe ich den verschriebenen Namen des Tränkplatzes al-Barrît = البرّيت. Das ح verdankt seinen Ursprung der Ligatur des handschriftlichen ر mit dem folgenden ى. Al-Barrît liegt etwa 110 km westsüdwestlich von ar-Ruhejme; es kämen somit 57 km auf eine Tagreise.

Den Namen der nächsten Station lese ich nicht القراى, sondern mit cod. C. الغرابى und finde ihn in dem 90 km westlich von al-Barrît gelegenen ṛadîr al-Ṛurâbi; hier beträgt eine Tagreise 45 km.

Der Name der Station al-Ḫanfas hat sich erhalten in der kleinen Ruine, al-ʿEmâra, im šeʿîb Obejjeẓ, die auch ʿEmârt al-Ḫnêfes genannt wird. Ein alter Ṛadîr befindet sich in ihrer Nähe. Die Entfernung von al-Ṛurâbi beträgt ungefähr 102 km, so daß 51 km für eine Tagreise gerechnet werden.

Künstlich ausgeworfen ist der 150 km weiter westlich liegende Wasserbehälter brejčet ummu Ḥsejje, in dem ich nach cod. C. die Station الحسيّة, nicht الحشية, wiederzufinden glaube. Eine Tagreise wird hier mit 57 km berechnet.

Die nächstfolgende Station الغريفة ist mir nicht bekannt. Ich vermute sie in den natürlichen Regenwasserbehältern bei der Kratergruppe Zelâḳa. Die Entfernung 80 km würde für zwei Tagreisen ausreichen, da am zweiten Tage der Weg teilweise durch schwer gangbares Lavaterrain führt.

Der Tränkplatz Ḳerâžer ist von allen am Ostrande des nördlichen w. Sirḥân befindlichen Tränkorten vom Osten aus am leichtesten zu erreichen, weil die östliche Kalksteinlandschaft in einer schmalen Einbuchtung tief westwärts in das Lavagebiet hineinreicht. Immerhin ist aber der Weg infolge der Sandverwehungen und des Lavagesteins recht beschwerlich, so daß man 79 km auf zwei Tagreisen rechnen kann.

Unter der Station al-Azraḳ dürfte kaum die Burg, sondern vielmehr die nach ihr benannten Teiche gemeint sein, bei denen sich verschiedene Ruinen alter Bauten vorfinden. Die Burg selbst liegt weit rechts von der Richtung Ḳerâžer-ʿAmmân, so daß man sie nur auf einem zuerst durch sumpfiges und später durch vulkanisches Terrain führenden Umwege erreichen konnte. Der südlichste Teich von al-Azraḳ ist von Ḳerâžer 110 km entfernt, also 55 km pro Tag in gut gangbarem Terrain. Von da aus bleibt das Lavagebiet rechts und ʿAmmân, 90 km entfernt, kann bequem in zwei Tagreisen erreicht werden, wobei die erste Tagreise sicher länger war, wie diejenige des Ankunftstages.

Auf diesem Wege befindet sich zwischen al-Barrît und Ḳerâžer, also in einer Länge von 450 km kein Quellbrunnen, so daß der Reiter nur nach ausgiebigem Regen in den zahlreichen, meist künstlichen Regenwasserbehältern das notwendige Wasser finden konnte. Der ausgiebige Regen stellt sich jedoch gewöhnlich erst immer nach vier oder fünf Jahren ein und auch da nicht in der ganzen inneren Wüste, sondern nur strichweise. Nur wer diesen Weg früher begehen

und auskundschaften läßt, kann ihn betreten, aber auch da muß er sich mit Wasserschläuchen versehen, um nötigenfalls für mehrere Tagreisen Wasser mitnehmen zu können. Auch hier sind die einzelnen Tagreisen nicht gleich, sondern von der Entfernung der Tränkorte und teilweise auch von der Gangbarkeit des Terrains abhängig.

Für den zweiten Weg gibt al-Muḳaddasi als östlichen Ausgangsort die Stadt Hît an. Der westliche Endpunkt des Wüstenweges ist jedoch nach cod. C. nicht ʿAmmân, wie wir erwarten würden. sondern Damaskus. Al-Muḳaddasi hat die Stationen nicht angegeben. Nach cod. C. beanspruchte er zehn Tagreisen, folglich bei der Entfernung von 600 km 60 km täglich. Die Richtung dieses von Hît nach Damaskus führenden Weges fiel ganz sicher zusammen mit dem auch heute noch benützten darb as-Sâʿi. Die erste Station war höchstwahrscheinlich die Ruine ḳṣejr Ḫabbâz, etwa 50 km westsüdwestlich von Hît. Der nächste Tränkort al-Ḫeǧra oder al-Mḫejwer liegt ungefähr 120 km weiter westlich, also zwei Tagreisen zu je 60 km. Von al-Mḫejwer erreicht man nach 90 km die Tränkorte Râḥ und al-Mloṣi, wieder zwei Tagreisen zu je 45 km. Der nächste Quellbrunnen Sabʿ Bijâr liegt über 200 km westlich. Diese Strecke wird in drei Tagereisen zu je 67 km zurückgelegt. Nach weiteren zwei Tagreisen von je 60 km erreicht man die etwa 120 km entfernte Ortschaft Ḍmejr, und von da aus in einer kurzen Tagreise Damaskus.

Auch der dritte vom Euphrat, und zwar von ar-Reḥaba aus nach Damaskus führende Weg wird von al-Muḳaddasi, aber ohne Angabe der Stationen, erwähnt. Nach der Bemerkung des cod. C. rechnete man zwischen ar-Reḥaba und Damaskus zehn Tagreisen, so daß ungefähr 45 km auf eine Tagreise kämen. Dieser Weg führte am ersten Tage zu den etwa 50 km westsüdwestlich von ar-Reḥaba gelegenen Brunnen Ḫaẓar al-Maʾ. Zwei Tagreisen (zu 48 km) weiter südwestlich befindet sich der Tränkort von ḳulbân al-Hejl, und fast genau so weit von diesem, die große Tränke al-ʿElejjânijje. Von al-ʿElejjânijje bis zu dem 140 km entfernten Ḍmejr gibt es keinen einzigen Quellbrunnen. Diese Strecke wird gewöhnlich in zwei

starken (zu 70 km) oder drei bequemen (zu 47 km) Tagreisen überwunden. Somit sollte man auf diesem geraden Weg nicht zehn, sondern nur acht Tagreisen von ar-Reḥaba nach Damaskus rechnen. Aber von diesem Wege zweigt bei den ḳulbân al-Hejl ein Weg ab, der über al-Bḫara und al-Baṣîri nach Ḍmejr führt. Der Tränkplatz bei der großen Ruine al-Bḫara ist ungefähr 80 km von al-Hejl entfernt, es kämen folglich 40 km auf eine Tagreise. Von al-Bḫara nach al-Baṣîri sind es ebenfalls zwei Tagreisen zu ungefähr 40 km, und von da nach Ḍmejr auch zwei Tagreisen zu 50 km. Auf diesem mehr nördlichen Wege gelangt man folglich von ar-Reḥaba nach Damaskus in zehn Tagreisen.

Im zehnten Jahrhunderte bewachten die Kalb die Wüstenwege zwischen al-Kûfa und Damaskus über Tudmor sowie die anderen und besorgten auf ihren Kamelen den Warentransport (aṭ-Ṭabari III, ٢٢١٧ f.).

Im Oktober 1104 vereinigte sich Biktâš b. Tutuš mit dem Emîr Ajtakîn al-Ḥalabi, dem Herrn von Boṣra, und zog mit ihm vom Ḥawrân durch die Wüste nach ar-Reḥaba.[1]

Nach Jâḳût IV, ١٣٨ führt ein Weg aus al-Ḳâdesijje nach Syrien über ar-Ruhejme, al-Ḳuṭḳuṭâna, ḳaṣr Muḳâtel, al-Ḳurejjât und as-Samâwa.

Al-Ḳâdesijje liegt südlich von al-Kûfa. Ar-Ruhejme und al-Ḳuṭḳuṭâna, identisch mit aṭ-Ṭuḳṭuḳâna, liegen nordwestlich von al-Ḳâdesijje. Ḳaṣr Muḳâtel dürfte der ältere Name der Oase Šeṯâṯa sein. Al-Ḳurejjât entspricht der Oase Ǧûbt al-Ǧawf (Dûmat al-Ǧandal), von wo aus der Weg der Senke Sirḥân, also dem Südwestrande von as-Samâwa, folgte.

Die Lage der Orte Ḳâdesijje, Ruhejme, Ḳuṭḳuṭâne und ḳaṣr Muḳâtel beweist, daß sie nicht Stationen einer Straße, sondern vielmehr Ausgangsorte verschiedener von al-Kûfa nach Dûmat al-Ǧandal

---

[1] Ibn al-Aṯîr X, ٢٥٨. Ihr Weg führte wahrscheinlich aus der Umgebung von Boṣra in nordöstlicher Richtung zu den Tränkplätzen al-Ǧidd, al-Mloṣi und mit dem Tale aṣ-Ṣwâb nach ar-Reḥaba (al-Mijâḏîn).

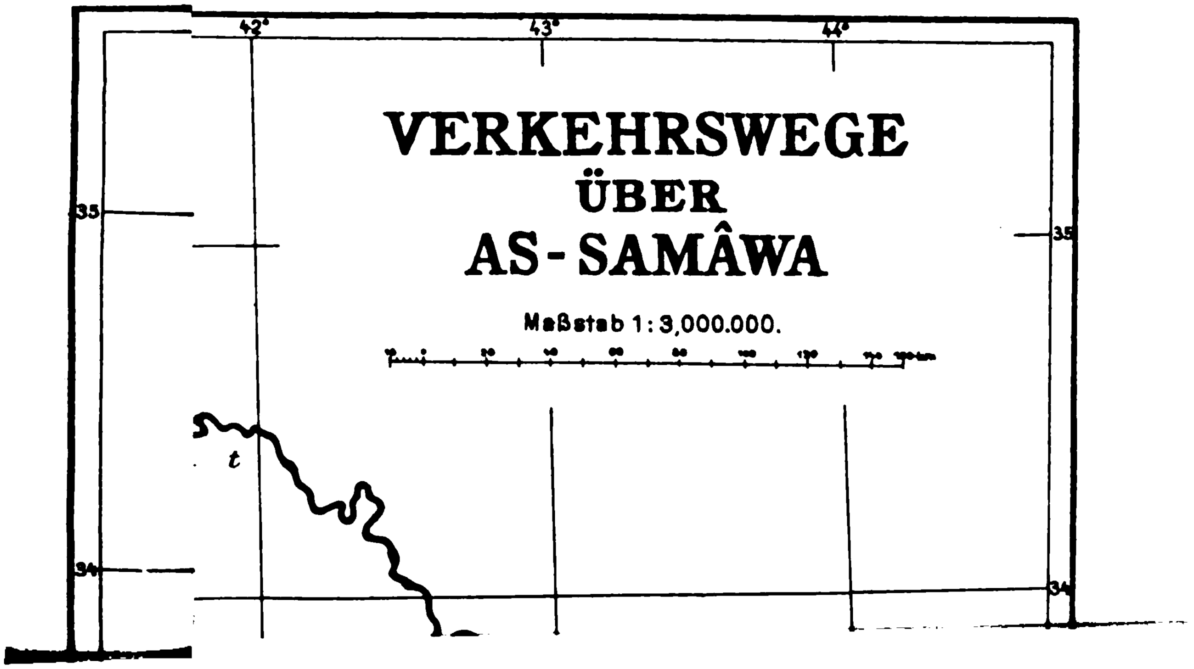
führenden Wege sind. Alle diese Routen vereinigten sich wohl bei den Tränken al-Loṣof oder aṣ-Ṣammît und folgten dem Tale ál-Ḫerr zu den Brunnen al-Hebeke und von da in südwestlicher Richtung zu den Überresten alter Hütten und Wasserbehälter al-Bwejtât und nach al-Ǧawf. Auf diesem Wege findet man immer Wasser.

Abulfeda, Geogr. ٢٥٩, erzählt von einem ar-Raṣîf genannten Wege, auf dem man von Sarḫad im Ḥawrân in ungefähr zehn Tagen nach al-ʿErâḳ gelangen kann.

Ar-Raṣîf, der gepflasterte Weg, heißt im Volksmunde gewöhnlich eine römische Straße. Eine solche führt von Sarḫad in Ostnordostrichtung in der Nähe des Wassers Saʿâde zu dem Grenzkastell Burḳuʿ, wo sie endet. Somit ist der von Abulfeda erwähnte Weg dem des Ibn Ḫordâḏbeh gleich, mit dem er übrigens auch in der Angabe der Tagreisen übereinstimmt.

Ḥaǧǧi Ḫalfa, S. 584 kennt ebenfalls einen Weg, auf dem man von Sarḫad ‚in der Sommerzeit‘ in zehn Tagreisen nach Baġdâd gelangen kann.

Daß man diesen Weg ‚in der Sommerzeit‘ hätte einschlagen können, ist sehr unwahrscheinlich, weil man sonst das nötige Trinkwasser hätte mitnehmen müssen. Die ‚Sommerzeit‘, الصيف, scheint aus falscher Lesung „gepflasterte‘ (Straße tariḳ) ar-raṣîf, الرصيف. entstanden zu sein, wie ja der westlichste Teil dieses Weges in der Ḫarra hieß und heißt. Der Endpunkt dieser Straße in al-ʿErâḳ dürfte nach Ḥaǧǧi Ḫalfa, S. 470 in al-Anbâr zu suchen sein. Er beschreibt nämlich einen Weg von Baġdâd zum Hügel von ʿAḳarḳûf 3 Parasangen, nach al-Anbâr 8 Parasangen und von da durch das Wüstengebiet Samâwa in zehn Tagen nach Damaskus.


VERKEHRSWEGE
ÜBER
AS-SAMÂWA
Maßstab 1:3,000.000.
42°
43°
44°
35
34
t

Orientalistik und vergleichende Musikwissenschaft.

Von

Dr. Robert Lach.

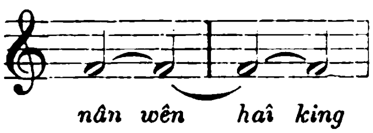
Unter jenen Wissenschaften, auf deren Unterstützung und tatkräftige Hilfe in einträchtigem Zusammenarbeiten die vergleichende Musikwissenschaft angewiesen ist, nimmt eine der hervorragendsten Stellen die Orientalistik ein, und zwar ist es vor allem die orientalische Sprachforschung, die in erster Linie berufen ist, in engster Fühlung mit der vergleichenden Musikwissenschaft an eine Reihe von Problemen heranzutreten, deren Lösung oder auch nur aussichtsvolle Inangriffnahme durch die eine oder die andere der beiden genannten Wissenschaften einzeln ganz ausgeschlossen wäre, da jede der beiden hinsichtlich der formalen Analysen, Erklärung und Deutung von Prozessen, Phänomenen, Symptomen u. dgl. bei der Untersuchung dieses oder jenes Problems auf die Erfahrung, Methodik und Technik der anderen angewiesen ist. Schon durch die bloße Materie der zu untersuchenden Phänomene ist die Indikation für das Zusammenarbeiten der beiden Wissenschaften gegeben; handelt es sich ja doch um Vorgänge und Erscheinungen, die sich auf phonetischem Gebiete, also in der Materie von (sprachlichen oder musikalischen) Lauten, beziehungsweise Klängen vollziehen und mithin in beiden Wissenschaften, orientalischer Sprachforschung und vergleichender Musikwissenschaft, in ganz analoger Weise und einander parallel ihre begrifflichen Korrelate finden, derart, daß die auf dem Gebiete der einen Wissenschaft konstatierten, untersuchten und erklärten

Phänomene nur Äquivalente der entsprechenden korrespondierenden Phänomene aus dem Gebiete der anderen darstellen, die sprachlichen Erscheinungen also nur die sozusagen allotrope Modifikation der musikalischen sind sowie umgekehrt, — kurz: die beiderseits beobachteten Erscheinungen, Prozesse, Zusammenhänge u. dgl. nur morphologisch verschieden, nur nach ihren Darstellungsmedien (Sprachlaut, musikalischer Ton) phänomenal modifizierte Ausdrucksformen eines und desselben beiden Gebieten gemeinsam zugrundeliegenden identischen Urgestaltungsprinzipes sind. Alle diese verschiedenartigen und mannigfaltigen Gesetze, Prozesse und Phänomene, wie sie uns auf dem Gebiete der Lautlehre der verschiedenen Sprachen im Lautbestand und Lautwandel entgegentreten, alle diese der Grammatik so wohlbekannten und für die Sprachforschung so wichtigen Erscheinungen wie Apokope, Synkope, Elision, Assimilation, Krasis, Synaloephe, Zerdehnung, Verschleifung, Metathesis, Umlaut, Ablaut, Vokalharmonie usw. haben ihr genau entsprechendes Korrelat auch auf musikalischem Gebiete; gibt es ja doch zudem ein Feld, auf dem sprachliche und musikalische Gesetze in gleicher Weise und zu gleichen Anteilen die Elemente für den formalen Ausdruck und Aufbau liefern und regeln: die Vokalmusik! Und so ist es denn auch kein Zufall, daß gerade auf diesem Gebiete das gemeinsame, einträchtige Zusammenarbeiten der orientalischen Sprachforschung (wie aller Sprachforschung überhaupt) und der vergleichenden Musikwissenschaft einsetzt und hier der Ausgangspunkt der ganzen Kette von Beobachtungen, Schlußfolgerungen, Fragestellungen u. dgl. liegt, die das gemeinsame Arbeitspensum der beiden in Rede stehenden Wissenschaften bilden. Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, in dem engen hier zur Verfügung stehenden Rahmen der hier vorliegenden allgemeinen Erörterung alle Probleme oder auch nur Problemgruppen aufzuzählen, deren Lösung oder wenigstens Inangriffnahme und Bearbeitung innerhalb der Grenzen des durch die vorstehend flüchtig angedeuteten Erwägungen abgesteckten, der Orientalistik und vergleichenden Musikwissenschaft gemeinsamen Arbeitsfeldes liegt; ich muß mich hier vielmehr darauf beschränken,

nur auf einige der allerwichtigsten, hauptsächlichsten und vom Gesichtspunkte allgemeiner Orientierung aus bedeutsamsten Kardinalpunkte hinzuweisen, deren Besprechung geeignet sein dürfte, auf den ganzen hier in Betracht kommenden Komplex von Fragen, Problemen und Schlüssen ein zur Genüge aufhellendes Licht zu werfen, jene Momente, auf deren Hervortreten es besonders ankommt, hell beleuchtet in den Vordergrund zu rücken und so trotz der notgedrungenerweise auch noch so flüchtigen und kurzen Hindeutung an einigen plastisch lebendigen Beispielen anschaulich zu illustrieren, wie in diesen Angelpunkten sozusagen das ganze Axensystem des von Orientalistik und vergleichender Musikwissenschaft gemeinsam zu bewältigenden Arbeitsplanes verankert liegt. Und in diesem Zusammenhange also ist vor allem in erster Linie auf die unschätzbare Bedeutung hinzuweisen, die der Unterstützung der vergleichenden Musikwissenschaft durch die Orientalistik bei der Untersuchung des Kadenzproblems zukommt. Immer klarer hat sich die vergleichende Musikwissenschaft in den letzten Jahren zu der Erkenntnis durchgerungen, daß die Wurzel und der Ausgangspunkt aller musikalischen Entwickelung in der Kadenz zu suchen ist, so daß das Kadenzproblem gleichsam in nuce die ganze Fülle von Problemen enthält, die das Gesamtgebiet der vergleichenden Musikwissenschaft ausmachen. In der Vokalmusik läßt sich dieser Entwicklungsprozeß noch weit, bis tief in seine frühesten, ja nahezu in seine Anfangsstadien zurückverfolgen: indem in der Reihe phonetischer Äußerungen — Laute, Silben, Worte, Sätze — nach dem Bedürfnisse der logischen Gliederung an gewissen Punkten (Anfang, vor allem Ende des Satzes, dann später, bei zunehmend immer größerer Kompliziertheit des syntaktischen Aufbaues, auch kleinerer spracharchitektonischer Glieder) Hebung und Senkung der Stimme eintrat und so von dem höheren Tonniveau der übrigen phonetischen Äußerungselemente deutlich unterscheidbare Differenzen sich abhoben, wurde so die sprachliche Architektonik in den frühesten Entwicklungsstadien der Musik zum Träger und Gerüst der musikalischen Architektonik, zum Ausgangspunkt aller musikalischen und melodischen Bildung

überhaupt, insoferne aus der Hebung und Senkung der Stimme — Kadenz — und deren allmählich immer strengeren Fixierung auf rein musikalische Tonhöhen das Melisma hervorwuchs. In der Geschichte der sogenannten Lektionszeichen der lateinischen und byzantinischen Kirche — der lateinischen positurae und der byzantinischen ekphonetischen Notation — sowie der orientalischen Kirchen, so z. B. der armenischen, in den masorethischen Akzenten der Juden vom 6. bis zum 11. Jahrhundert u. dgl. läßt sich dieser Entwickelungsprozeß von seinen Anfängen bis zu seinem Höhepunkte deutlich und anschaulich verfolgen. Das sprachlich-musikalische Mittel aber, durch dessen Anwendung dieses allmähliche Herauswachsen des Melismas aus dem Sprachton, also der allmähliche Übergang von Sprache zur Musik, bewerkstelligt wurde, war der Akzent. Wie deutlich von den Alten das dem Sprachakzente innewohnende musikalische Element empfunden worden war, bringt die antike, griechisch-römische Bezeichnung des Akzentes als ‚Zugesang‘ — προσῳδία, accentus (= adcantus) — auf das Glücklichste und Lebendigste zum Ausdruck. Viel wichtiger aber als diese glückliche Beobachtung des griechisch-römischen Altertums ist die Tatsache der vollkommenen Übereinstimmung der von der Antike beobachteten und unterschiedenen drei Akzenttypen: Hoch-, Mittel- und Tiefton, mit denen der Orientalen. und zwar ohne Ausnahme und ohne Unterschied der verschiedenen orientalischen Völker nach Rassen, Stämmen usw. Dieselbe Dreiteilung der Akzenttypen, die uns bei den Griechen, Römern, Indern, Armeniern, Persern — also Indogermanen — begegnet, dieselbe Dreiteilung treffen wir auch bei den Chinesen (in deren System der ‚Töne‘, *šing*) und Japanern an.[1] Gerade hier muß dies um so mehr überraschen, als bekanntlich die Tonlagen- und Betonungsverhältnisse der agglutinierenden Sprachen gegenüber denjenigen der semitischen und indogermanischen Sprachen von Grund aus heterogene sind, derart, daß Tonfälle, die hier — bei den zwei letzterwähnten — ausschließlich nur beispielsweise für die Frage reserviert sind. dort gerade umgekehrt auch positiv-affirmativen Äußerungen die also bei uns ausschließlich nur den Tonfall der Bejahung tragen

zum Ausdruck dienen können. Bekanntlich bildet diese verschiedene Art der Betonung einer und derselben Silbe im Chinesischen eines der Hauptmittel, um den sonst — infolge des einsilbigen Charakters der Sprache — auf nicht mehr als ca. 500 Wurzelworte beschränkten Wortschatz zu vermehren,[2] so kennt der nördliche Dialekt, (*pek*) *kuān hoá*, vier solcher Betonungsarten (nämlich: hoch und lang, *yā*; tief und lang, *yâ*; fragend, *ya?*; und affirmativ, *yá*), der südliche, von den Beamten (*kuān*) gesprochene und bei uns gewöhnlich — wiewohl fälschlich — ‚Mandarinen‘dialekt genannte Nankinger Dialekt, *nân* (*kuān*) *hoá*, sowie der Shangaierdialekt fünf (nämlich den hohen gleichen Ton, *šáng-p'ìng*, in dem alle Worte mit gleichbleibender Stimme gesprochen werden, also — musikalisch notiert — etwa so: 

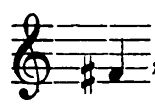
; den tiefen gleichen Ton, *hiá-p'ìng*, eine Quinte bis Oktave tiefer als der *šáng-p'ìng* liegend, also 

; den fragenden, d. i. steigenden Ton, *šáng-šing*, bei dem die Stimme gegen das Ende der Silbe zu, wie etwa bei unserem fragenden ‚ja?‘, steigt: 

; den fallenden, d. i. bejahenden, affirmativen Ton, *k'iū-šing*, der unserem Tonfalle ruhiger Bejahung oder Bestätigung entspricht, etwa: 

; und endlich den ‚eingehenden‘, d. i. kurzen Ton, *žip-šing*, einen kurz zu markierenden Ton, bei dem die Stimme vor dem zu verschluckenden Auslaute abbricht, also etwa: 

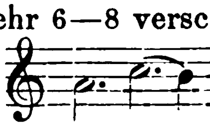
), und die Zahl dieser Betonungen wird, je weiter nach dem Süden Chinas zu, immer größer, so daß sie beispielsweise im Hakkadialekte auf sechs (nämlich außer den vorhin erwähnten noch einen, *šáng* und *hiá-žip-šing*) und im Dialekte von Kuang-tung (Kanton) sogar bis auf acht steigt: nämlich je einen hohen und tiefen

gleichen, fragenden, affirmativen und kurzen Ton: *yā*, *yá̂*, *yà*, *yà?*, *yá.* *yá!*, *yă*, *yă!!*[3] Was für uns an diesen eben aufgezählten Betonungsarten besonders wichtig und interessant ist, das ist die Größe des Intervalles, um das die einzelnen Tonlagen voneinander abstehen; wie nämlich die vorstehende Zusammenstellung zeigt, stehen die beiden Töne *šáng-p'îng* und *hiá-p'îng* um eine Quinte voneinander ab, wogegen die Stimmbewegung des Tones *šáng-šīng* einen steigenden Terzenschritt umfaßt und in der Mitte zwischen den beiden anderen Tönen liegt, die des Tones *k'iŭ-šīng* einem fallenden Sekundenschritt entspricht. Analoge Verhältnisse wie die soeben erörterten — die uns übrigens auch bei den Japanern begegnen, insoferne diese dasselbe System dreier zugrundeliegender Hauptakzenttypen wie Hoch-, Tief- und Mittelton besitzen — treffen wir auch im Siamesischen an, bei dem ebenfalls die verschiedenen Betonungsarten genau die gleiche wichtige Rolle spielen wie im Chinesischen, derart, daß beispielsweise ein und derselbe Lautkomplex ‚*ma*' je nach seiner verschiedenen Betonung die Bedeutung ‚kommen, einmachen, Hund, Pferd', ‚*mai*' die Bedeutung ‚nicht, Holz, Seide, neu' erhält[4] usw. Auch das Siamesische unterscheidet fünf verschiedene Betonungen, nämlich den gleichen Ton: , den tiefen Ton: , den steigenden Ton: , den fallenden Ton:  und den eingehenden Ton: , wobei die Anfangskonsonanten der betreffenden Silbe und einer der im Siamesischen verwendeten vier je über den Anfangskonsonanten gesetzten Akzente bestimmen, welche der Betonungsarten dem Worte zukommt.[5] Wichtig für den Zweck unserer Betrachtung ist, daß auch hier wieder zwischen dem hohen Ton (dem Obertone des steigenden Tons: ) und dem tiefen Ton  das Intervall eines Quintenschrittes liegt — also ganz wie im Chinesischen zwischen *šáng-p'îng* und *hiá-p'îng* — und daß als Mittelton zwischen diesen beiden äußeren Grenztönen des Stimmumfangs, von

jedem je um eine große, beziehungsweise kleine Terz entfernt, der gleiche Ton  dieses Quintenintervall symmetrisch in zwei gleiche Hälften teilt. Wir werden gleich im folgenden — bei der Erörterung des indischen und armenischen Akzentsystems — Gelegenheit haben, festzustellen, daß uns eine analoge Anlage des Akzentsystems und der Tonlagenverhältnisse, wie wir sie hier bei den Chinesen und Siamesen beobachteten, auch in den Akzentsystemen anderer Rassen, so z. B. der arischen, entgegentritt: hier sei vorläufig nur im Vorübergehen darauf hingewiesen, daß uns auch ein anderes Moment, das in der Entwickelungsgeschichte der Musik des arischen Westens und des Abendlandes eine große Rolle spielt, nämlich die tonale Hervorhebung, sozusagen Profilierung der sprachlich-architektonischen Stützpunkte, also der syntaktischen Gliederungsstellen, hier, d. i. in den Betonungsverhältnissen der indochinesischen Sprachen, zum ersten Male in seinen ersten, embryonalen Anfängen begegnet. Im Japanischen nämlich, das den Wortton wenig markiert, vielmehr jede einzelne Silbe mit gleichmäßig starker Betonung versieht und nur durch den Satzton etwas Abwechslung in die Gleichförmigkeit dieser Lautlinie bringt, trifft der Satzton besonders die das Satzgefüge gliedernden Partikeln wie *wa*, *ga*, *o*, *ni* usw., ebenso wie auch die Fragepartikel *ka* am Schlusse des Satzes stets einen starken Ton hat, z. B.: *anata wá nihon-go ó o-hanashi-nasare-mas'ká?*, wobei nur *wa*, *o* und *ka* stark betont sind, die übrigen Silben dagegen mit gleichmäßig starker Betonung gesprochen werden.[6] In diesem Betonungsgesetze haben wir also die ersten Symptome der Wirksamkeit jenes selben Prinzipes vor uns, das uns auch in den Lektionsbüchern der christlichen Kirchen des Abendlandes entgegentritt, wenn wir daselbst an den architektonischen Gliederungstellen, den syntaktischen Einschnitten der Rede, den Distinktionen — media distinctio oder comma, subdistinctio oder colon, plena distinctio oder periodus, beziehungsweise in der Psalmodie als metrum, membrum und versus oder punctum bezeichnet — die ersten Spuren von Tonfällen, Stimmbiegungen, phonetischen Flexionen auftreten und allmählich immer

zahlreicher, üppiger, ausgedehnter und reicher hervorwachsen sehen, bis schließlich aus ihnen das Melisma, der erste Keim aller musikalischen Melodik, erblüht.

Wenden wir uns nun von dieser flüchtigen Betrachtung der Tonlagenverhältnisse der indochinesischen Sprachen denen der Arier zu, so tritt uns gleich in dem Akzentsystem der Inder die Analogie mit dem Chinesischen in frappantester Weise entgegen. Das vedische Akzentsystem unterscheidet bekanntlich drei Akzente: *udatta*, *anudatta* und *svarîta*, deren erstgenannter die dem antiken Akut entsprechende höhere, deren zweiter die dem antiken Gravis entsprechende tiefere, und deren dritter die dem antiken Zirkumflex korrespondierende von der höheren zur niedereren Tonstufe sich herabbiegende Stimmbewegung darstellt, also eine Ligatur beider: .[7] Die indifferente Mitte zwischen *udatta* und *anudatta*, d. i. also jene Tonstufe, auf der die Stimme in allen anderen Momenten verweilt, wo sie sich nicht zum *udatta* emporhebt oder zum *anudatta* herabsinkt, heißt *prachaya* oder *prachita*, ein Mittelton, der fortwährend wiederholt wird, um den herum sich die Stimme des Rezitierenden bewegt und zu dem sie immer wieder zurückkehrt,[8] — also genau dasselbe, was uns in der altgriechischen Musik als μέση und im gregorianischen Choral als *tonus currens* oder *repercussio* begegnet. Berücksichtigt man nun, daß um diesen Mittelton herum sich die Stimme des Rezitierenden im Umfange von höchstens einer Quinte, gewöhnlich aber nur einer Quarte,[8] ja sogar bloß einer Terz,[9] bewegt und daß von diesen vier Tönen der obere Trichord den Kern bildet, der tiefste Ton nur ab und zu zuhilfe genommen wird,[10] erinnert man sich weiter, daß die Tonhöhe des *udatta* mit *c*, des *anudatta* mit *a*, des *svarîta* somit mit der kleinen Terz *c a* und des *prachita* mit *h* normiert war,[11] und vergleicht man diesen Befund mit dem der soeben besprochenen chinesischen, japanischen und siamesischen Tonlagenverhältnisse, so fällt die Analogie in die Augen. Für die Entwickelungsgeschichte der Musik, d. i. für die Illustration des oben flüchtig angedeuteten Herausblühens des Urkeims der Melodie, des

Melismas, aus dem Akzent, ist nun von höchster Wichtigkeit die Art und Weise, wie — ganz genau übereinstimmend mit dem analogen Entwickelungsgang im gregorianischen Choral und in der Musik des mittelalterlichen Abendlandes — nun auch hier die immer mehr zunehmende Entwickelung und Verfeinerung des Gesangs zu einer immer reicheren und blühenderen Entfaltung des Akzentschatzes und damit zugleich immer deutlicherem Herauswachsen des Melismas aus den Akzenten führt. Indem die Tonflexionen ursprünglich nur an den allerwichtigsten architektonischen Gliederungsstellen, den hauptsächlichsten logischen und syntaktischen Einschnitten, auftraten, dann aber — bei immer wachsender Verfeinerung und Ausbildung der logischen und sprachlichen Architektonik — auch die Zahl dieser Gliederungsstellen eine immer größere und reichere, ihre Unterscheidung hinsichtlich ihres höheren oder geringeren architektonischen (syntaktischen) Ranges eine immer mannigfaltigere, feinere und verschiedenartigere wurde, im selben Maße mußte auch die Zahl der solchen Gliederungsstellen angehörigen Kadenzen oder Stimmfälle eine immer größere und reichere, die ihnen entsprechenden Akzente immer mannigfaltiger und verschiedenartiger werden. So tauchen denn auch in der Tat neben den vorhin angeführten drei anfänglichen Akzenten allmählich immer mehrere auf, der Stimmfall wird immer mannigfaltiger, das Profil der ihm entsprechenden Laut- oder Tonlinie eine immer mehr gekräuselte und geschwungene Linie. In dem Tonfall des *svarîta* beispielsweise treten immer feinere Nuancen auf, so daß man an ihm nunmehr 6—8 verschiedene Arten unterscheidet, wie z. B. *jâtya*, *praslihta*: 

, *kshaipra*: 

, *abhinihita*: 

[12] usw. So bildet sich also ein ziemlich kompliziertes und ungemein fein ausgearbeitetes Modulations- oder Kadenzsystem aus, das den Fall der Stimme entsprechend dem architektonischen Rang der betreffenden Gliederungsstelle genau regelt, immer feinere Nuancen dieser Tonfälle ausprägt und so den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Akzente, d. i. also dieser Kadenzen,

wie auch der dabei verwendeten Tonstufen immer mehr vergrößert: während anfänglich die Stimmbewegung über den Tonumfang der Terze nicht hinausschritt, insoferne — wie wir schon vorhin hörten — die Tonhöhe des *udatta* mit *c*, des *anudatta* mit *a*, des *prachita* mit *h* angegeben wurde und somit die Distanz der beiden äußersten Grenztöne, der Tonfall des *svarîta*, eine kleine Terz: *c a*, betrug, zeigen die späteren Akzenttypen bereits eine relativ bedeutende Erweiterung des Tonumfanges, wie u. a. das vorstehend angeführte Beispiel des *abhinihita* auf das Anschaulichste vor Augen führt. Der Inbegriff aller dieser Gesetze der Vortragsweise und Rezitation bildet für jeden Brahmanen einen unverbrüchlichen, heiligen Kanon beim Vortrag der Veden sowie der übrigen heiligen Gesänge und Schriften.

Die gleichen Typen wie im indischen Akzentsysteme begegnen uns auch in dem der Armenier.[13] In den armenischen Lektionszeichen, die nach einer jüngeren Überlieferung auf Katchadour, Vartabied aus Taron (12. Jahrh.) zurückgeführt werden, wogegen vor Einführung der Tonzeichen durch den ebengenannten — nach einer Stelle bei Lazarus von Parb (5. Jahrh.), wo derselbe vom hl. Patriarchen Isaak berichtet, daß er ‚im musikalischen Alphabet‘ überaus bewandert war, zu schließen — Buchstaben als Tonzeichen in Verwendung gestanden zu haben scheinen,[14] sind es vor allem die Akzente *schescht*, *buth* und *baroig* (*paruik*), die den Kern- und Ausgangspunkt des ganzen Systems darstellen: *schescht* (der Name bedeutet ‚Akzent‘) bezeichnet den höheren Ton (entsprechend dem Akut der Römer und der προσῳδία ὀξεῖα der antiken Hellenen, der ὀξεῖα der Byzantiner), *buth* (= ‚Stumpf‘) den tieferen (entsprechend dem gravis der Römer, der προσῳδία βαρεῖα der Griechen des Altertums, beziehungsweise βαρεῖα der Byzantiner), *baroig* — aus *schescht* und *buth* zusammengesetzt, wie dies Jouhann von Erzenga, ein Homilienverfasser des 13. Jahrhunderts, ausdrücklich bezeugt,[15] und demgemäß beider Stimmbewegung in sich vereinend, so daß sich bei ihm die Stimme zuerst hebt, dann senkt — das Steigen und Fallen der melodischen Linie, entsprechend dem circumflexus der Römer, der προσῳδία περισπωμένη der antiken Hellenen, der flexa oder

clivis des gregorianischen Gesanges. Die Interpunktionszeichen, d. i. also jene Akzente, die die Tonfälle an den architektonischen Dispositionsstellen andeuten, sind bekanntlich *ket* oder *midschaket*, d. h. Punkt oder Mittelpunkt: das Ende eines Kolon oder Semikolon anzeigend und als sprung- oder schrittweise absteigende Quarte ausgeführt, *storaket*, d. h. Tiefpunkt: dem Komma entsprechend und einen Gang in die Unterterz, mit oder ohne Berührung der Mittelstufe, andeutend, und *werdschaket* (= Endpunkt): eine kürzere oder längere Modulation am Ende eines Satzes bedeutend, die sich meist auf die fünf letzten Silben erstreckt und verschiedene Ausdehnung haben kann, von nur fünf Tönen in der einfachsten liturgischen Rezitation, wo dann jede Silbe nur mit je einem Tone versehen wird, angefangen bis zu 17 Tönen in reicheren Rezitationen, wo dann besonders die drittletzte Silbe reich bedacht wird. Für den Frageton wird das Zeichen *harzanisch* verwendet, das ein Steigen des Tones bezeichnet. Zu diesen Grund- und Haupttypen der Akzente kommt nun eine ganze Reihe anderer Akzente hinzu, so: *kurr* (= *schescht* + *buth*, also eine Doublette von *baroig*, mit diesem die gleiche Tonbewegung bezeichnend, von ihr sich vielleicht nur durch die Dauer des zweiten, des niedereren Tones unterscheidend: hier lang, bei jenem kurz), *pusch* (= ,Dorn', Zeichen einer steigenden Tonverbindung), *sur* (= ,Schwert', Zeichen eines langen, höheren Tons), *tur* (= ,Säbel', von *sur* sich dadurch unterscheidend, daß es den höheren Ton schrittweise schleifend, also portamentoartig erreicht, wogegen *sur* ihn direkt nimmt), *tascht* (= ,Ebene', wahrscheinlich ein Sprung in die Tiefe), *dzung* (wahrscheinlich entsprechend dem byzantinischen ἀπόστροφος und lateinischen apostropha eine kurze Bewegung in einen tieferen Ton), *dzengner* (entsprechend den byzantinischen δύω ἀπόστροφοι oder συνδεσμοί die Verdoppelung des einfachen *dzung*), *kundj* (= *schescht* + *dzung*), *zarg* (= ,Schlag', vielleicht eine Figur von drei steigenden Noten), *patuth* (wohl dem gregorianischen *porrectus* entsprechend), *khum, khagh,* das, an *schescht* angehängt, das Zeichen *vernakhagh* (dem gregorianischen *quilisma descendens* entsprechend) bildet, dem *schescht* vorgesetzt, das Zeichen *nerkna-*

hhagh bildet, eine dem gregorianischen *quilisma ascendens* entsprechende Tonbewegung, beide Zeichen also — *vernakhagh* und *nerknakhagh* — die portamentoartige Ausfüllung eines steigenden oder fallenden Intervalls anzeigend. Ein viertes zu dieser Gruppe gehörendes Zeichen, *pokr nerknakhagh* (kleiner N.) entspricht dem lateinischen *salicus* oder *pes quassus* des Mittelalters, also einem kurzen Triller oder stoßartigen Schleifer, ebenso wie ein weiteres Zeichen. *olorag*, dem *ancus sinuosus* der ältesten lateinischen Neumendenkmäler entspricht und eine absteigende dreitonige Figur bezeichnen dürfte. Einige weitere Zeichen endlich, *kosrowain, huhai, benkordj, ekordj, dzakordj* und *menkordj*, sind ihrer Bedeutung nach noch unaufgeklärt.[16] Stellt man die Erklärungen der Zeichen, wie sie von VILLOTEAU, FÉTIS, KOMITAS KEWORKIAN, EKMALIAN u. a. gegeben worden sind, zusammen, so lassen sich die armenischen Akzente nach ihrer inneren, entwickelungsgeschichtlichen Verwandtschaft gruppenweise gesondert, in folgende formale Entwickelungsreihe einordnen:

scheseht, buth, sour, thour, thacht, harzanisch, midschaket, storaket, werdschaket, chundsh, barouk, chum, zark, chosrowajin, wolorak, pouch, ekordesch, wjernáchagh, njerknachagh, kharkach,

deren erste Glieder noch reine Akzenttypen verkörpern, wogegen die letzten Glieder bereits ausgesprochen musikalisch-melismatische Gebilde sind; die Mittelglieder endlich stellen schrittweise den Übergang von ersteren zu letzteren her.

Der gleiche Entwickelungsprozeß wie in den Akzentsystemen der bisher erörterten indochinesischen und arischen Sprachen tritt uns auch in den Akzentsystemen der semitischen Sprachen entgegen; zwei besonders interessante und charakteristische Beispiele dafür sind das äthiopische (abessynische)[17] und hebräische Akzentsystem. Was zunächst das erstere anbelangt, so mag folgende Tabelle der äthiopischen Akzente veranschaulichen, wie aus den einfachsten drei Urtypen der Stimmbewegung nach aufwärts, nach abwärts und der Vereinigung beider die mannigfaltigsten Akzentformen hervorwachsen, die nun ihrerseits unmerklich und unmittelbar in melismatische Gebilde übergehen:

gue, oué, ho, ya, de, e, zézé, nou, khke, ka, kiaka, na (diese alle in stufenweise immer größeren Intervallen aufwärts), *thze, dou, bo, se, si* (analog abwärts), *hiaz, be, oua, hane, tze, re, rese, bé, oua, ouaka, tou, ké, ye, zahe, of, di, a* (diese alle Vereinigung von auf- und abwärts gerichteten Stimmbewegungen),

deren Aufeinanderfolge ähnlich der der armenischen Akzente den Fortschritt von rein akzentischen Gebilden zu musikalischen Melismen ungemein deutlich veranschaulicht.

Noch auffälliger tritt der gleiche Entwickelungsprozeß und die Mannigfaltigkeit der aus den drei besprochenen Grundtypen hervorgewachsenen Stimmflexionen, beziehungsweise Melismen in den vom 6. bis zum 11. Jahrhundert entstandenen jüdischen Akzenten der Masorethen zutage, melodischen Zeichen, die bald ganze Tonzeilen, bald nur einen einzelnen Ton anzeigen. Bekanntlich hat PRÄTORIUS[18] den Standpunkt vertreten, daß diese masorethischen Akzente durch Übernahme der griechischen Lektionszeichen seitens der Juden entstanden seien, wobei infolge der notwendigen Anpassung dieser Zeichen an die Zwecke der biblischen Rezitation der ursprüngliche Charakter der griechischen Lektionsschrift hinsichtlich Form und Bedeutung der Zeichen verschiedene Umgestaltungen und Erweiterungen habe erfahren müssen. Wie weit dabei die Verschiedenheit in der Deutung und Ausführung dieser Zeichen auch innerhalb der jüdischen Rasse selbst geht, zeigt am besten die Tatsache, daß die zwei großen Hauptstämme der Juden, die orientalischen und spanischen Juden (Sefardim) einer- und die osteuropäischen Juden (Aschkenasim) andererseits, dieselben Akzentzeichen ganz und gar voneinander abweichend ausführen.[19] Wie groß nun aber auch diese Divergenzen in der Ausführung sein mögen: in der Hauptsache, im Grundkern des ganzen Systems, stimmen doch beide Richtungen vollkommen miteinander überein: daß nämlich in beider Akzentausführungen der oben erörterte Entwicklungsgang, das Hervorwachsen des Melismas aus den drei Grundtypen von Akzenten: aufsteigender, absteigender und umbiegender Ton, ebenfalls genau so klar und deutlich zum Vorschein kommt, wie in den übrigen bisher überblickten Akzent-

systemen anderer Völker und Rassen. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Akzente, beziehungsweise Melismen der Sefardim und Aschkenasim, nach den eben erwähnten Momenten gruppenweise geordnet, möge das oben Ausgeführte näher illustrieren:

I. Ägyptische Juden.

pachta, aṭnaḥ, azla, qadma, jatib, segolta, zaqef katon, pazer, legormi, r'bia, geresch, pazer katon, qarnefarah, talscha, dargha, yerach ben yomo, tebir, schalscheleth, zarqa, geraschaim, schene gerischim, telischa gedolah, zaqef gadol.

II. Sefardim.

mercha, munach, aṭnachta, tipcha, jetib, sof pasuk, mahapach, segol, azla, pesik, paschta, zaqef katon, zaqef gadol, holech, qadma, r'bia, gerisch, gerschaim, dargha, tebir, sof pasuk, zarka, pazer, telischa ketanah, telischa gedolah, schalscheleth.

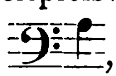
III. Aschkenasim.

paschta, azla, sof pasuk, aṭnachta, qadma, segol, mercha, jetib, pazer, tipcha, sof pasuk (andere Art), *r'bia, katon, munach* (vier verschiedene Arten), *zaqef, azla gerisch, tebir, pesik, mahapach, mahapach paschta, dargha, gerschaim, zaqef katon, zaqef gadol, zarka, telischa ketanah, telischa gedolah, mercha kefulah, karneh parah, schalscheleth.*

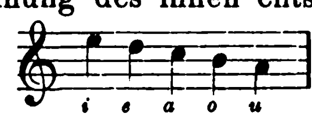
Die hier angeführten Beispiele dürften genügen, um wenigstens in den gröbsten und flüchtigsten Umrissen den Verlauf des Akzentproblems anzudeuten und vor Augen zu führen, wie in all den untersuchten Akzentsystemen der Entwickelungsvorgang stets der gleiche ist: aus den drei Grundtypen: Hochton, Mittel- und Tiefton löst sich allmählich eine immer größere und mannigfaltigere Zahl von Tonfällen los, dabei wird im selben Maße, als diese Entwickelung vorwärts schreitet, der Umfang des Intervalles des Tonfalls immer weiter, die Ausdehnung der Tongruppen immer größer, so daß unmerklich aus den ursprünglich bloßen Akzenten allmählich musikalische Gebilde, Melismen, werden.[20] Damit ist also der unzertrenn-

lich enge entwickelungsgeschichtliche Zusammenhang von Akzent und Melisma, d. i. Sprache und Musik, hinlänglich dargetan, wenigstens zur Genüge, um zu erweisen, welch unschätzbare Dienste die orientalische Sprachwissenschaft der vergleichenden Musikwissenschaft zu erweisen berufen ist, beziehungsweise wie letztere an der Hand der älteren Schwester, von dieser geleitet und beraten, instand gesetzt wird, sich an die Lösung von Problemen zu wagen, zu deren Inangriffnahme sie allein, aus eigenen Kräften, nimmermehr befähigt wäre.

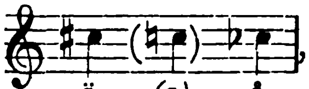
Das in den vorstehenden Ausführungen flüchtig skizzierte Problem leitet schon von selbst zu einem anderen, noch unvergleichlich wichtigeren und auch für die Allgemeinheit interessanteren Probleme über: zu dem des Verhältnisses von Sprachmelodie und musikalischer Melopöie. Wie innig und unzertrennlich der Zusammenhang von Sprachakzent und musikalischem Melisma ist, haben uns soeben die vorstehenden Ausführungen gezeigt; aber auch sonst bestehen zwischen Sprache und Musik mannigfache innige Berührungspunkte, entwickelungsgeschichtliche Zusammenhänge und Analogien, so namentlich hinsichtlich der Sprachmelodie und musikalischen Melopöie oder — wie man dies auch anders aussprechen kann —: Laut- und Tonmelodie. Bei beiden — Sprache wie Musik — haben wir nämlich die gleiche Erscheinung vor uns: daß sich die Entfaltung der phonischen Äußerung und die Aneinanderreihung der formalen Ausdrucksmittel — hier Töne, dort Laute — auf einem konstanten Niveau, längs einer sozusagen phonischen Mittellinie vollzieht, über, beziehungsweise unter welche die Bewegung der phonischen Ausdruckselemente bald steigt, bald sinkt. So ist z. B. die vergleichende Musikwissenschaft in der Lage, nachzuweisen, daß, je tiefer, archaischer oder primitiver die musikalische Entwicklungsphase einer Rasse, eines Volkes, einer Zeit, einer Kunstepoche ist, umso schärfer und auffälliger diese Gebundenheit der Melopöie an das eben formulierte Gesetz zutagetritt: die Tonbewegung vollzieht sich längs einer geraden tonalen Linie, d. h. auf dem Niveau eines ihr zugrundeliegenden Mitteltones, auf dem sie fast fortwährend verweilt und den sie nur in Momenten gesteigerter Erregung und gespannteren

Interesses, beziehungsweise andererseits bei Nachlassen und Sinken derselben verläßt, um sich zu einem höheren Ton zu heben, beziehungsweise zu einem tieferen zu senken, aber dann sogleich wieder auf das normale Tonniveau zurückzukehren. Wir haben schon oben gehört, daß die ersten, frühesten und ältesten Stellen des Auftretens solcher Stimmhebungen und -senkungen die architektonischen Gliederungsstellen und Dispositionsangelpunkte waren, von denen aus dann — bei stets wachsender Verfeinerung und Nuancierung der sprachlich-musikalischen Architektonik —, entsprechend den verschiedenen Punkten der phonetischen Profillinie, diese Stimmflexionen allmählich immer mehr auch die Binnenstrecke der Satzmelodie durchsetzen und so die ursprünglich gerade Profillinie des phonischen Niveaus in eine gekräuselte verwandeln. Je höher eine musikalische Entwickelungsstufe also ist, um so mehr emanzipiert sie sich von diesem ausschließlichen Verweilen auf dem tonalen Grundniveau, dem Mitteltone, der μέση, dem tonus currens, der repercussio und wie sonst die Bezeichnung dieses Grundtones im Altertume bei den Hellenen, im Mittelalter bei den Byzantinern und im gregorianischen Choral usw. heißen mögen. Und umgekehrt ist die fast ausschließliche Beschränkung der Tonbewegung auf das Niveau dieses Mitteltones das Kennzeichen archaischer oder primitiver Entwickelungsstufen. Dieser Mittelton muß bekanntlich durchaus nicht überall der gleiche sein: so war beispielsweise bei den Griechen der Mittelton ihres Systems die μέση , wogegen im altindischen Ton- und Akzentsystem dem *h*, , die Rolle des Mitteltons zugekommen zu sein scheint.[21] Im gregorianischen Choral kann bekanntlich innerhalb einer und derselben Melodie der tonus currens wechseln, und schon im späteren griechischen Altertume finden wir bei den Theoretikern Stellen, wo von mehreren μέσαι die Rede ist.[22] Beispiele vom Wechsel der Stimmung, also des dieser zugrundeliegenden Haupttones und tonalen Grundniveaus bietet uns in unserer europäischen Musikgeschichte der letzten drei Jahrhunderte die Geschichte des ‚Kammertones‘, ‚Orgeltones‘, ‚Konzerttones‘ usw., d. h. also des der Instrumental-,

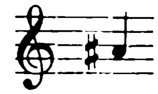
Vokal-, Orgelstimmung zugrundeliegenden Tones, der bekanntlich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nicht der gleiche war, sondern relativ beträchtliche Divergenzen aufwies.[23] In unserer neueren europäischen Musik wird diese tonale Niveaulinie durch die Tonalität, die Tonarten, repräsentiert: in E-dur oder -moll ist bekanntlich *E* der Grundton, auf den wir alle Tonbewegung zurückbeziehen — also ganz analog der Funktion des alten tonus currens —, in A-dur oder -moll *A* usw. Es drängt sich nun die Frage auf, ob auch auf dem Gebiete der Sprache ein analoges Gesetz zu beobachten ist. Da, wie wir soeben hörten, die Gebundenheit der Melopöie an das Niveau des Grundtones besonders auffällig vor allem in den archaischen und primitiven Entwickelungsstadien der Musik zutage tritt, die diesen entsprechenden Stadien der sprachlichen Entwickelung aber jene Kulturstufen und Entwickelungsepochen der Menschheit sind, deren phonetische Ausdrucksmittel die altorientalischen Sprachen bildeten, so sind es in erster Linie diese, auf deren melodischen Bau sich unser Augenmerk behufs Vergleichung mit den in Rede stehenden musikalischen Phänomenen richtet. Hier tritt uns nun freilich von vorneherein ein gewaltiges Hindernis entgegen: die Tatsache nämlich, daß wir über die Vokalisation mehrerer dieser altorientalischen Sprachen — mangels beweisender Dokumente, Denkmäler oder positiver, vollkommen einwandfreier Überlieferung — gänzlich unsicher und nur auf Analogieschlüsse, auf Hypothesen und Vermutungen angewiesen sind. Dies gilt bekanntlich z. B. vom Altägyptischen, für dessen Vokalrekonstruktion uns das Koptische, vom Phönikischen, Moabitischen u. dgl., für die uns das Hebräische Anhaltspunkte liefern muß usw.; in vereinzelten günstigen Fällen kommen dann etwa noch als erleichterndes und unterstützendes Moment Literaturdenkmäler anderer gleichzeitig lebender Völker hinzu, die in zufälligem Zusammenhange etwa den Klang des einen oder anderen Wortes, Satzes oder gar größerer Bruchstücke der betreffenden Sprache festgehalten und überliefert haben, wie dies beispielsweise hinsichtlich des Klanges des Punischen mit der bekannten Stelle in Plautus' ‚Poenulus' der Fall ist. Sonst aber sind wir, wie gesagt,

bekanntlich ja darauf angewiesen, durch Vergleichung der betreffenden Wurzeln, Stämme usw. mit ihren Formen in noch lebenden oder wenigstens hinsichtlich ihrer Aussprache urkundlich bezeugten, verwandten, demselben Sprachstamme angehörigen Schwester-, Tochter-, Enkel- oder Urenkelsprachen den Lautbestand und die Vokalisation der genannten altorientalischen Sprachen mit mehr oder weniger Hoffnung, der Wahrheit nahe zu kommen, vermutungsweise zu erschließen und zu rekonstruieren. Diesen rein hypothetischen Charakter der so erschlossenen Lautmelodien, sowie alle eben erwähnten Bedenken und Einschränkungen vorausgeschickt, wollen wir nun im folgenden versuchen, die Lautmelodien einiger altorientalischer Sprachen — aber selbstverständlich unter steter Berücksichtigung der eben angeführten Kautelen — auf ihren musikalischen Typus hin anzusehen und miteinander zu vergleichen; um das Lautbild der Vokale auch für das Auge wie für das Ohr gleich auffällig hervorzuheben, sei es gestattet, die Vokale nach ihrer verschiedenen phonetisch höheren oder tieferen Lage gegeneinander durch Noten verschiedener Tonhöhe wiederzugeben, und zwar in der Weise, daß die von der Phonetik auf Grund physiologischer Kriterien beobachtete und allgemein angenommene Reihenfolge der Vokale[24] nach ihrer Höhe und Tiefe (also als höchster Ton *i*, dann *e*, dann *a*, hierauf *o*, zuletzt als tiefster Vokal *u*) auch hier sich in einer analogen Anordnung des ihnen entsprechenden Tonhöhenniveaus wiederfindet, also: 

, wobei dann Diphtonge wie *ai*, *ei*, *oi*, *ui*, *au* als Ligaturen der den beiden Vokalen, aus denen sich der Diphtong zusammensetzt, entsprechenden Töne erscheinen (also 

), die getrübten Vokale *ä* und *å*, als Mittelstufen zwischen *a* und *e*, beziehungsweise *o*, so wiedergegeben werden: 

, *ö* und *ü* — als Erhöhungen der dumpferen Laute *o*, beziehungsweise *u* durch Beimischung des höheren, *e* — entsprechend durch ein chromatisches Erhöhungszeichen vor den

Tonstufen des *o*, beziehungsweise *u*, also so:  veranschaulicht werden,[25] *y* endlich (soweit es nicht überhaupt nur halbvokalisch, also wie *j* ausgesprochen wird, sondern — wie das griechische υ z. B. in κύριος — phonetisch auf den *u*-Typus zurückzuführen ist) als mit *ü* identisch aufgefaßt wurde, also durch  wiedergegeben ist; der hievon gänzlich verschiedene Laut des im Türkischen vorkommenden *y*, sowie des mit ihm identischen armenischen *ə*, erscheint in unserer musikalischen Transkription als , der u. a. im Neupersischen vorkommende tiefe *o*-Laut (zwischen *o* und *u*, z. B. in *gůft*) als . Für das in manchen altorientalischen Sprachen — so z. B. dem Hebräischen, Sanskrit, Altpersischen usw. -- sehr häufig verwendete semivokalische *j* (beziehungsweise *y*), das namentlich bei der Verbindung mit Vokalen wie *a* u. dgl. diesen einen starken Beiklang von *i* verleiht, bitte ich die Schreibweise  (kleine Nötchen, wie man die Vorschläge in der Musik notiert, auf der Tonhöhe des *i*-Vokals) anwenden zu dürfen, ebenso analog ein vorschlagartiges  für den im Hebräischen (*šᵉwâ mobile*!), im Koptischen u. a. vorkommenden, gleichsam nur als Vokalanstoß und zur Erleichterung der Aussprache dienenden Hilfsvokal ᵉ. Wenn nun im folgenden versucht werden soll, die Lautmelodien mehrerer Satzbeispiele alter und neuerer orientalischer Sprachen mit diesen Mitteln und nach diesen Prinzipien musikalisch-graphisch zu veranschaulichen, so muß betont werden, daß damit, d. i. mit den so entstehenden Notenbildern, natürlich keineswegs etwas anderes als nur das klangliche Bild, das lautliche Niveau der betreffenden Sprachvokale, also die Vokalmelodie des Satzes, veranschaulicht werden soll; etwa durch diese Notenbilder die ‚neu gefundene Musik' der alten Inder, Perser, Hebräer, Phöniker, Assyrer usw. darstellen zu wollen, wie dies schon vor 125 Jahren und seither auch späterhin noch mehrmals versucht worden ist,[26] liegt mir

natürlich gänzlich ferne. Dies also vorausgeschickt, betrachten wir nunmehr folgende Sätze, die ich aufs Geradewohl aus den Literaturdenkmälern der betreffenden orientalischen Sprachen herausgreife (— vom Altägyptischen mußte wegen des bekanntlich gänzlich hypothetischen Charakters des in der Gegenwart üblichen Vokalisationssystems dieser Sprache leider abgesehen werden —) und nach den eben entwickelten Prinzipien in musikalischer Tonhöhennotation graphisch veranschauliche (vide Notenbeilagen, S. 493—496).

Man vergleiche nun hiemit die Vokalmelodie folgender europäischer Sprachen, die — gegenüber den oben erstangeführten altorientalischen Sprachen — größtenteils bedeutend späteren Entwicklungsepochen der Menschheit angehören, nämlich: Altgriechisch, Lateinisch usw. (vide Notenbeilagen, S. 496, 497).

Ich glaube, schon ein flüchtiger Blick auf die vorstehende Zusammenstellung dürfte genügen, um die weitgehenden Divergenzen zwischen diesen Vokalmelodien der Sprachen verschiedener Völker und Rassen in die Augen fallen zu lassen. Während bei manchen dieser Lautzeichen die Tonbewegung sich fast nicht oder wenigstens nicht weit von dem Niveau des Mitteltons entfernt, die Vokalmelopöie sich stets um diesen herumbewegt und immer wieder zu ihm zurückkehrt, ist in anderen wieder deutlich ein unverhältnismäßig größerer Wechsel der Vokale, ein rasches Herumspringen von höheren zu tieferen Lautstufen, ein lebhaftes Emporschnellen über das Mittelniveau und Untertauchen unter dasselbe unverkennbar; besonders im Sumerischen, Assyrischen, Sanskrit, Altpersischen, Äthiopischen u. a. tritt diese eben charakterisierte archaische Monotonie des Vokalmelos auffallend zutage, wogegen im Koptischen, Punischen, Samaritanischen, Neupersischen, Türkischen usw. bereits eine bedeutend größere Freizügigkeit der Bewegung statthat. Andererseits vergleiche man nun die Vokalmelodie der eben genannten älteren und ältesten orientalischen Sprachen wieder mit der der jüngeren arischen Sprachen des Abendlandes, des Griechischen, Lateinischen, Althochdeutschen oder — um noch weiter bis zur Schichtung der gegenwärtigen Völkergruppierung und des noch heute herrschen-

den Kulturkreises heraufzugreifen — nun erst gar des Italienischen (analog dem Neupersischen und Türkischen unter den orientalischen Sprachen)! Gegenüber der elastischen Beweglichkeit, Leichtigkeit und souveränen Sicherheit, mit der hier die Stimme mühelos vom höchsten zum tiefsten Vokalniveau springt, gegenüber der souveränen Eleganz und spielenden Gewandtheit, mit der hier die weitesten Intervalle der Vokalstufenleiter genommen werden, die Tonbewegung in den geschmeidigsten Schlangenlinien graziös bald auftaucht, bald abwärts sinkt, jetzt hoch emporspringt und im nächsten Moment wieder tief untertaucht, und dabei stets mit vollendeter Anmut, in wundervollem Ebenmaß edel geschwungener Wellenlinien! — gegenüber dieser Mannigfaltigkeit und diesem Reichtum der Vokalmelopöie tritt die archaische Monotonie, das unbeweglich starre, steinern leblose, schwerwuchtende Vokal-Tongefüge der altorientalischen Sprachen, z. B. des Sumerischen, Assyrisch-Babylonischen, Äthiopischen, Sanskrit, Altpersischen u. dgl. erst recht in seiner ganzen, sozusagen urweltlich-riesenhaften Einfachheit und grandiosen lapidaren Einförmigkeit in das rechte Licht. Zugleich zeigt uns aber auch die durch die vorstehend zusammengestellte Reihe von Beispielen orientalischer Sprachmelodien angedeutete Entwickelungslinie der Vokalmelodik, daß das gleiche Gesetz, derselbe Entwickelungsprozeß mit genau den gleichen Phasen und Stadien, wie er uns auf musikalischem Gebiete begegnet, auch im Leben der Sprachen anzutreffen und nachzuweisen ist.

Aber auch noch ein anderes, nicht minder wichtiges Phänomen zeigt uns die Betrachtung der oben zusammengestellten Sprachmelodien. Die vergleichende Musikwissenschaft der letzten Jahre hat nachgewiesen, daß bei der Gestaltung der melodischen Linie Faktoren mitspielen, die man als ästhetische Auswahl, als formal gestaltende Prinzipien ansprechen muß: wenn — durch die Momente der Akzentuierung, der Akzentzerlegung, der logischen und syntaktischen Gliederung, der Kadenzierung, veranlaßt — die Tonbewegung von einem höheren zu einem niedereren Tone fortschreitet, so läßt sich — wenigstens auf gewissen höheren Stufen und Epochen

der musikalischen Entwickelung, so z. B. im Gregorianischen Choral u. a. — nachweisen, daß dieses Fortschreiten sich nicht zu dem nächstbesten beliebigen durch das Akzentzerlegungsprinzip gelieferten und dem Kadenzbedürfnisse Genüge leistenden Tone vollzieht, sondern daß von den zur Verfügung und Auswahl bereitstehenden, für die Kadenzierung nach dem Gesetze der Akzentzerlegung in Betracht kommenden Tönen solche Töne, die zu dem vorangehenden in einem gewissen Verhältnisse der tonalen Verwandtschaft, der ästhetischen Ergänzung und Komplementierung, der harmonischen Ausgleichung stehen, bevorzugt werden. Um nicht den Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung zu sprengen, kann hier nicht näher auf die Erörterung dieses Moments in der Entwickelungsgeschichte der Melopöie eingegangen werden; hier sei nur im Vorübergehen darauf hingewiesen, daß speziell im Gregorianischen Choral diesem ästhetischen Momente der Auswahl der Tonstufen eine sehr weitgehende Bedeutung eingeräumt war, die die mittelalterlichen Musiktheoretiker, so z. B. Guido von Arezzo, nicht müde werden, immer wieder zu betonen und hervorzuheben. Es ist nun gewiß kein Zufall, daß dieses primär-ästhetische Moment gerade im Gregorianischen Choral, d. i. also in der Zeit der Entstehung der romanischen Sprachen, zum erstenmale auftritt und in den Vordergrund rückt; sind es doch gerade die romanischen Sprachen, in denen das Äquivalent dieser eben besprochenen musikalischen Phänomene, dieses Moment der Abstimmung und harmonischen Ausgleichung der Vokale, dieses Prinzip der Kompensation und des Ebenmaßes der einzelnen phonetischen Elemente: der Vokale und Konsonanten innerhalb der Silben eines Wortes, der Worte innerhalb eines Satzes, der Sätze innerhalb eines Abschnittes usw., zu geradezu raffinierter Höhe der Virtuosität ausgebildet und sublimiert ist; und speziell das Italienische mit seiner wundervollen, meisterhaft herausgearbeiteten künstlerischen Abstimmung der Vokale und Konsonanten, dem Gleichmaß seiner Silben und dem bewunderungswürdigen Ebenmaß seiner Lautarchitektonik, stellt wohl den Gipfelpunkt dieser Kunstentwickelung dar. Daß nun auch in den orientalischen Sprachen, und zwar speziell in

den altorientalischen, wenigstens vereinzelte Ansätze oder erste Keime dieses Momentes aufzufinden sein dürften, machen nähere Erwägungen sowie eine aufmerksame Betrachtung der obigen Zusammenstellung von Beispielen altorientalischer Sprachmelodik wahrscheinlich; schon die bloße Tatsache, daß jede dieser Sprachen gewisse Lieblingsvokale bevorzugt, die immer wieder hervortreten, miteinander verbunden und zu Diphthongen kombiniert werden u. dgl. (so z. B. im Sumerischen und Assyrisch-Babylonischen *a*, *i* und *u*, im Äthiopischen *e*, *a* und *u*, im Altpersischen *a*, *i*, *u* und *y*, im Arabischen *a*, *i*, *u*, im Phönikischen und Punischen wahrscheinlich *i* und *y* u. dgl.), wogegen andere Vokale in derselben Sprache sehr stiefmütterlich bedacht und in den Hintergrund geschoben werden oder ihr gänzlich unbekannt sind, wird wohl als ein Ansatz in dieser Richtung angesprochen werden müssen. Es ergibt sich daraus das Vorhandensein je einer für jede der genannten Sprachen charakteristischen, speziell nur ihr eigentümlichen vokalmelodischen Tonlage, durch die sie sich von den anderen ihr verwandten oder fernstehenden Sprachen scharf unterscheidet; es ist einleuchtend, daß daher dann auch umgekehrt wieder die Beachtung des Typus der Vokalmelodie und Tonlage irgend welcher Sätze oder Worte orientalischer Sprachen ein brauchbares Kriterium für die Bestimmung ihrer Zugehörigkeit zu dieser oder jener Sprache oder Sprachengruppe abzugeben geeignet sein dürfte. Auch die in manchen neueren und alten orientalischen Sprachen so häufig vorkommende Assimilation auslautender Vokale von Schlußsilben an anlautende Vokale der nächsten Silbe, beziehungsweise im Inlaute stehender Vokale einer Silbe an die der nächstfolgenden Silbe wäre in diesem Zusammenhange zu nennen. So spielen z. B. im Sanskrit die Gesetze über Veränderungen des Aus- und Anlautes bekanntlich eine große Rolle; wenn beispielsweise auslautendes *a* + anlautendes *i* zu *e* wird (z. B. *ca iti* = *ceti*), *â* + *u* zu *o* (z. B. *tena uktam* = *tenoktam*), *â* + *ri* zu *ar* (z. B. *adhuna ṛishir* = *adhunarshir*), *â* + *e* zu *ai* (z. B. *kva eti* = *kvaiti*), *a* + *o* zu *au* (z. B. *atra oshadhî* = *atraushadhî*), auslautendes *e* und *o* vor anderen anlautenden Vokalen

als *a* zu *a* (seltener zu *ay* und *av*, z. B. *vane iha* = *vana iha, prabho ehi* = *prabha ehi*), vor anlautendem *a* zwar unverändert bleiben, aber den Ausfall von *a* bewirken (z. B. *te atra* = *te'tra, so api* = *so'pi*), wenn ferner *ai* vor vokalischem Anlaute zu *â* und *au* ebenso zu *âv* wird (z. B. *bhâryâyai akathayat* = *bhâryâyâ akathayat, putrau âgacchataḥ* = *putrav âgacchataḥ*) usw.,[50] so sind hier musikalische, sozusagen primär-ästhetisch ausgleichende Prinzipien genau so unverkennbar wie in den bekannten Erscheinungen der Synaloephe, Krasis, Synizese, Verschleifung, Zerdehnung usw. der altklassischen Sprachen. Noch einen Schritt weiter führt uns beispielsweise die im Assyrisch-Babylonischen zu beobachtende Assimilierung im Inlaut stehender Vokale an benachbarte: so geht bekanntlich z. B. durch Einfluß eines benachbarten *e (i) a* oder *â* oft in *e (i)* oder *ê* über, z. B. *epêšu* statt *epâšu, bêlit* statt *bêlat, bêlêti* statt *bêlâti, ipteḳid* statt *iptaḳid, teleḳḳē* statt *talaḳḳē, ubennī* statt *ubannī, uripiš* neben *urappiš* usw.[51] Daß es gerade die beiden an den äußersten Grenzen der Vokalskala stehenden Laute, der höchste: *i* und der tiefste: *u*, sind, die den benachbarten Mittelton *a* assimilieren (*erêbu* für *erâbu, teléḳi* für *teláḳi, unikkir* oder *unêkir* für *unakkir, ušikšid* neben *ušakšid*, und analog: *isbutu* neben *isbatu, attumuš* für *attamuš, issuḫra* für *issaḫura* usw.),[52] ist im Sinne der weiter unten folgenden Ausführungen bezeichnend genug und findet wieder sein Analogon in der musikalischen Entwickelung, wo es Hoch- und Tiefton sind, die durch ihre Ligatur mit dem Mitteltone zur Entstehung des Melismas und damit zu immer weiter fortschreitender Durchbrechung der auf dem Mittelton verlaufenden geraden Tonliniê, mithin so zur endlichen Verdrängung des Mitteltones selbst führen. (Auch die in manchen orientalischen Sprachen — so z. B. dem Sanskrit, vor allem aber im Assyrisch-Babylonischen, Sumerischen, Arabischen u. dgl. — so häufig zu beobachtende Beeinflußung von Vokalen durch vorangehende oder folgende Konsonanten wäre im Zusammenhange der obigen Ausführungen heranzuziehen.) Die eben besprochenen Erscheinungen der Vokalassimilation dürfen wohl als die ersten Keime des Gesetzes der Vokalharmonie aufgefaßt werden, das namentlich

im Türkischen besonders klar und deutlich zutage tritt (wie übrigens auch in einigen finnisch-ugrischen Sprachen, z. B. im Ungarischen, im größten Teile der ostseefinnischen Sprachen — namentlich im Finnischen, Karelischen, Olonetzischen, Ingrischen, Wotischen und in der Dorpatischen Mundart des Estnischen —, ferner in der sog. bergtscheremissischen Mundart, ziemlich gut auch im Mordwinischen und in den wogulischen Mundarten an der Tawda und der unteren Loswa).[53] Zwar kann man schon im Sumerischen vielleicht von den ersten Ansätzen hiezu sprechen, insoferne daselbst einzelne Bildungselemente es lieben, ihren Vokal dem zunächststehenden anzugleichen. So lautet das Subjektspräfix der 3. Person ***mu*** vor *ni*, *nin*/$_b$ gern *mi*, dagegen vor *ra*, *ran*/$_b$, vor den Wurzelerweiterungen *da* und *ta*, desgleichen nach der Prekativpartikel *ǵa* zumeist *ma*, obschon sich auch ***mu*** findet.[54] Und von analogen Erscheinungen im Assyrisch-Babylonischen ist soeben vorhin schon die Rede gewesen. Immerhin aber tritt hier das diesen Phänomenen zugrundeliegende Prinzip noch bei weitem nicht so scharf ausgeprägt und bestimmt, bis in die kleinsten Details folgerichtig durchgeführt und als ein Konstruktionsmoment von solcher Wichtigkeit hervor, wie dies von der im Türkischen zutage tretenden Rolle des Gesetzes der Vokalharmonie gilt, demzufolge in einem Worte, dessen Stammsilbe einen harten Vokal (*a*, *o*, *y*, *u*) hat, auch sämtliche zu derselben hinzutretende Ableitungssilben harte Vokale erhalten müssen, wogegen umgekehrt ein weicher Vokal (*e*, *i*, *ö*, *ü*) der Stammsilbe auch weiche Vokale in den übrigen Silben des Wortes bedingt. Besonders interessant und wichtig ist nun, daß innerhalb dieses Rahmens auch noch eine weitere Scheidung der Vokalisation der Flexionssilben stattfindet, insoferne ja die beiden hellen (hohen), beziehungsweise dumpfen (tiefen) Vokale der einen oder anderen Gruppe (harte, beziehungsweise weiche Vokale) auch je den gleichen Vokal in der Flexionssilbe gemeinsam haben, der selbst wieder hell oder dumpf ist, je nachdem der Vokal der Stammsilbe ein heller oder dumpfer ist, d. h. also: wenn der Stammvokal ein harter $\left\{\begin{matrix} a, & y \\ o, & u \end{matrix}\right.$ oder weicher $\left\{\begin{matrix} e, & i \\ ö, & ü \end{matrix}\right.$ ist, so gestalten sich

die Flexionssilben der Deklination (Genitiv, Dativ, Akkusativ, Ablativ, Lokativ) oder Konjugation (Präsens II, Perfekt, Futurum, Kausativ, Passiv) folgendermaßen:

Stamm	Genitiv	Dativ	Akkusativ	Ablativ	Lokativ	Präsens II	Perfekt	Futurum	Kausativ	Passiv
a, y	*yn*	*a*	*y*	*dan*	*da*	*árym*	*dym*	*adschághym*	*dyr*	*yl*
o, u	*un*	*a*	*u*	*dan*	*da*	*árym*	*dum*	*adschághym*	*dur*	*ul*
e, i	*in*	*e*	*i*	*den*	*de*	*érim*	*dim*	*edschéjim*	*dir*	*il*
ö, ü	*ün*	*e*	*ü*	*den*	*de*	*érim*	*düm*	*edschéjim*	*dür*	*ül*[55]

Wir sehen also, wie hier genau das gleiche Prinzip tätig ist wie wir es in der Musikgeschichte in der Periode des Gregorianischen Chorals und der auf ihm fußenden, in seiner Tradition erwachsenen Kunstperioden angetroffen haben: aus der Reihe der für den Stimmfall zur Verfügung stehenden und als möglich in Betracht kommenden Tonstufen werden nur ganz bestimmte herangezogen, für deren Auswahl die phonetische Verwandtschaft und ästhetische Homogenität maßgebend ist. Wie sehr dadurch im Gefüge der Melopöie zwischen deren einzelnen phonetischen Elementen der Zusammenhang vertieft und verinnerlicht, die Einheit und Einheitlichkeit ihrer Verbindung gefördert, das Gefüge des ganzen melischen Baues straffer und organischer verwoben wird, braucht hier wohl nicht erst näher ausgeführt zu werden.

Und hiemit sind wir bei dem letzten noch in Erwägung zu ziehenden Punkte unserer Betrachtungen angelangt, nämlich bei der Frage, ob und inwieweit die Untersuchung der Vokalmelodie der altorientalischen Sprachen uns in den Stand setzt, aus ihr auch Rückschlüsse auf den Bau der rein musikalischen Gesänge der altorientalischen Völker ziehen zu dürfen, ob sie also dem vergleichenden musikwissenschaftlichen Forscher Mittel an die Hand gibt, gestützt auf die ihm von der orientalischen Sprachforschung gelieferten Aus-

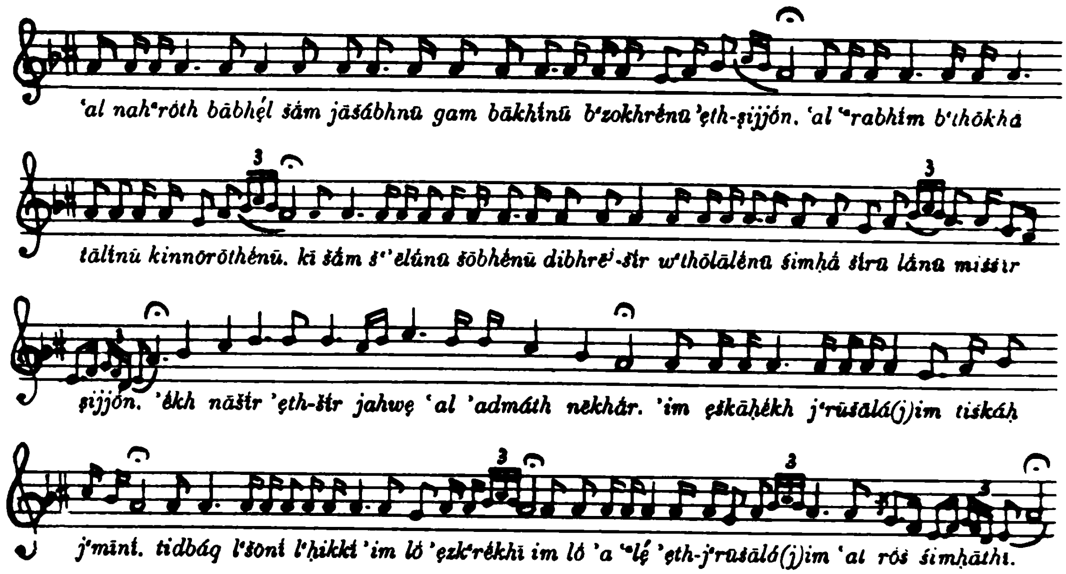
künfte eine Rekonstruktion der altorientalischen Melopöie zu versuchen. Hier muß zunächst vor allem anderen daran erinnert werden, daß — wie die Musikwissenschaft durch die Vergleichung der ältesten uns überlieferten und erhaltenen morgen- und abendländischen Gesänge sowie auch der vokalmusikalischen Versuche der heutigen Primitiven festgestellt hat — in allen archaischen wie primitiven Entwickelungsstadien der Musik die logische und syntaktische Gliederung, also die sprachliche Kadenzierung, das Gerippe liefert, an dem sich das blühende Fleisch des Melos emporrankt, und daß es die Stellen der syntaktischen Kadenzierung wie der Silben- und Wortakzentuierung sind, an denen, wie oben dargelegt wurde, am frühesten die ersten Regungen der musikalischen Melodie, die Melismen, hervorwachsen. Hält man sich dies klar und deutlich vor Augen, so ergibt sich daraus eine Reihe von Anhaltspunkten, die den Versuch einer solchen Rekonstruktion der altorientalischen Melopöie immerhin nicht ganz aussichtslos erscheinen lassen. Dazu kommt, daß uns in gregorianischen Choralmelodien, in noch heute lebenden orientalischen (arabischen, ägyptischen, hebräischen, indischen u. dgl.) Volks- oder liturgischen Gesängen noch heute eine ganze Reihe melodischer Gebilde erhalten ist, die unverkennbar deutlich alle charakteristischen Merkmale höchster archaischer Primitivität und ältester Herkunft aufweisen, so daß sie ganz gut geeignet sind, aus ihrem Vorbilde Rückschlüsse auf den Habitus der Gesänge des orientalischen Altertums zu ermöglichen. So sind es namentlich die noch heute in der katholischen Kirche am Karfreitage in Verwendung stehenden Lamentationen sowie eine Reihe hebräischer Synagogen- wie palästinensischer Volksmelodien, syrischer, koptischer und abessynischer Psalmodien, beduinischer Totenklagen sowie arabischer und beduinischer Schiffer-, Wasserträger-, Toten-, Muezzingesänge u. dgl., die uns den Typus der Gesänge der orientalischen Urzeit wenigstens annähernd zu veranschaulichen geeignet sein dürften. Alle diese Melodien zeigen einen und denselben gemeinsamen Typus: auf einem einzigen Grund- und Mitteltone oder ganz wenigen — 2 bis 3 — Tönen bewegt sich in nahezu schnurgerader Linie die

Stimme psalmodierend fort, nur hin und wieder zu einem höheren Tone ansteigend oder zu einem tieferen sich senkend und sofort wieder in den Hauptton zurückfallend; nur an den Dispositionseinschnitten: Anfang und Ende der Perioden, Sätze, Nebensätze, sowie an den Stellen besonderer Betonung und gesteigerten Akzentes treten je nach dem Grade der größeren oder geringeren Schwere des Einschnittes größere oder kleinere Melismen auf, am Anfang oder Ende auch bisweilen begleitet von jenem dem vergleichenden Musikforscher so wohl bekannten geheulartigen Tonschleifen oder primitiven Portamento, wie es noch in den Gesängen der heute lebenden Naturvölker eine so große Rolle spielt und uns auch noch bei den heutigen Orientalen (so z. B. im ‚O Zagaroth!‘ der palästinensischen Juden, in ägyptischen Schiffergesängen, beduinischen Totenklagen usw.) entgegentritt. Dies lamentationsartige Psalmodieren, in trostloser Monotonie stets um einen, zwei, drei Töne sich herumdrehend, mit schluchzerartigen Portamenti, Trillern, Vor- und Nachschlägen u. dgl. verbrämt, in ganz winzigen, wimmernden, kläglich winselnden und geheulartigen Intervallschritten von $^1/_4$-, $^1/_3$-, $^1/_2$- oder gar $^1/_8$-Tönen vorwärtsschreitend und dazu in dürftigster Weise vom dünnen, zirpenden Klang eines Zymbals (Dulcimer, Hackbrett), Nebel, einer Harfe oder eines sonstigen lauten- oder harfenartigen Instruments begleitet, — dies alles zusammengenommen, mag ungefähr einen Begriff von der Art und Weise der Musikübung geben, wie sie noch heute bei den morgenländischen Völkern gebräuchlich ist und wie sie wohl auch vor Jahrtausenden nicht viel anders geartet sein mochte, nur daß sie damals vielleicht noch um einen Grad primitiver, noch monotoner, noch starrer und ungelenker im Tongefüge war. Eine von dem bekannten englischen Musikhistoriker John Frederic Rowbotham in seine ‚History of music‘ (III. Bd.)[56] aufgenommene Melodie eines maurischen Liebesliedes scheint mir recht geignet, diesen Typus altorientalischer Gesänge zu veranschaulichen (vide nächste Seite, oben).

Denkt man sich die in dem nebenstehenden Beispiele durch horizontale Punktierung angedeutete Tonreihe des fortwährend wiederholten tonus currens, des Mitteltones, so weit ausgesponnen, daß in



ihr die gesamte Binnenstrecke des rezitierten Textes Platz findet, derart, daß nur die architektonischen Dispositionsstellen mit den Melismen und Kadenzierungen der vorliegenden Melodie zusammenfallen und auf die pathetisch anwachsende Stimmerhebung und Steigerung im zweiten (Mittel-)Teile der Melodie auch eine ähnlich gesteigerte Affektstelle des Textes entfällt, wogegen dem letzten Teile der Melodie, der Wiederholung des ersten Teils, eine analoge abbauende, von der Affekthöhe herabsinkende und wieder in der Anfangsstimmung resigniert verdämmernde Haltung des Textes entspräche, — denkt man sich also dem vorstehenden Melodiebeispiele einen derartigen Text unterlegt, so schiene mir die so erzielte Wirkung nicht unangemessen zur annähernden Veranschaulichung der Physiognomie altorientalischer Gesänge. Ein Zufall fügt es, daß das architektonische Dispositionsschema des 137. Psalms sich fast vollkommen mit dem der vorstehenden maurischen Melodie deckt und sich ihr daher ohne weitere besondere gewaltsame Verrenkung unterlegen läßt; ich setze diese Übertragung, wie folgt, her, um den soeben in den allerflüchtigsten Umrissen angedeuteten Modus einer Rekonstruktion altorientalischer Melopöie durch ein praktisches Beispiel zu illustrieren:



Daß im übrigen gerade hinsichtlich dieses Problems und verwandter ähnlicher noch zwei weitere Zweige der Orientalistik, nämlich die orientalische Altertumskunde und die orientalische Paläographie, berufen sind, der vergleichenden Musikwissenschaft und Musikgeschichte die unschätzbarsten, segensvollsten Aufschlüsse zu geben — erstere durch Übermittelung aller auf orientalische Musik und Musiktheorie bezughabenden kulturhistorischen Daten, Erkenntnisse und Entdeckungen, letztere durch Eröffnung und Zugänglichmachung aller der reichen, in den Bibliotheken vergrabenen und noch unentzifferten, unübersetzten, auf orientalische Musikübung und -wissenschaft bezüglichen Handschriftenschätze —, braucht natürlich nicht erst noch weiter ausgeführt zu werden. Und so wären hiemit, freilich nur in den allergröbsten und flüchtigsten Umrissen, wenigstens einige der hauptsächlichsten und wichtigsten Probleme aufgezählt, für deren Lösung oder auch nur Inangriffnahme die junge vergleichende Musikwissenschaft auf die hilfsbereit dargereichte Hand ihrer älteren, erfahreneren Schwester, der Orientalistik, unumgänglich notwendig angewiesen ist. Je inniger, aufopferungsvoller und einträchtiger beider Zusammenarbeiten sich gestalten wird, um so reicher, segensvoller und überraschender für beide werden auch die erzielten Erfolge sein. Und so ist denn nur im Interesse beider zu wünschen, daß die nächste Zukunft beide Schwestern zu innigstem, unzertrennlichstem, schaffensfreudigstem und tatkräftigstem Bunde vereinen möge.

Sumerisch:



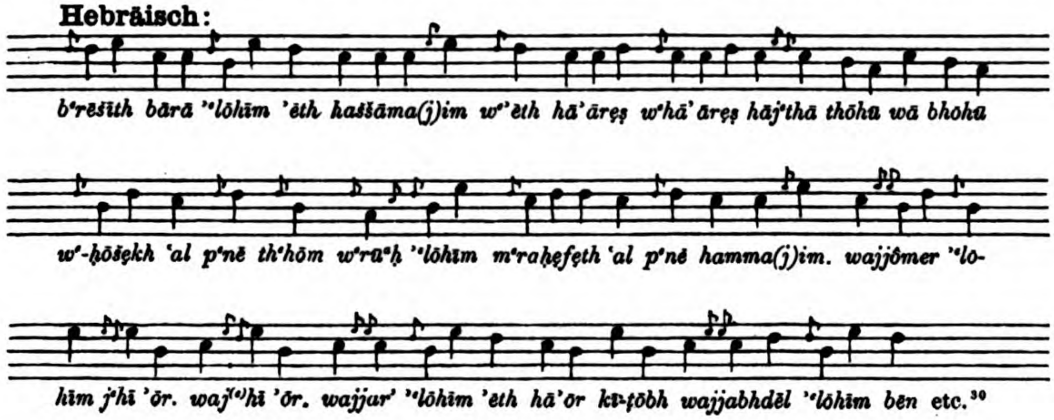
Assyrisch-Babylonisch:



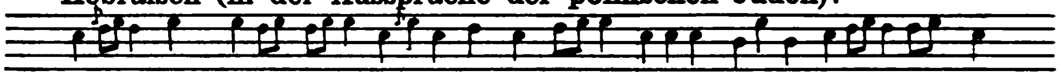
Phönikisch (Punisch):



Hebräisch:



Hebräisch (in der Aussprache der polnischen Juden):



Wajeilech isch mibeis Leiwi wajikach es bas Leiwi. watahar höischo wateiled bein wa-



teire euseu ki teuw hü watizpneihü schleuscho jrochim. wleu jochlo eud hazfineu wati-

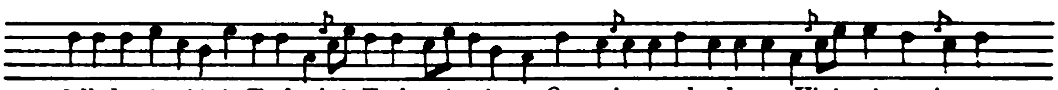


kach leu teiwas geume watachmro wacheimor üwazofes watósem boh es hajeled etc.[31]

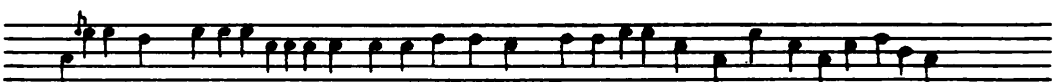
Samaritanisch:



waadam jada it Abba ištu utaar utalad it Qen uta'umer qaniti iš et Šema. Utasef



lelledet it a'ô it Evel ujai Evel rai ṣeôn u Qen aja aved adama. Ujai miqqeṣ jamem

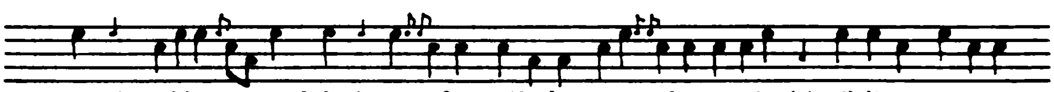


ujibi Qen miffiri aadama mana el Šema. WEvel ibi gam û mibbakurât ṣeonu etc.[32]

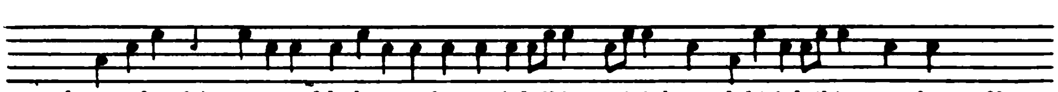
Arabisch:



bismi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm(i). al ḥamdu li llāhi rabbi l-ʿālamīn(a) r-raḥmāni r-ra-



ḥīm(i) māliki yaumi d-dīn(i). iyyāka naʿbudu wa-iyyāka nastaʿīn(u). ihdinā ṣ-ṣirāṭa

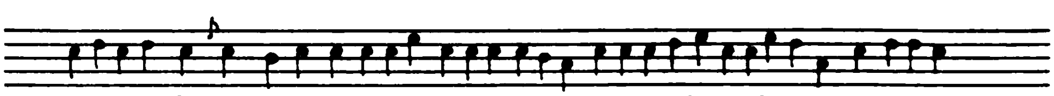


l-mustaḳīm(a) ṣ-ṣirāṭa l-laḏīna anʿamta ʿalaihim ġairi l-maġḍūbi ʿalaihim wa lā etc.[33]

Äthiopisch:



Ṣegē 'astar'aya šariḍō 'em 'aḏ'mū la-za-'amḫaki ṣegē la-Gabr'ēl mesla salāmū wa-



bd'entaze Māryām sōba ḫawazanī ma'azā ṭā'əmū la-tā'amerkī 'aḫālī 'emū maḫletēta etc.[34]

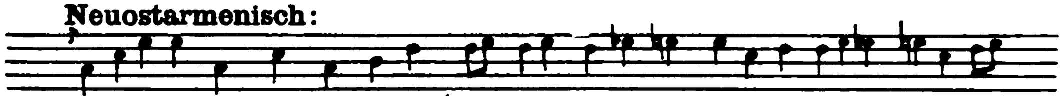
Koptisch:



petwêh hatboëthia 'mpetdžose fnašôpe hathaïbes 'mpnute 'ntpe fnadžoos 'mpdžoeis dže-


'ntok-pe paref-šöpet erok, auô pama'mpot, panute eïnahte erof dže-'ntof petnatudžoï
etčorčes 'n'nčerêč auô eušadže efnaš't. fna'r-haïbes erok hatefmes't'nhēt knanahte etc.[35]
Sanskrit:
sahásraśīrṣā púruṣaḥ sahasrākṣáḥ sahásrapāt sá bhûmiṃ viśváto vṛtvâty atiṣṭhad daśāṅ-
gulám tripâd ūrdhvá úd ait púruṣaḥ pâdo 'syehâbhavat púnaḥ táto víṣvaṅ vy etc.[36]
Awesta:
aṯčā hyaṯ tā hom monyū ǰasaitōm pūrviyom dazdai gayomča aǰyātimča yathāča ohaṯ
apomom ohouš ačištō drugvatōm aṯ urtāvnoi vahištom monō. ayō monyuvō vurta yō
drugvō ačištā vurziyō urtom monyuš sponištō yō khrauždištōn asunō vastai yoiča etc.[37]
Altpersisch:
Baga vazarka auramazdā hya imām būmim adā hya avam asmānam adā hya mar-
tiyam adā hya šiyātim adā martiyahyā hya dārayavaum khšāyathiyam akunauš aivam
parūnām khšāyathiyam aivam parūnām framātāram. adam dārayavauš khšāya- etc.[38]
Altarmenisch:
Ev ibrev erekoy elev i mtanel aregakann, berin ar na zamenain hivands ev zdivahars,
ev ēr amenain kałakn žołoveal ař dursn: ev bžškeaç bazum hivands i pēspēs etc.[39]

Neuostarmenisch:



Yunvari mi çurt, šat çurt ör ër, ʽik'šir getin čër ənkni: spitak ër getinə, spitak šin



tneri patern u kturnerə, spitak šin manavand ʽpoloçneri ev partšneri carerə- etc.[40]

Neuwestarmenisch:

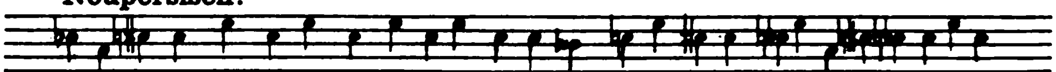


əngeragán agumpí mə mĕǰ gin mə gə badmér ʾlĕ ir amusnín hed gríu mən ĕ uneçér

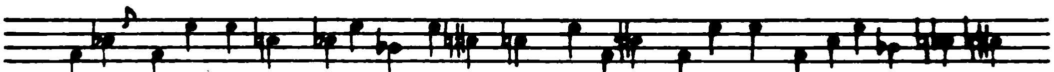


ev aba hašdvelóv airə i yišadág asor caŕ mən ĕ dngér.[41]

Neupersisch:



Āwurdä änd ki šächṣī näzd-i ṭäbīb räftä gûft dardī bämän ʽäriz šudä änrā ʽilādī



numāj pursīd či dard dārī gûft rīšäm dard mikunäd pursīd či churdä-i gûft nān wä



jach ṭäbīb gûft nä dardät bädard-i ādām mīnānäd wä nä ghiẕājät bäghiẕā-ji etc.[42]

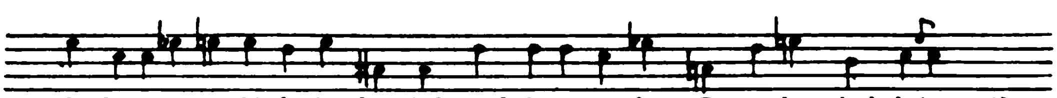
Türkisch:



Bir gün chodscha komschusundan bir kazan alyr. Ischini gördükden soñra kazanyñ



itschine bir kütschük tendschere kojup getirüp sahibine verdikde (sahibi olan) herif görür

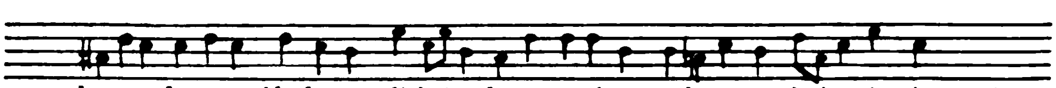


ki kazanyñ itschinde bir kütschük tendschere vár-dyr. ‚Bu nó-dir‘ chodschaja etc.[43]

Altgriechisch:

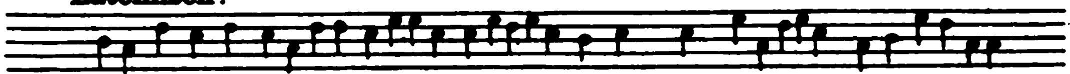


aktis aëliu, to kalliston heptapylo phanen Theba ton proteron phaos, ephantes pot', o



chryseas hameras blepharon, dirkaion hyper reethron molusa, ton leukaspin Ar- etc.[44]

Lateinisch:



Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus



nos eludet? Quem ad finem sese effrenata jactabit audacia? Nihilne te nocturnum etc.[46]

Gothisch:



nì kugjaith si qemjau gatairan witoth aiththau praufetuns; ni qam gatairan, ak usfull-

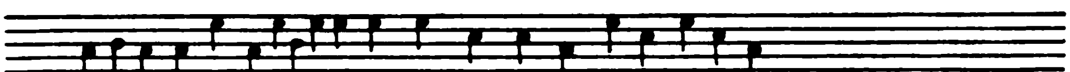


jan. amen auk qitha izwis: und thatei usleithith himins jah airtha, jota ains aith- etc.[46]

Althochdeutsch:

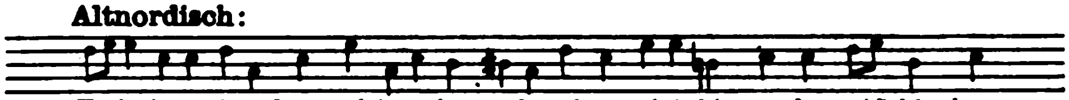


Eiris sâzun idisi, sâzun hêra duoder. suma hapt hêptidun, suma heri lezidun, suma

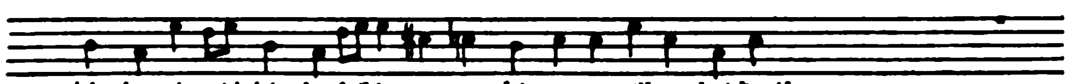


clûbôdun umbi cuniowidi: insprinc haptbandun, invar vigandun.[46]

Altnordisch:

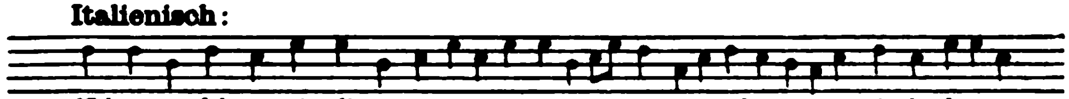


Heiði hana hêtu hvars til husa kom, vǫlu velspá, vitti hôn ganda; seið hôn hvars



hôn kunni, seið hôn hugleikin: ae var hôn angan illrar brúðar.[46]

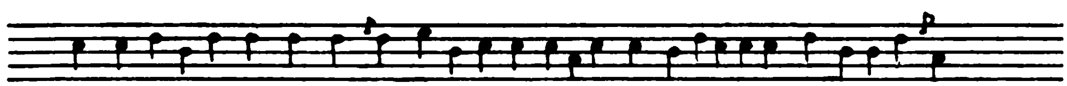
Italienisch:



Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura, che la diritta



via era smarrita. Ahi quanto a dir qual era è cosa dura. Questa selva selvaggia ed



aspra e forte, che nel pensier rinnova la paura. Tanto è amara, che poco è piu etc.[49]

Anmerkungen.

1) Vd. MARTIN HAUG: Über das Wesen und den Wert des vedischen Akzentes (in: Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften. Denkschriften. Bd. 46. München 1873).

2) Vgl. für die folgenden Ausführungen CARL ARENDT: Handbuch der nordchinesischen Umgangssprache etc. 1. Teil. Stuttgart 1891. § 19 (p. 47—75): Die Töne, spez. p. 49—64. Ferner Carl Kainz: Praktische Grammatik der chinesischen Sprache. 2. Aufl. Wien. p. 1.

3) Vd. ARENDT l. c., p. 49 ff., 52 ff., 57 ff., sowie KAINZ l. c., p. 1, 2, 8 und 9.

4) Vd. O. FRANKFURTER: Elements of Siamese grammar with appendices. Leipzig 1900, p. 17—22 (accents and intonation), E. LORGEOU: Grammaire Siamoise. Paris 1902, chap. III (p. 24—27) und F. J. WERSHOVEN: Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache. Wien, p. 9.

5) Vgl. LORGEOU l. c., § 19, p. 25, FRANKFURTER l. c., p. 19 und WERSHOVEN l. c., p. 9—11, sowie die bei ARENDT l. c., p. 19 hierauf bezüglichen Ausführungen und Literaturangaben (betreffs der 5 Töne des Siamesischen, der 3 Töne des Birmanischen, der 6 Töne des Annamitischen usw.).

6) Vd. RUDOLF LANGE: Lehrbuch der japanischen Umgangssprache. 2. Aufl. Berlin 1906, p. XXVII, Kap. 16 (p. 53—56) und Kap. 79 (p. 426 ff.), sowie A. SEIDEL: Grammatik der japanischen Umgangssprache, 2. Aufl. Wien, p. 3.

7) Vd. OSKAR FLEISCHER: Neumenstudien. Leipzig 1895. I. Bd., p. 50 ff.

8) Ibid., p. 82.

9) Vd. ibid., l. c., sowie FRIEDRICH CHRYSANDER: Über altindische Opfermusik (in: Vierteljahrsschr. f. Musikwissensch. I. 1885, p. 21 ff.), KARL STUMPF (ibid. II. 1886. Kritiken und Referate: ELLIS, On the musical scales of various nations) und Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse. 170. Bd. 7. Abhandl.: XXIII. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission (FELBER: Die indische Musik der vedischen und klassischen Zeit. Mit Texten und Übersetzungen von BERNHARD GEIGER). Wien 1912.

10) FLEISCHER l. c., I, p. 82.

11) Ibid., p. 51.

12) Ibid., p. 51 ff.

13) Vd. für die folgenden Ausführungen: VILLOTEAU: Description de l'Égypte etc. Paris 1809. I, p. 765 ff., FÉTIS: Histoire générale de la musique etc. IV, p. 87 ff., KOMITAS KEWORKIAN: Armenische Kirchenmusik (in: Sammelbände der Internatio-

nalen Musikgesellschaft I, 1899/1900), p. 54 ff., FLEISCHER l. c., I, p. 65 ff. und PETER WAGNER: Einführung in die gregorianischen Melodien, II. Teil: Neumenkunde. Leipzig 1912, p. 29 ff. und 72 ff.

14) PETER WAGNER l. c., p. 70, 71.

15) Ibid., p. 73.

16) Für die vorstehenden Ausführungen vd. PETER WAGNER l. c., p. 29 ff. und 72 ff.

17) Vd. VILLOTEAU l. c., I, p. 749 ff., FÉTIS l. c., IV, p. 111 ff. und PETER WAGNER l. c., p. 29 ff., 72 ff.

18) FRANZ PRAETORIUS: Über die Herkunft der hebräischen Akzente. Berlin 1901 und: Die Übernahme der früh-mittelgriechischen Neumen durch die Juden. Berlin 1902.

19) Vd. VILLOTEAU l. c., I, p. 838 ff., FÉTIS l. c., I, p. 445 ff. und PETER WAGNER l. c., p. 30, 31.

20) Eingehend verfolgt findet man diesen Entwickelungsprozeß im zweiten Hauptteile meiner ‚Studien zur Entwickelungsgeschichte der ornamentalen Melopöie'. Leipzig, C. F. KAHNT, 1913.

21) FLEISCHER l. c., p. 51.

22) Vd. RUDOLF WESTPHAL: Harmonik und Melopöie der Griechen. Leipzig 1886, p. 172.

23) Vd. HUGO RIEMANN: Musiklexikon. 7. Aufl. Leipzig 1909, Artikel: Kammerton, p. 680.

24) Vd. HERMANN GUTZMANN: Physiologie der Stimme und Sprache. Braunschweig 1909, p. 166 ff. und EDUARD SIEVERS: Grundzüge der Phonetik, Leipzig 1901. Kap. XI, p. 79 ff., spez. p. 81, 82, 84—86.

25) Bezüglich der Stellung speziell von *ö* und *ü* in der phonetischen Entwickelungsreihe der Laute vd. SIEVERS l. c., p. 85, 86 und GUTZMANN l. c., p. 167 und 169.

26) KONRAD GOTTLOB ANTON: Versuch, die Melodie und Harmonie der alten hebräischen Gesänge und Tonstücke zu entziffern. Zwei Teile (Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, herausgegeben von M. HEINRICH EBERHARD GOTTLOB PAULUS). Jena 1790, 1791. — LEOPOLD HAUPT: Sechs alttestamentliche Psalmen mit ihren aus den Akzenten entzifferten Singweisen. Leipzig 1854. — LEOPOLD A. F. ARENDS: Über den Sprachgesang der Vorzeit und die Herstellbarkeit der althebräischen Vokalmusik. Berlin 1867.

27) FRIEDRICH DELITZSCH: Kleine sumerische Sprachlehre für Nichtassyriologen. Leipzig 1914. Textproben, p. 138.

28) P. JENSEN: Texte zur assyrisch-babylonischen Religion (Keilinschriftliche Bibliothek, begründet von EBERHARD SCHRADER. VI. Bd., 2. Teil). Berlin 1915, p. 118: Gebetshymnus an Ischtar.

29) PLAUTUS: Poenulus, emendiert von SCHRÖDER: Die phönikische Sprache (bei J. ROSENBERG: Phönikische Sprachlehre und Epigraphik).

30) Genesis I. 1—5. — Herrn Dozenten Dr. HARRY TORCZYNER, der die große Liebenswürdigkeit hatte, die Transkription dieses und des folgenden Beispiels hebräischer Sätze zu überprüfen und zu korrigieren, bitte ich, hiemit meinen besten Dank entgegennehmen zu wollen.

31) Exodus II, 1—5.

32) Genesis IV, 1—5 (bei J. ROSENBERG: Lehrbuch der samaritanischen Sprache und Litteratur. Wien, p. 16).

33) Qorân, Sure I. — Herrn Dozenten Dr. ADOLF GROHMANN, dem ich die Transkription dieses Textes, sowie auch den des folgenden Beispiels verdanke, bitte ich, ihm für seine so große Liebenswürdigkeit meinen wärmsten Dank aussprechen zu dürfen.

34) Äthiopische Marienhymnen: Māḥlita ṣegē. Str. I (im Druck befindlich: Abhandl. der Königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch.) von Dr. ADOLF GROHMANN.

35) GEORG STEINDORFF: Koptische Grammatik. Berlin 1894. Lesestücke, p. 59: Psalm 90, 1—5. — Herrn Regierungsrat Prof. Dr. CARL WESSELY, der die große Güte hatte, meine Transkription dieser Stelle durchzusehen und zu korrigieren, bitte ich hiemit, meinen herzlichsten Dank entgegennehmen zu wollen.

36) Ṛgveda X, 90, 1; 4 (aus Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse. 170. Bd., 7. Abhandl.: XXIII. Mitteilung der Phonogramm-Archivskommission: Die indische Musik der vedischen und klassischen Zeit. Mit Texten und Übersetzungen von BERNHARD GEIGER. Wien 1912, p. 168).

37) Yasna 30. Aus Raumersparnisgründen konnte im Texte der Notenbeilage nur die wirklich erklingende Aussprache, nicht auch die — häufig anders, als geschrieben, auszusprechende — auf Grund der Überlieferung in der heutigen iranischen Sprachforschung gebräuchliche Transkription gebracht werden. Diese sei deshalb für die obenstehende Textstelle hier im Nachtrag wiedergegeben: *at̰čā hyat̰ tā hə̄m maʾnyū ǰasaētəm paourvīm dazdē gaēmča aǰyāʾtīmčā yathāčā aŋhat̰ apə̄məm aŋhuš ačištō drəgvatąm at̰ ašāunē vahištəm manō. ayå maʾnivå varatā yə̄ drəgvå ačištā vərəzyō ašəm maʾnyuš spə̄ništō yə̄ khraoždištəng asə̄nō vastē yaēčā* etc.

Bei der obenstehenden Transkription konnten nur die für unseren Zweck der musikalischen Illustration der Vokalmelodie allein wichtigen und wesentlichen Vokalisationsverhältnisse berücksichtigt werden, wogegen noch zweifelhafte sowie alle übrigen, nicht für das Lautbild der Vokale direkt in Betracht kommenden — also z. B. die die Aussprache der Konsonanten betreffenden — Aussprachsmomente als für unseren Zweck nebensächlich unbeachtet gelassen werden konnten. — Herrn Dozenten Dr. BERNHARD GEIGER, der die große Güte hatte, mir die vorstehende Transkription zur Verfügung zu stellen, sowie auch die des folgenden Beispiels durchzusehen und zu korrigieren, bitte ich, für seine so große Liebenswürdigkeit nochmals meinen wärmsten Dank entgegennehmen zu wollen.

38) Inschrift von Naqsh i Rustem, 1.

39) Evangel. Mark., Kap. I, 32—34. — Die Transkription dieses Textes sowie der Texte der vier folgenden Beispiele verdanke ich der Güte meines lieben

Freundes Univ. Prof. Dr. Friedrich Kraelitz v. Greifenhorst, den ich hiemit bitte, für seine Liebenswürdigkeit nochmals meinen herzlichsten Dank entgegennehmen zu wollen.

40) Fink: Lehrbuch der neuostarmenischen Literatursprache. Marburg 1902, p. 95).

41) Gulian: Elementary modern armenian grammar. Heidelberg 1902, p. 137, Nr. 9.

42) Salemann-Shukovski: Persische Grammatik. Berlin 1889, p. 49*.

43) Georg Jacob: Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische. 2. Aufl. Berlin 1915, p. 1.

44) Sophoclis tragoediae ex recensione Guilelmi Dindorfii. Ed. VI., curav. S. Mekler. Lipsiae 1896, p. 226.

45) Cicero: Catilinarische Reden, herausgeg. von Richter. Leipzig, Teubner. I.

46) W. Braune: Gotische Grammatik. Halle a./d. S. 1909, p. 117 (Evang. Matthaeus V, 17, 18).

47) K. A. Hahn's Althochdeutsche Grammatik, herausgeg. von Josef Strobl. Prag 1882, p. 59 (Altheidnischer Zauberspruch).

48) Karl Hildebrand: Die Lieder der älteren Edda (Saemundar Edda). Paderborn 1876, p. 1 (Vǫluspá 1).

49) Dante: Divina Commedia. Inferno I, 1—7.

50) Richard Fick: Praktische Grammatik der Sanskritsprache. Wien. 2. Aufl. p. 5. — Herrn Prof. Dr. v. Schroeder, der die große Güte hatte, mir die Transkription mehrerer (hier aus Raumersparnisgründen nicht zum Abdrucke gelangten) Verse aus dem Râmâyana durchzusehen und zu korrigieren, bitte ich, für seine so große Liebenswürdigkeit meinen wärmsten und herzlichsten Dank aussprechen zu dürfen.

51) Arthur Ungnad: Babylonisch-assyrische Grammatik. München 1906, p. 6.

52) Bruno Meissner: Kurzgefaßte assyrische Grammatik. Leipzig 1907, p. 11.

53) Josef Szinnyei: Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft. Leipzig 1910 (Sammlung Göschen, Nr. 463), p. 47.

54) Delitzsch l. c., p. 6, § 7.

55) Vd. J. J. Manissadjian: Lehrbuch der modernen osmanischen Sprache. Berlin 1893.

56) Rowbotham l. c., III, p. 576 ff.

Anzeige.

Elementa persica. — Persische Erzählungen mit kurzer Grammatik und Glossar von Georg Rosen, neu bearbeitet von Friedrich Rosen, Verlag von Veit und Comp. in Leipzig 1915, VI und 196 Seiten. Preis 2 **Mk.**

In diesem Büchlein steckt, wie schon der Name des Herausgebers, des kaiserlich deutschen Gesandten Friedrich Rosen in Lissabon, erwarten läßt, ein ganz ausgezeichnetes Hilfsmittel für das Studium des Modern-Persischen, das sich einer anderen, demselben Zwecke dienenden und so überaus brauchbaren Schrift des Verfassers — es ist dies Friedrich Rosen, Neupersischer Sprachführer. Leipzig 1890[1] — würdig zur Seite stellt. Das kleine Handbuch ist nichts anderes als eine den geänderten Zeitverhältnissen angepaßte Neuauflage der Elementa persica von Georg Rosen, des Erstlingswerkes jenes berühmten Georg Rosen, der die Orientalistik in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts durch eine Reihe hervorragender Werke so gefördert hat, daß sein Name für alle Zeiten fortleben wird, und diese Neuauflage, nach 72 Jahren, ein Akt der Pietät gegen den großen Toten, wird jetzt den Freunden des Neupersischen sicherlich dieselben guten Dienste leisten, die der Vorlage seinerzeit von allen, die sich mit ihr befaßten, gedankt werden konnten.

Das hier zu besprechende Hilfsmittel für das Studium des Neupersischen, so wie dies jetzt in Persien von Gebildeten gesprochen wird, besteht aus drei Teilen: Grammatik, Texten und Glossar. Das Hauptgewicht ist auf die Texte zu legen, die sich als 86 Erzählungen

[1] Eine Neuauflage wäre sehr dankenswert.

zumeist kürzere, witzige Anekdoten darstellen, in der modernen persischen Umgangssprache besseren Stiles geschrieben sind und einen überaus reichen Wortschatz enthalten, dessen Verständnis uns in immer zutreffender Weise durch das beigegebene Glossar vermittelt wird. Daneben kommt der erste Teil, der auf 33 Seiten einen Abriß der Grammatik bringt, erst in zweiter Linie in Betracht, ebenso wie der kurze Anhang mit etlichen kurzen Gedichten samt Kommentar.

Das Büchlein wird sich gewiß bald weiterer Verbreitung erfreuen, was nur im Interesse des dankbaren Studiums des Persischen gelegen sein wird, und wird jedem, der es durcharbeitet, zweifellos nur Nutzen bringen, denn es ist durchaus zuverlässig und lehrt uns, wenn wir genauer zusehen, auch vieles, das wir sonst nur aus dem mündlichen Verkehr mit gebildeten Persern lernen können. Gegenüber den Vorzügen verschwinden die wenigen Mängel und Versehen, die ich hier zum Schlusse zusammengestellt habe und die beim Gebrauche zu berücksichtigen wären oder besser gesagt, nicht außer acht gelassen werden mögen. Folgendes gehört hieher: In der ‚Grammatik' gibt die Umschrift bloß die Aussprache an, nicht die einheimische Rechtschreibung, was zu beachten ist, der Brauchbarkeit des Buches aber keinen Abbruch tut, da alles in Originalschrift gebracht wird. Daselbst sollte es S. 8, l. Absatz heißen: ‚So schreibt man statt des ersten ی ein ئ ohne Punkte mit ·, nämlich ئ'; S. 10, Z. 4 v. u. l. شخص statt شحص; S. 15, Z. 2 v. o. l. هوائی *hävāī* ‚eine Luft' statt هوای, welche Schreibung (ohne ئ) übrigens in nicht nachahmenswerter Art im Buche in analogen Fällen überall durchgeführt erscheint; S. 16 heißt das Zahlwort ‚zwei' *do*, nicht *du*; S. 19 erwartet man bei den Bruchzahlen nach خمس *khums* ‚ein Fünftel' auch die anderen arabischen Formen bis ein Zehntel inklusive statt einfachen ‚usw.'; S. 22, oben schreibt sich *túrā* ‚dich' besser ترا (ohne و), als تورا (mit و), was auch für das ganze Buch zu merken ist; S. 24, Z. 5 und 4 v. u. möchte ich nicht sagen, daß بودن *būdän* ‚sein' drei Stämme hat, nämlich *häst*, *būd* und *bāš*, sondern *häst* trennen; S. 31 wäre der letzte Absatz, wo vom Imperativstamme die Rede ist, wohl etwas anders zu fassen, da man doch nur ausnahmsweise bei einem

Zeitwort auf *-tän* oder *-dän* den Imperativstamm dadurch erhält, daß man diese Endungen einfach wegläßt; S. 35, Z. 4 v. u. l. در statt رد — in den ‚Erzählungen' sind nur etliche Druckfehler stehen geblieben, so S. 41, Z. 3, l. نزدیک statt نزیک; S. 42, l. besser بایستند statt بیستند; S. 45, Z. 5 v. u. l. قدری statt قدوی, was übrigens auch unter den corrigendis aufgezählt wird; S. 59, Z. 6 v. u. l. روزی statt ررزی; S. 60, Z. 4 und 6 muß es richtig heißen (zweimal) عمامه mit ع, nicht امامه mit ا; S. 68, Z. 4 v. u. l. بزرگی statt بزگی. Im übrigen wäre die schon bei Besprechung der ‚Grammatik' notierte Schreibung von ی statt ئی, wie in هوای ‚eine Luft' statt هوائی, in den Texten in analogen Fällen überall zu berichtigen, also z. B. S. 55, Z. 3 مطرب نابینائی, ‚ein blinder Musikant' zu lesen statt مطرب نابینای, ebenso S. 66, l. Z.; S. 68, Z. 4 v. u. گدائی ‚ein Bettler' statt گدای; S. 75, Z. 8 پذیرائی ‚Empfang' statt پذیرای; S. 81, Z. 2 v. u. جائی ‚ein Ort' statt جای; S. 82, l. Z. v. u. und S. 83, Z. 4, 7 und 10 خدائی ‚ein Gott' statt خدای, ebenso hier Z. 9 auch خطائی ‚eine Sünde' statt خطای; auch S. 88 اعرابیٔ ‚ein Beduine' statt اعرابی und sonst noch in einigen analogen Fällen — desgleichen wäre in den Texten auch überall ترا ‚dich' zu lesen statt تورا, so z. B. S. 42, Z. 4 v. u. (zweimal), S. 43, Z. 7 v. u. und noch etliche Male — im ‚Glossar', für welches das bezüglich der Umschrift zur ‚Grammatik' Bemerkte gilt, verbessere man A ابله *ābläh* ‚Dummkopf', so richtig statt *äblä* (arab. $\sqrt{\overline{blh}}$), dann schreibe man S. 101 statt A امامه ‚Turban' (mit ا) richtig A عمامه (mit ع) und reihe dieses unter ع S. 155 nach علیه السلام ein; zur beachtenswerten Bildung اوقات تلخی *ouqāt-i-tälkhī* setze man als Bedeutung ‚Unbehagen, Mißmut, Verstimmung, Ärger' und füge als Erklärung hinzu: monströse Abstraktbildung von dem als ein Wort gefaßten *ouqāt-i-tälkh*, wörtl. ‚bittere Zeiten'; S. 109 l. بد نام *bäd-nām* ‚übelbeleumundet' statt *bäd-näm*; S. 130 l. A خشن *khäšän* ‚rauh' statt P.; natürlich S. 164, l. Z. l. گدائی *gädāī* ‚ein Bettler' und S. 165 oben گدائی *gädāī* ‚Bettelei' statt گدای (so zweimal).

Hoffentlich findet das kleine wohlfeile und dabei ganz außerordentlich praktische und nützliche Büchlein die ihm gebührende Verbreitung! MAXIMILIAN BITTNER.

Dr. Bernhard Wachstein, *Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien.* Im Auftrage der Historischen Kommission der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien bearbeitet. Mit 202 Textabbildungen, 15 Tafeln und einem Friedhofsplane. I. Teil, 1540(?)—1670. Wien und Leipzig. Wilhelm Braumüller 1912. [LXIV + 592 S. + 20 Bl. Anhang.] *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich,* IV. Band.

Das hier zu besprechende Werk verdient eine eingehende Würdigung auch in den Blättern dieser Zeitschrift, nicht nur aus formalen Gründen, weil es hebräische Grabinschriften vergangener Jahrhunderte aus der Judenansiedlung in Wien zum Gegenstande hat, sondern weil es auch inhaltlich sowohl durch die Entzifferung der paläographisch wie auch sprachlich interessanten Inschriften wie auch durch die Art der Bearbeitung, namentlich durch die Kommentierung des stilistisch oft dunklen Textes, einen höchst wertvollen Beitrag sowohl zur mittelalterlichen hebräischen Paläographie wie auch zur Geschichte des Inschriftenstils an hebräischen Epitaphien bietet. Wenn daher auch der wissenschaftliche Hauptertrag des Werkes der jüdischen Kulturgeschichte zugute kommt, so sind dennoch auch die philologischen Ergebnisse für den Hebraisten von besonders beachtenswerter Bedeutung.

Zu den historischen Sehenswürdigkeiten der Stadt Wien gehört auch der alte Judenfriedhof, auch Roßauerfriedhof genannt, nach der alten Vorstadt Roßau, welche heute einen Teil des neunten Stadtbezirkes bildet. Die Anfänge dieses Friedhofes wie auch die Ansiedlung der Juden in Wien überhaupt als organisierter Körperschaft datieren — wie der Verfasser in der Einleitung dartut — aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die ersten Ansiedler kommen aus den südlichen Teilen Deutschlands, an die sich dann allmählich neue Einwanderergruppen aus Böhmen, Italien und Polen angliedern.

Das Jahr 1670 bildet einen traurigen Markstein in der Geschichte der Wiener Judenschaft. In diesem Jahre werden sämtliche Juden aus Wien vertrieben, die Gemeinde als solche existiert nicht

mehr. Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wird zunächst einzelnen, zumeist finanzkräftigen Juden die Ansiedlung wieder gestattet, die dann mit ihrer Klientel den Grundstock zu einer neuen Judengemeinde bilden. Diese zwei Siedlungsepochen sind auch äußerlich am Judenfriedhof erkennbar, insoferne die Steine vor dem Jahre 1670 einen zumeist bürgerlichen Charakter tragen, während aus späterer Zeit neben bescheidenen Denksteinen auch prächtige Denkmäler sich hervortun. Das vorliegende Werk umfaßt als erster Teil die Grabsteine der älteren Epoche, vom Jahre 1540(?)—1670.

Für die mehr literarisch, paläographisch und sprachlich interessierten Leser sind die einleitenden Ausführungen WACHSTEINS besonders lehrreich. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte des Friedhofes erörtert der Verfasser die zum wesentlichen Inhalt der Grabinschrift gehörenden Lobsprüche auf den Verstorbenen. Insoferne diese Lobsprüche typisch sind, spiegeln sie uns die Tugenden und Ideale wider, welche den Juden jener Zeit in geistiger und moralischer Beziehung vorgeschwebt haben. Allein sie sind bei weitem nicht formelhaft erstarrte Floskeln, vielmehr enthalten sie individuelle Schattierungen und Abstufungen, je nachdem sie einen theologischen Gelehrten oder einen Mann von profanem Wissen, eine sozial bedeutsame Persönlichkeit oder einen Mann vom Volke, eine männliche oder weibliche Person betreffen. An einer ganzen Anzahl wörtlich übertragener Lobsprüche wird diese Tatsache erhärtet.

Die Klage um den Verlust des Verstorbenen ist ein weiterer typischer Bestandteil der Inschrift. Diese Klage, deren Ausdruck noch mehr als die Lobsprüche formelhaft stilisiert ist, in Anlehnung zumeist an biblische den Schmerz reflektierende Redensarten, ist in der Regel unpersönlich als allgemein empfundenes Gefühl gehalten. Daneben klingt aber auch öfter der persönliche Ton durch, sei es als Schmerzäußerung der nächsten Angehörigen, sei es als Wehklage der Gesamtheit. Mannigfaltig sind die euphemistischen Wendungen für die Feststellung des Todes, für die Bestattung und besonders auch variiert stilistisch der die Inschrift gewöhnlich abschließende Wunsch für das Seelenheil des Verstorbenen.

Die Titulaturen und Epitheta für den Verstorbenen lehnen sich treu an dessen wirkliche soziale Stellung im Leben an und charakterisieren daher wahrheitsgemäß Rang und Geltung der betreffenden Person. Auch hier ist es interessant, an der Hand des vom Verfasser herangezogenen Materials die Differenzierung in der sozialen Stufenleiter nach den damals bei den Juden geltenden Kriterien zu beobachten.

Auch den Frauen werden — wenn auch in beschränkterem Maße — schmückende Beinamen angehängt. Das schönste Lob bildet hier ein Vergleich mit biblischen Frauentypen, wie mit den Erzmüttern, ferner mit Miriam, Deborah, Channah – lauter Gestalten, welche — wie Wachstein treffend bemerkt — im jüdischen Volksbewußtsein seit jeher unvergänglich fortleben und in jedem Geschlecht mit den Eigenschaften der betreffenden Zeit ausgestattet werden.

Dem Stil und der Sprache der Inschriften ist in der Einleitung ein leider nur allzu kurzer Abschnitt gewidmet. Und doch hätte hier gerade die psychologische Feinheit in der oft überraschenden Umdeutung von biblischen und auch talmudischen Redensarten und deren treffliche Anwendung für den konkreten Todesfall (vgl. z. B. Nr. 22, Aufschrift; 40, 1; 147, 7—8 u. ö.) eine allgemeine stilgeschichtliche Betrachtung verdient. Eine Reihe von Inschriften ist im Versmaß abgefaßt (Nr. 155 wird sogar das Metrum an der Spitze der Inschrift bezeichnet), was der Verfasser mit Recht auf italienischen Einfluß zurückführt. In dem Abschnitt über die äußere Form des Denkmals sind noch die Bemerkungen über die Schriftarten hervorzuheben, wo aber die graphischen Eigentümlichkeiten hätten ausführlicher behandelt werden sollen, und über die symbolischen Darstellungen, welche die Inschriften oft begleiten. Zum Schluß setzt der Verfasser Ziel und Methode der Bearbeitung auseinander.

Den Hauptinhalt des Werkes bildet aber die Einzelbearbeitung des Inschriftenmaterials. Wachstein bietet nicht weniger als 695 Inschriften und die Art und Weise, wie jede einzelne nach Form, Stil und Inhalt kommentiert wird, kann nur als mustergiltig bezeichnet

werden.[1] Der Text einer jeden Inschrift ist zunächst möglichst treu — soweit es der Typendruck gestattet — wiedergegeben, wobei die Nachprüfung schwieriger Stellen durch die vielen den Inschriften beigefügten Photographien und überdies noch durch 30 besondere photographische Tafeln am Schluß des Werkes ermöglicht wird.[2] Hierauf folgt ein sprachlicher Kommentar, in welchem vor allem die Stellennachweise für die stilistischen Wendungen sowohl aus dem biblischen wie auch dem rabbinischen Schrifttum geboten werden. Dieser Kommentar, in welchem der Verfasser seine vorzügliche Beherrschung so der talmudischen wie auch der späteren mittelalterlichen rabbinischen Literatur bekundet, ermöglicht oft erst das Verständnis so mancher in dunklen metaphorischen Ausdrücken gehaltenen Inschrift. Wichtiger aber noch ist die sachliche Kommentierung, in diesem Falle die Identifizierung der Verstorbenen, wofür natürlich die genealogischen Angaben der Inschrift nebst der Titulatur die Haupthilfsmittel abgeben. Auch hier zeigt der Verfasser eine souveräne Beherrschung der jüdischen Gelehrtengeschichte im Mittelalter, wodurch es ihm gelingt, in die oft verwickelten genealogischen Verhältnisse Licht und Ordnung zu bringen. Diese sachlichen Ausführungen sind aber nicht in trockener Notizenform — wie dies oft in derartigen Werken zu geschehen pflegt — geboten. An den Text anknüpfend bietet WACHSTEIN öfter Kleinporträts, meisterhaft gezeichnet, in den modernden Staub der Grabsteine wird Lebensodem eingehaucht und aus der Hülle unter den scheinbar formelhaften Eulogien tritt eine lebendige Persönlichkeit zum Vorschein.

Auch sonst werden oft kulturhistorisch höchst interessante Einzelheiten eingestreut, so z. B. die psychologisch feine Charakteri-

[1] Eine Probe seiner wissenschaftlichen Inschriftenbearbeitung hat WACHSTEIN in einer in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Bd. 156 (1907) erschienenen Abhandlung vorgelegt, welche von der Kritik allgemein anerkannt wurde.

[2] Die photographischen Abbildungen bieten auch ein reiches paläographisches Material und sind auch kunstgeschichtlich wichtig durch die die Inschrift umrahmenden Verzierungen und symbolischen Darstellungen.

stik der jüdischen Gelehrtentypen (S. 390) oder über die Selbstbesteuerung durch ‚Verzehntung' des Vermögens (S. 181) u. ö. Ein ausführliches Namens- und Ortsregister beschließt das Werk, das auch äußerlich prächtig ausgestattet ist. Daß bei einer so umfangreichen Arbeit sich hie und da Versehen und Druckfehler einschleichen, die in den Nachträgen größtenteils berichtigt sind, ist begreiflich und tut der Vorzüglichkeit des Werkes keinen Abbruch. Einige Kleinigkeiten seien hier notiert:

Nr. **6**, 6 ist vielleicht פ[ש]ט zu ergänzen ‚er hat Verdienste von sich abgestreift' im Sinne der Bescheidenheit. Nr. **21**, 7. Die Redensart השלים נפשו geht wohl auf arabische Beeinflußung zurück. Nr. **42**, 2 lies vielleicht [נ]פ̈תחו. Nr. **59**, 3 l. בקלה (Druckfehler), ferner Nr. **66**, 7 l. ומכנים, S. 63 oben, Z. 5 l. נקראו, Nr. **109**, Überschrift l. Slawa. S. 354 unten l. חנרי.

Der Verfasser sowohl wie auch die das Vorwort zeichnende Historische Kommission der Wiener Israel. Kultusgemeinde sind zum Werke zu beglückwünschen. Man darf dem wohl bald erscheinenden II. Bande mit Spannung entgegensehen.

Moses Schorr.

Kleine Mitteilungen.

Zur Gemination im Azerbaidžanisch - Türkischen. — Bekanntlich ist die Gemination ohne besonderen etymologischen Grund eine in den türkischen Sprachen nicht sehr häufige Erscheinung. Umso interessanter sind folgende Geminationen, die mir bei der Lektüre azerbaidžanischer Texte[1] aufgestoßen sind. Z. B. سقّال *säḳḳal* ‚Backenbart', چقّال *čaḳḳal* ‚Schakal', یوقّوش oder یوققوش *joḳḳuš* ‚Höhe, Anhöhe, Aufstieg', دوقّوز *doḳḳuz* ‚neun', یدّی *jeddi* ‚sieben', سکّز *sekkiz* ‚acht', توپّوز *toppuz* ‚Keule', شاقّلداخ *šaḳḳyldaḫ* ‚hölzerne Knallpistole', تولّانمق *tollanmaḳ* ‚erfüllt werden', اسّرمق *assyrmaḳ* ‚in der Redensart', قولاخ اسّرمق *ḳulaḫ assyrmaḳ* ‚zuhören, anhören'. Von diesen Geminationen sind bei Foy[2] سقّال, یوققوش, سکّز, دوقّوز, یدّی angegeben, doch läßt er bei den *K*-Lauten keine Doppelkonsonanz gelten, sondern diese wird, wie er behauptet, namentlich in Täbriz nicht *ḳḳ*, *kk* gesprochen, sondern *ḳg*, *kǵ*, wobei *ǵ* palatal tönend ist, also *seḳgel*, *joḳguš*, *doḳguz*, *sekǵiz*. Aber gerade das Vorkommen auch anderer Doppelkonsonanzen wie *pp* in توپّوز, *dd* in یدّی, *ll* in تولّانمق und *ss* in اسّرمق zeigt, daß die Gemination für das Azerbaidžanische charakteristisch ist, die in manchen Fällen wie in *sékkiz*, *jéddi*, osm. *jedí*, *sekíz*, ihren Grund in einer Zurückziehung des

[1] Vgl. Histoire de Yoûsouf Châh, nouvelle historique de Mîrzâ Feth ʿAli Âkhôndzâdè, texte azéri publié et traduit par L. Bouvat im Journal Asiatique, 10. Serie, Bd. 1, S. 393 ff.; Aderbajčanskaja Xrestomatija (کتاب کلزار) von ʿAbdullah Sâʾik, Baku 1911 u. a. m.

[2] Vgl. K. Foy, Azerbajǧanische Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen I, in Mitteil. d. Sem. f. orient. Sprachen in Berlin, Bd. 6, II. S. 176 f.

Wortakzentes auf die der Doppelkonsonanz unmittelbar vorangehende Silbe haben dürfte. Daß Doppelkonsonanzen überhaupt im Südtürkischen, wozu ja auch das Azerbaidžanische zu rechnen ist, häufig vorkommen, zeigen die Formen *gappajïb* und *topparlajïb*, die aus dem Anatolisch-Türkischen belegt sind.[1] Das arabische دَبُّوس, plur. دَبابِيس ‚Eisenkeule, Stecknadel' (WAHRMUND, Wörterbuch) ist obiges t. *toppuz*; man kann daher annehmen, daß die Entlehnung des türkischen Wortes auf südtürkischem Sprachgebiete stattgefunden hat, wahrscheinlich in Nordsyrien, wo ebenfalls Geminationen wie يدّى *ieddi*[2] vorkommen.

DR. FR. V. KRAELITZ.

Das Bildungssuffix سى — *si, sü, su, sy,* bezw. *isi* etc. *im Türkischen.* — Das Bildungssuffix سى – *si, sü, su, sy,* bezw. يسى *isi* etc., welches aus der volleren, ebenfalls noch gebräuchlichen Form مسى — *imsi* etc. durch Verkürzung entstanden ist und mit dem gleichlautenden Possessivsuffix der 3. Person sing. bei vokalischem Auslaut nicht verwechselt werden darf, kommt im Türkischen in folgenden zwei Fällen vor:

1. Angehängt an Substantiva bildet es Substantiva und Adjektiva deminutiva oder bezeichnet die Ähnlichkeit, z. B. آدميسى *adymysy* ‚Schrittchen, kleiner Schritt', قورشونمسى *ḳoršunymsy* ‚dem Blei ähnlich'; an Adjektiva angefügt, drückt es die geringe Intensität einer Eigenschaft aus, so namentlich bei Farbnamen, z. B. يشيلسى *ješilsi* ‚grünlich', صاريمسى *ṣarymsy* ‚gelblich'. Die vollere Form *imsi, ymsy* etc., welche mit dem ebenfalls Adjektiva deminutiva bildenden jakutischen Suffix — ымтыа — ымсыа — імсіä zusammengestellt werden kann,[3] tritt auch an einige Verbalstämme, um ihnen die Bedeutung eines geringen Grades oder des Scheines einer Handlung zu geben, z. B. كولمك *gülmek* ‚lachen', كولمسهمك *gülümsemek* (eigentl. *gülüm-*

---

[1] Vgl. J. KUNOS, Kisázsia török dialectusairól in Értekezések nyelv-és széptudományi osztálya köréből, Budapest 1897, Nr. IX, S. 28, Z. 13 und S. 29, Z. 1.

[2] FOY a. a. O., S. 176.

[3] Vgl. O. BÖHTLINGK, Über die Sprache der Jakuten, St. Petersburg 1851, S. 131—132.

simek)[1] ,lächeln', *bilmek* ,wissen', بيلمسه‌مك *bilimsemek* (eigentl. *bilimsimek*) ,tun, als ob man wüßte', آغلامق *aġlamak̦* ,weinen', آغلامسه‌مق *aġlamsamak̦* (eigentl. *aġlamsymak̦*) ,tun, als ob man weinte, ein weinerliches Gesicht machen'.

In den nördlichen tatarischen Sprachen lautet unser Suffix سو — *su*, *si*, wozu die vollere Form سيمال — *symal*, *simal* gehört, z. B. قزل‌سو *k̦izilsi*, قزل‌سيمال *k̦izilsimal* ,rötlich'.[2]

2. Kommt es bei Zeitbestimmungen, namentlich zur Bezeichnung zukünftiger Zeiten vor, und zwar tritt es meist an Substantiva, um Adjektiva zu bilden und lautet bei vokalischem Auslaut *si*, *sü*, *su*, *sy*, bei konsonantischem *isi*, *ysy* etc., z. B. azerb. صباحيسى كون *ṣabâḥysy gün* ,der folgende, morgige Tag' (صباح a. ,Morgen'), tatar., osm. برسيى كون *birisi gün* ,übermorgen', osm. ايرته‌سى كون *ertesi gün* ,der folgende Tag, nächste Tag' (ايرته *erte t.* ,der frühe Morgen, Frühe'), osm. اوليسى كون *ewellisi gün* ,vorgestern' (اوّل a. ,der erste'), altosm. يارنداسى *jaryndasy* ,morgig', يارنداسى كون *jaryndasy gün* ,der morgige, nächste Tag', osm. فرداسى‌كون *ferdâsy gün* ,der nächste, folgende Tag' (فردا p. ,morgen').

Auch in dem im Osmanischen vorkommenden اوله‌سى z. B. in der Redensart كور اوله‌سى *kjör olasy* ,einer, dessen Erblindung ich wünsche, er soll blind werden', dürfte سى — *si* mit unserem Suffixe zusammenhängen. Hier drückt es ein Verlangen, einen Wunsch in der Zukunft aus. BÖHTLINGK (a. a. O., S. 212) spricht von einem ähnlichen türkischen Affix اسى — سى, welches seiner Ansicht nach nomina verbalia der Zukunft, der Möglichkeit oder der Notwendigkeit bildet. Er führt aus tatarischen Grammatiken und Wörterbüchern unter anderen folgende Beispiele an: يباره‌سى ,der da schicken wird', الاسى ,rückständige, zu empfangende Schuld', اوشبو يرده قالاسى ,hier muß man bleiben', يازاسى‌لرى كيلور ,sie werden schreiben wollen'. Meiner Meinung nach handelt es sich in اوله‌سى und in den von BÖHTLINGK angeführten Beispielen um ein und dasselbe Suffix, dessen

[1] Auch SAMY BEY (Dictionnaire turc-français) kennt diese Form, كولمسيمك *guleumsimek*.

[2] Vgl. ZENKER, Allgem. Grammatik d. türk.-tatar. Sprache, Leipzig 1848, S. 44

Wesen in der Bezeichnung eines Geschehens in der Zukunft liegt. Der Unterschied ist der, daß das Suffix im Osmanischen einen Wunsch oder ein Verlangen ausdrückt, während es in den von BÖHTLINGK angeführten Fällen mehr eine zukünftige Handlung bezeichnet. Nur möchte ich betonen, daß das Suffix nur سی *si* lautet und an die Gerundivform auf ,*a* — *e*' des Verbums angehängt wird. Ob und inwieweit es mit den oben, unter Punkt 1 und 2 verzeichneten Fällen identisch ist, vermag ich vorläufig noch nicht zu bestimmen.

DR. FR. V. KRAELITZ.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1915 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis. Tomi I, Pars VII. Codices Zendicos complectens. — Sumptibus bibliothecae regiae. Monachii 1915.

BARTON, A. GEORGE, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade. University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian section. Vol. IX, No 1. — Published by the University Museum 1915.

BECK, SEBASTIAN, Neupersische Konversationsgrammatik mit besonderer Berücksichtigung der modernen Schriftsprache, mit Schlüssel. [Lehrbücher Methode GASPEY-OTTO-SAUER.] JULIUS GROOS, Heidelberg 1914.

BERGSTRÄSSER, G., Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla, hauptsächlich aus der Sammlung E. PRYMS und A. SOCINS. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft unter der verantwortlichen Redaktion des Prof. Dr. H. STUMME. XIII. Band, Nr. 2., Nr. 3. — In Kommission bei F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1915.

CALAND, W., Drie oude Portugeesche Verhandelingen over het Hindoeïsme. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XVI, Nr. 2. — JOHANNES MÜLLER. Amsterdam 1915.

CANAAN, T., Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XX (Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. XII). L. FRIEDRICHSEN & Co., Hamburg 1914.

DAHL, EDMUND, Nyamwesi-Wörterbuch. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXV (Reihe B: Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. XV). — L. FRIEDRICHSEN & Co., Hamburg 1915.

DIETRICH-Leipzig, KARL, Das Griechentum Kleinasiens. (Länder und Völker der Türkei. Schriften des Deutschen Vorderasienkomitees. Herausgegeben von Dr. H. GROTHE. Heft 9.) VEIT & Co., Leipzig 1915.

EPSTEIN, J., N., Dr., Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. MAYER & MÜLLER, Berlin 1915.

FRIEDMANN, M., Sifra, Der älteste Midrasch zu Levitikus. Nach Handschriften neu herausgegeben und mit Anmerkungen versehen. Ein von dem mitten in seiner Arbeit abberufenen Verfasser hinterlassenes Fragment. Text und Anmerkungen bis 3, 9. Mit einem Vorworte von Rabb. Prof. Dr. PORGES-Leipzig. — Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. M. u. H. MARCUS, Breslau 1915.

HANDESS AMSORYA, Nr. 8—11. Wien, Mechitharisten, 1914.

HUSSEY, MARY JUDA, Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum, Part II. From the time of the dynasty of Ur. Harvard Semitic series, Volume IV. Harvard University Press, Cambridge. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. Leipzig 1915.

JENSEN, P., Texte zur assyrisch-babylonischen Religion. 1. Lieferung. Keilinschriftliche Bibliothek, begründet von EBERHARD SCHRADER. VI. Band. Mythologische, religiöse und verwandte Texte, 2. Teil. REUTHER & REICHARD, 1915.

Journal, American, of Archaeology, Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly with illustrations. Vol. XIX, No. 1, 2, 3, 4. — New-York, the Rumford Press, 1915.

Journal of the American Oriental Society, ed. by JAMES R. JEWETT and HANS OERTEL. Vol. XXXIV, Part 1, 2, 3, 4. Vol. XXXV, Part 1. — New-Haven, Connecticut, the American Oriental Society, 1914, 1915.

Journal, The American, of Philology, ed. by BASIL L. GILDERSLEEVE. Vol. XXXVI, 3, 4. — Baltimore, the JOHN HOPKINS Press, 1915.

Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Instituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I, Tom VIII, 1913—14. Sezione di Scienze Giuridiche. Fasc. unico. Sezione di Scienze Storico-Filologiche. Fasc. unico. — Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1914.

MEYER, JAKOB JOHANN, Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und zur vergleichenden Kulturgeschichte. WILHELM HEIMS, Leipzig 1915.

Monde, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Redaction: K. F. JOHANNSON, K. B. WIKLUND, K. V. ZETTERSTEÉN. Vol. VIII, fasc. 3. Vol. IX, fasc. 1, 2, 3. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1914, 1915.

MURKO, MATHIAS, Bericht über phonographische Aufnahmen epischer Volkslieder im mittleren Bosnien und der Herzegowina im Sommer 1913. XXXVII. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Aus den Sitzungsberichten

der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-historische Klasse, 179. Bd., 1. Abhandlung. A. HÖLDER, Wien 1915.

MŽIK, H., v., Ptolemäus und die Karten der arabischen Geographen. Separatabdruck aus den ‚Mitteilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft in Wien'. 1915. Bd. 158, Heft 3. A. HOLZHAUSEN, Wien 1915.

NOLTE, HANS, Dr., Die Ureinwohner des heiligen Landes. Ein Beitrag zur indogermanischen Altertumskunde. Beilage zum Osterprogramm 1914 des Realgymnasiums zu Papenberg.

OLDENBERG, HERMANN, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. VANDENHOECK & RUPRECHT, 1915.

PÉTROF, D., K., Abû-Muhammed-Alî-ibn-Hazm al-Andalusî. Ṭauḳ-al-Ḥamâma, publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leide. E. J. BRILL, Leide 1914.

POEBEL, ARNO, Historical texts; Historical and grammatical texts; Grammatical texts; University of Pensylvania. The University Museum publications of the Babylonian section. Vol. IV, No. 1. Vol. V, Vol. VI, No. 1.

POPPER, WILLIAM, Abû-'l-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî's Annals, entitled: An-Nujûm az-zâhira fî mulûk Miṣr wal-Ḳâhira. (Vol. VI, part 1, No. 1.) University of California publications in Semitic Philology. Vol. 6, No. 1. pp. 1—164. — Published by the University of California Press. Berkdey 1915.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle scienze dell' instituto di Bologna. Classe di Scienzi morali. Seria prima, Vol. VII (1913—14). — Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1914.

RETHI, L., Studien über die Nasenresonanz und über die Schalleitung im Kehlkopf und Schädel. Aus dem physiologischen Institut der Wiener Universität. XXXVIII. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Aus den Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Mathem.-naturw. Klasse, Abteilung III, 124. Band, 1. bis 5. Heft. — A. HÖLDER, Wien 1915.

ROSEN, GEORG, Elementa persica. Persische Erzählungen mit kurzer Grammatik und Glossar. Neubearbeitet von FRIEDRICH ROSEN. — Verlag von VEIT & Comp. in Leipzig, 1915.

SACHAU, EDUARD, Festschrift. Zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. In deren Namen herausgegeben von GOTTHOLD WEIL — Verlag von GEORG REIMER, Berlin 1915.

SCHLÖGEL, JOHANN NIVARD, Die heiligen Schriften des Alten Bundes. III. Band, Teil 1: Die Psalmen. IV. Band: Die prophetischen Bücher

1. Teil: Ješa'ja. — Orion-Verlag, Gesell. m. b. H. Wien und Leipzig, 1915.

SCHMIDL, MARIANNE, Zahl und Zählen in Afrika (Sonderabdruck aus Bd. XLV [der dritten Folge, Bd. XV] der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien 1915.

SCHORR, MOSES, Eine babylonische Seisachthie aus dem Anfang der Kassitenzeit. (Ende des 18. vorchristl. Jahrhunderts.) Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stiftung HEINRICH LANZ. Philosophisch-histor. Klasse. Jahrgang 1915. 4. Abhandlung. — Heidelberg 1915. — C. WINTERS Universitätsbuchhandlung.

SCHWARZ, ARTHUR ZACHARIAS, Die hebräischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. (Erwerbungen seit 1851.) Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse. 175. Band, 5. Abhandlung. — ALFRED HÖLDER, Wien 1914.

STOREY, C., A., The fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama. Edited from manuscripts at Constantinople and Cambridge. — Leyden, E. J. BRILL, 1915.

Vor Tid. Tidskrift for videnskab og kritik. I. Aarg. 1914—15. Haefte 2.

TREITEL, LEOPOLD, Philonische Studien. Herausgegeben von M. BRANN. — Verlag von M. & H. MARCUS, Breslau 1915.

WALLESER, MAX, Prajña Pāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Quellen der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Gruppe 8. Buddhatum. — VANDENHOEK & RUPPRECHT, Göttingen 1915.

WEBER, N., Im Lande der Morgenstille. Reise-Erinnerungen aus Korea. Mit 24 Farbentafeln nach Lumière-Aufnahme des Verfassers. — Verlag von KARL SEIDEL, München 1915.

WIEDENFELD, KURT, Die deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen und ihre Entwicklungsmöglichkeiten. — Verlag von DUNCKER & HUMBLOT, München und Leipzig 1915.

ZIMMERN, HEINRICH, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß. — J. C. HINRICHSsche Buchhandlung, Leipzig 1915.